



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**ARQUEOLOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN
DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL:
LA *FILOSOFÍA* CONTEMPORÁNEA COMO
PRÁCTICA DE LIBERTAD DEL SUJETO**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LIC. ALBERT BALAGUER BOLEDA

FUNGIENDO COMO ASESORA:
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNAM)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Enero de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Quiero dar las gracias, en primer lugar, a México, este hermoso país, por haberme acogido durante los tres últimos años y medio de mi vida, demostrando en todo momento ser un país no solamente bello sino también abierto y hospitalario con los extranjeros, lo cual dice mucho de las personas de aquí. Además, México tiene un vínculo especial con Catalunya y con España del que yo no era consciente antes de llegar, al haber acogido durante el mandato de Lázaro Cárdenas a miles de exiliados después del fin de la nefasta Guerra (In)Civil Española desencadenada con el golpe de estado fascista que ocasionó millones de muertes absurdas y la consiguiente derrota republicana, la cual no se consiguió sino con la ayuda inestimable de las armadas alemana e italiana, condenando a mis antepasados a tener que sufrir cuarenta años de dictadura ante la indiferencia de Europa y de Norteamérica (que prefirieron tener que lidiar con un dictador capitalista antes que tener que enfrentarse al fantasma comunista) y con la bendición oportuna de la Iglesia Católica (siempre lista y dispuesta a estrechar sus lazos con el poder). Aquí en México he podido sentirme hermanado de alguna manera con todos aquellos intelectuales y combatientes republicanos que no tuvieron más remedio que huir de semejantes atrocidades (las mismas que desde entonces no han dejado de reproducirse en otros lugares, como en la actual guerra de Siria) y encontraron en este país un apoyo y una hospitalidad de marcado contraste con la desidia de aquellos países que la Historia oficial encumbrará como aliados de la libertad y de la democracia, habiendo sido el mexicano el único Estado de toda Latinoamérica que jamás reconoció al infame gobierno del dictador golpista. En este sentido quiero especialmente agradecer, en segundo lugar, a Ricardo Noreña (hijo de exiliados españoles) y a Yeri Jaubert el cariño y la amistad que me han brindado durante todo este tiempo. De no haber sido por ellos no habría tenido la ocasión siquiera de postularme para entrar al programa de Posgrado de la UNAM y me habría perdido esta experiencia maravillosa que ha supuesto para mí el haber entrado. Debo por tanto, en tercer lugar, agradecer también a la propia UNAM por haberme aceptado y apoyado a través del Programa PAEP dándome la oportunidad de avanzar en mi carrera académica desde tierra extranjera, lo cual me ha supuesto un aprendizaje extraordinario al haber conocido a profesores y escuelas de pensamiento de las que ni siquiera se tiene noticia en mi tierra. En cuarto lugar, y dentro de la misma UNAM, quiero agradecer a la Dra. Ana M^a. Martínez por haberme ofrecido su asesoramiento cuando yo me encontraba sin asesor obligándome a repensar y reformular mis ideas; al Dr. Mauricio Beuchot por haberme tratado siempre de igual a igual y haber aceptado que discrepa de él, a pesar de coincidir en lo importante que es en la voluntad de superar el cientificismo contemporáneo y el nihilismo reinante a él asociado; al Dr. Mario Magallón por el trato deferente que me dispensó y por haber puesto tanto énfasis en sus clases en los filósofos del exilio que él tuvo como maestros, sin olvidarse nunca de distinguir a españoles de catalanes; al Dr. José M. Araiza por haberme invitado a participar en un congreso sobre Aristóteles con una ponencia que contribuyó al progreso de mi investigación; y al Dr. Jorge A. Reyes por haberme ofrecido también su apoyo intelectual en el tramo final de redacción de esta tesis. En quinto lugar, y regresando ahora a Catalunya, quiero agradecer al Dr. Miguel Candel y a la Dra. Rayda Guzmán por sus cartas de recomendación, y a esta última también por su amistad y el respaldo con que me ha obsequiado siempre desde el primer día que la conocí, el cual ha quedado reflejado igualmente en la presente investigación que ella ha acompañado con su atenta lectura crítica; a la Dra. Susana Violante por su amistad y al Dr. Francesc J. Fortuny (*in memoriam*) por todos los años de formación con él, en el transcurso de los cuales tuve el privilegio de conocer a un verdadero filósofo y no a un simple profesor de Filosofía. En sexto lugar, volviendo de nuevo a México, quiero dar las gracias al Mtro. Luis A. López por haberme permitido comprobar que la amistad tiene poco que ver con la coincidencia teórica en el marco de la academia y sí mucho que ver, en cambio, con la interlocución parresiasca y el incesante filosofar compartido; pero, por encima de todo, quiero aprovechar para dar un caluroso agradecimiento a Olga Yesenia por haber hecho que mi aventura mexicana cobrara pleno sentido incorporándole el elemento del amor y por haber tenido la valentía de casarse con un aprendiz de filósofo. Y, en séptimo o último lugar (*last, but not least*), quiero regresar una vez más a mi país y retroceder en el tiempo para hacer constar un agradecimiento especial *als meus pares* Joaquim y M^a. Magdalena por haberme dado la vida y haber respetado en su momento mi decisión de dedicarme a la actividad filosófica, a pesar de no haber comprendido nunca el que yo escogiera una disciplina de tan poca rentabilidad económica. Tal vez algún día entiendan el sentido de mi elección como *rechazo* de un mundo en el que los valores mercantiles o dinerarios pasan por encima de la vida humana que los creó pisoteándola y banalizándola hasta convertirla en algo indigno de ser vivido; un mundo que todavía no se ha enterado de que la propia rentabilidad económica pasa hoy en día por la defensa de esta vida y por reinventar los valores de *vida*. Quizás este trabajo pueda ayudarles de alguna manera a comprenderlo...

I. Introducción:

La inquietante *perversión* del proyecto ilustrado, y su necesaria *superación* post-moderna

I.1. Crisis económica y *cosificación* social, las mil caras de nuestra actual *barbarie*

El Estado totalitario perfecto es aquel en el cual sus súbditos creen ser libres, sin saber que en realidad son esclavos.
(Platón)

La investigación que presentamos a continuación se inició con un proyecto muy ambicioso que, debido a limitaciones insalvables de tiempo y espacio, nos hemos visto obligados a delimitar. Esperamos poder retomarla en un próximo proyecto de investigación complementario, en vistas al cual este trabajo nos habrá servido como estudio preliminar.

Nuestro proyecto original consistía en presentar a la filosofía contemporánea como un conjunto de herramientas teóricas para la *intervención* política disponibles para cualquier ciudadano de este mundo que las quiera aprovechar, proponiéndonos señalar con ello la vocación *práctica* del pensamiento filosófico contemporáneo y, a la vez, reivindicar la *utilidad* indispensable que éste tiene para la vida de las personas frente al desprestigio al que –desde un desaforado y aplastante cientificismo– se ha venido sometiendo durante las últimas décadas al espíritu humanístico. A este respecto afirma Martha C. Nussbaum que vivimos actualmente una “crisis silenciosa” de nuestro sistema político-económico que va en paralelo a la otra crisis visible del mismo que es manifiesta y notoria por todos, a saber: «una crisis que pasa prácticamente inadvertida, como un cáncer»; «una crisis que, con el tiempo, puede llegar a ser mucho más perjudicial para el futuro de la democracia».¹ Se trata de la crisis de las humanidades o, mejor dicho, de la crisis de nuestro sistema educativo que desplaza y menosprecia sistemáticamente a las disciplinas humanísticas en favor de saberes técnicos encaminados a la productividad y al beneficio económico inmediato. Sin embargo, el cultivo de las humanidades es indispensable para la formación de ciudadanos bien preparados con *capacidad* de pensamiento crítico, y éste a su vez es indispensable para la salud y vitalidad de la democracia. De ahí que sea tan alarmante la situación educativa actual que Nussbaum señala:

Se están produciendo cambios drásticos –nos dice la filósofa norteamericana– en aquello que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes, pero se trata de cambios que aún no se han sometido a un análisis profundo. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos. El futuro de la democracia a escala mundial pende de un hilo.²

¹ NUSSBAUM, M. C.: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita las humanidades*, Madrid, Katz, 2010, pp. 19-20.

² *Idem*, p. 20.

Así pues, la motivación inicial que nos llevó a plantear ese proyecto tan descomunal fue una inquietud o malestar en relación al porvenir de las disciplinas humanísticas y, en especial, de aquellas a las que –utilizando una terminología de Michel Foucault– podríamos denominar “contra-ciencias”, destacando entre ellas para nosotros la Filosofía y la Historia, las cuales –como veremos en el presente trabajo– no se proponen tanto convertir al ser humano en un *objeto* de estudio científico cuanto elaborar un *diagnóstico* del tiempo presente que le permita a este ser humano pensar y actuar “por encima y más allá” de él. Por ello, podemos decir que nuestra preocupación por dichas disciplinas se confundía con una misma inquietud o malestar en relación a nuestro presente histórico; inquietud o malestar que, si bien se trata también de una preocupación personal, creemos que en este caso no es exclusivamente nuestra o de los profesionales de las humanidades sino, por el contrario, compartida y extendida al conjunto de la sociedad, a saber: la perplejidad generalizada hacia nuestro propio tiempo y la necesidad urgente de comprenderlo para comprenderse uno mismo en el marco de nuestra propia historia. En efecto, pensamos que –bajo la aparente desidia de una ciudadanía cada vez más despolitizada y cada vez más alejada de sus gobernantes o representantes políticos– late una creciente y cada vez más firme voluntad del *zoón politikón* que todos llevamos dentro por participar activamente en la *transformación* de un mundo al borde del abismo, un mundo que –creyéndose en permanente progreso y desarrollo– se dirige en verdad hacia el precipicio de su autoextinción. Así, los ciudadanos de las sociedades occidentales vivimos actualmente (y más que nunca) momentos de grave preocupación en torno a la política. Pero no sólo en torno a ella, sino que la situación es para nosotros alarmante en su totalidad, dada la situación de *crisis* global que –por encima de la inadvertida “crisis silenciosa” hace un momento mencionada– experimenta nuestro modelo civilizatorio basado en la racionalidad científico-técnica: crisis *económica* (desempleo y empobrecimiento masivo de la población frente al enriquecimiento desorbitado de unos cuantos), crisis *ecológica* (contaminación a gran escala de todo el planeta y agotamiento de los recursos de energía fósil), crisis *cultural* (falta de sentido y trivialización de la existencia), crisis *social* (individualismo y anonimato de la gente que acarrea inevitablemente el aumento de depresiones y demás enfermedades psiquiátricas) y por supuesto –como decíamos– crisis *política* (burocratización y mercantilización de los partidos políticos y desconexión entre éstos y el conjunto de la población). Crisis *sistémica*, en definitiva, y crisis de la democracia *formal* o *representativa* como sistema político en tanto que expresión de la “voluntad general” ciudadana, quedando reducida su función meramente a la de legitimación de nuestro modelo económico, social y reproductivo. Una legitimación del sistema capitalista, sin embargo, que –como afirma Jürgen Habermas (un autor en relación al cual guardamos muchas reservas)³ se encuentra cada vez en

³ Cfr., HABERMAS, J.: *Dificultades de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.

mayores dificultades. Pues bien, desde nuestro modesto punto de vista, esta situación de *crisis* total que vivimos actualmente es a la que la filosofía contemporánea en su conjunto está tratando de hacer frente desde mediados del siglo XIX, cuando el estallido del inmenso sistema especulativo hegeliano puso fin al proyecto moderno-ilustrado y, con él, a la Modernidad en cuanto tal. Dicho en otras palabras, éste es –a nuestro entender– el punto de partida inevitable de todo filosofar contemporáneo y que las distintas corrientes filosóficas de los siglos XIX y XX han diagnosticado a su manera: el derrumbe del *humanismo* moderno y de la Ilustración europea. En todo caso, éste es el punto de partida que nosotros asumimos al plantearnos nuestro ambicioso proyecto de investigación, y por tanto constituye también la problemática desde la cual hemos elaborado su indagación preliminar, pesquisa inicial que queda plasmada en el presente trabajo.

Merece la pena insistir en este punto en el término “crisis”, que nosotros utilizamos en sentido laxo derivado de la etimología greco-romana (κρίσις, *crisis*) entendida como una coyuntura inestable y peligrosa en cualquier aspecto de una realidad organizada que genera incertidumbre y amerita cambios urgentes para superar dichos peligro e inestabilidad. Los cambios requeridos pueden darse súbita y violentamente (y entonces hablamos de revolución política, social, demográfica, etc.), o bien lenta y progresivamente. En el terreno político, que es el que aquí nos ocupa, la experiencia histórica moderna nos ha demostrado que las revoluciones acarrear siempre contra-revoluciones y no sirven sino para generar muerte y destrucción. O, para decirlo en lenguaje foucaultiano, lo que históricamente aparece como un dispositivo de “resistencia” contra el poder establecido en un momento dado (vg., la *filosofía* marxista de finales del XIX y comienzos del siglo pasado) acaba convirtiéndose en una nueva forma –más atroz, si cabe– de ese mismo poder, es decir, en un nuevo dispositivo de dominación y disciplinarización social (vg., el *marxismo* cosificado en ciencia o incluso en religión de Estado de los países mal llamados “comunistas” o de “socialismo real”).⁴ Por tanto, la situación de crisis sistémica actual no requiere cambios súbitos y violentos sino lentos y progresivos, pero que –a nuestro juicio– no se pueden retrasar más; aun y sabiendo también los riesgos que dichos cambios conllevan, porque éstos tampoco pueden darse sino como actos de *resistencia* al orden vigente, y todos los actos de resistencia contra el poder establecido (vg., los de la *filosofía* psicoanalítica en sus comienzos), por muy lentos y progresivos que sean, tienen siempre –como decíamos– la oportunidad de convertirse en formas insospechadas de ejercer o ponerse al servicio de ese mismo poder contra el cual en un principio querían rebelarse (vg., el *psicoanálisis* institucionalizado de nuestras sociedades capitalistas, convertido en un excelente dispositivo de vigilancia y control de la población).⁵

⁴ Cfr., sobre esto, la obra de LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*, Instituto del Libro, La Habana, 1970.

⁵ Cfr., a este respecto, DELEUZE, G. / GUATTARI, F.: *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.

La etimología china de la palabra “crisis” también nos da la clave para entender la situación actual por la que atraviesa la civilización de Occidente y, por cuanto ésta ha colonizado todo el planeta, la situación por la que atraviesa el mundo entero. En efecto, el término chino original (*wéijī*) está compuesto por dos ideogramas (危机) que significan “peligro” y “oportunidad”, respectivamente. La *crisis* multifacética de nuestro sistema en sus distintas vertientes constituye, por consiguiente, una situación de *peligro* a la que nos enfrentamos hoy todos nosotros y al mismo tiempo una *oportunidad* de cambiar nuestra manera de hacer las cosas; esto es, constituye un riesgo de sucumbir en caso de no saber aprovechar semejante oportunidad de cambio que la situación nos ofrece quedándonos impasibles frente a la “barbarie” institucionalizada del orden mundial vigente. En tanto filósofos, nosotros nos sentimos comprometidos en nuestra labor con esta preocupante situación crítica actual y la necesidad de superarla, resistiendo en la medida de lo posible al poder que desde todas partes nos vigila, controla o manipula con el fin de mantener el *status quo*, y evitando la tentación de ser engullidos, domesticados o cosificados por este mismo poder omnipotente; pues pensamos que la Filosofía, si quiere servir para algo o tener algún tipo de utilidad en el conjunto de una sociedad dada, debe –por medio de esta actividad permanente e infatigable de resistencia– estar al servicio del *dinamismo* vital de las culturas y los individuos que las conforman, lo cual es tanto como decir al servicio del *movimiento* histórico y de la *transformación* social.

Pues bien, desde esta perspectiva y con semejante compromiso, lo que nos habíamos propuesto inicialmente era ni más ni menos que enfrentar y tratar de comprender esa constatación mencionada hace un momento referente al *fracaso estrepitoso del proyecto ilustrado*, y el hundimiento de todos los valores humanistas que dicho fracaso trae consigo. Los fundadores de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno, diagnosticaron magistralmente –partiendo de Marx, Nietzsche y Freud (los tres grandes “maestros de la sospecha”, en expresión de Paul Ricoeur)⁶ este colapso civilizatorio al que nos ha llevado la Ilustración, tratando de responder cómo era posible que el proyecto de emancipación ilustrado hubiera devenido en su contrario, es decir, en la *barbarie* deshumanizadora de nuestro mundo industrializado o –como ellos lo llamaron– nuestro mundo administrado. Éste fue, en efecto, el reto que dichos autores plantearon al pensamiento crítico de la sociedad, a saber: el reto, ni más ni menos, de «comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie». He ahí, por tanto, la paradoja que estos autores quisieron analizar: «la autodestrucción de la Ilustración», o la regresión de la Ilustración en su contrario. Se trataba de encontrar «el germen de aquella regresión

⁶ Cfr. RICOEUR, P.: *Freud, una interpretación de la cultura*, “El conflicto de las interpretaciones”, Siglo XXI, México, 1990, pp. 32.

que hoy se verifica por doquier»; y ello no para entregarse a un nihilismo pesimista y a un abstracto escepticismo (tan cómodos como vanos, por cuanto conducen inevitablemente al conformismo y a la pasividad), sino justamente para “salvar la Ilustración” (*Rettung der Aufklärung*), para rescatarla de su elemento destructivo tomando conciencia de su “dialéctica” y recuperar así la verdad contenida en ella, pues «si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena». ⁷ Ahora bien, lo que nos habíamos propuesto con nuestro trabajo no era solamente repasar el magistral análisis de estos primeros y clarividentes frankfurtianos, sino también a continuación ver el modo como Foucault y el resto de los denominados filósofos post-modernos retoman su diagnóstico (precisamente frente a Habermas, el último miembro del Instituto de Investigación Social o *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, quien creyó poder reconstruir dicho proyecto sin necesidad de superar epocalmente el paradigma cosificador sobre el que se edificaba) para dar una salida al *pensamiento crítico*, recuperando con ello su idiosincrásico carácter vital y transformador.

El proyecto ilustrado fue el gran proyecto de emancipación del hombre, el Proyecto de Emancipación *par excellence*. La emancipación del ser humano era el ideal que la Ilustración del siglo XVIII se propuso como meta: emancipación de la ignorancia, en primer término, pero también de la escasez, de la enfermedad, del vicio y, en suma, de todos los males que históricamente habían sido percibidos como insuperables al ser debidos a la inevitable limitación y finitud del hombre. Sin embargo, ahora se disponía de un instrumento por medio del cual el ser humano podría –según el pensamiento ilustrado– superar todos los límites que la naturaleza le había impuesto hasta ese momento como una fatalidad, un *instrumento* que, a la vez que ridiculizaba la creencia o la fe en los milagros, los hacía completamente innecesarios, esto es: la *Nuova Scienza* nacida durante el Renacimiento de los siglos XV y XVI con la revolución copernicana, en primer lugar, seguida de las revoluciones galileana, cartesiana y finalmente newtoniana. Dicho en otras palabras: la *racionalidad tecno-científica* era, para los pensadores ilustrados, la garante del progreso y de la liberación de todo el género humano.

Pues bien, la constatación a la que aludimos como punto de partida del pensamiento filosófico contemporáneo hace referencia, no sólo a la manifiesta, palpable e incuestionable irrealización de un tal proyecto emancipatorio del género humano, sino al carácter *perverso* de ese mismo proyecto, el cual –lejos de llevar al ser humano a la liberación de todos los males y, con ello, a un estadio de auténtica plenitud, saber, dicha y felicidad– condena inevitablemente a este ser humano a un sinfín de penurias, a la banalización de la existencia y a la ausencia absoluta de libertad, permaneciendo

⁷ HORKHEIMER, M. / ADORNO, TH.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 51-53.

ignorante de las cadenas que lo subyugan y que lo reducen a la degradante condición de *medio* o *instrumento* para un fin ajeno a sí mismo e incluso ajeno a la totalidad del género humano en cuanto tal. Jürgen Habermas caracteriza a este proceso de *enajenación* o *cosificación* humana acarreada por el proceso civilizatorio de la Modernidad como la *colonización* del mundo de la vida por parte del sistema, y cree optimistamente que reformulando el proyecto ilustrado en términos de *racionalidad comunicativa* será posible revertir esta situación.⁸ En cambio, Michel Foucault y sus compañeros de viaje post-moderno consideran que el proyecto ilustrado, junto con su instrumentalizadora y disciplinadora racionalidad, deben ser superados en un nuevo estadio epocal de la historia humana o una nueva *episteme* que abra al ser humano la posibilidad de ejercer su radical capacidad *crítica* y, con ella, su efectiva *libertad*. Nosotros, por nuestra parte, compartimos esta radical voluntad crítica y transformadora de la filosofía francesa contemporánea, frente a la meramente reformista habermasiana. Y así como Ricoeur englobó a aquellos tres grandes maestros hace un momento mencionados (Marx, Nietzsche y Freud, «que aparentemente se excluyen entre sí»)⁹ en una común “escuela de la sospecha” caracterizada por radicalizar la duda cartesiana sobre todo aquello que se aparece en la conciencia convirtiéndola en una duda sobre la autoevidencia de la conciencia misma en tanto que lugar de aparición de toda cosa, así también nosotros queremos englobar a autores tan diferentes entre sí como Foucault, Deleuze y Derrida en una común corriente de pensamiento post-moderno que, enraizada en dicha *sospecha* sobre la conciencia moderna y su racionalidad tecnocientífica, y siguiendo una tradición historicista que se inicia con Hegel (precedido por el viejo Kant), y sigue con Max Weber, la Escuela de Frankfurt, etc., quiere abrir nuevos horizontes para la *vida* humana liberándola de las cadenas con las que ella misma se subyuga a sí misma y se tiende a reificar. Sin embargo, y siguiendo la recomendación que el brillante hermeneuta francés nos hacía en relación a aquellas tres filosofías decimonónicas (en verdad, intempestivas) de la sospecha, no queremos ni podemos quedarnos únicamente en la parte negativa o destructora de las distintas filosofías post-modernas francesas, sino que debemos atender también a su parte positiva o constructora.¹⁰ Pues bien, esto es precisamente aquello que con el presente trabajo nos habíamos propuesto hacer al reivindicar la *crítica* vitalista, arqueo-genealógica y des(cons)tructiva que, a partir de aquellos maestros de la sospecha, ha llevado a cabo la filosofía contemporánea de la cosificadora racionalidad moderna que sirvió de base al perverso y fracasado proyecto de la Ilustración. No obstante, por las razones de espacio y tiempo ya señaladas, hemos debido poner coto a nuestras ambiciones y centrarnos por ahora en la parte negativa o destructora de la racionalidad moderna llevada a cabo por estos pensadores, dejando pendiente de desarrollar en otro trabajo

⁸ Cfr., HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa* (2 Vol.), Taurus, Buenos Aires, 1989.

⁹ RICOEUR, P.: *Op. cit.*, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 33 y ss.

futuro la parte positiva o constructora de sus filosofías. En este sentido, el presente estudio puede ser considerado como una investigación indispensable de carácter protocolar.

II.2. Filosofía y conciencia histórica: crítica filosófica, autoconocimiento histórico y transformación social

Los filósofos no han tratado hasta ahora sino de comprender el mundo; de lo que se trata, sin embargo, es de transformarlo.
(K. Marx)

En el texto “¿Qué es la crítica?”,¹¹ hace Michel Foucault un análisis histórico de lo que él denomina la “actitud crítica”, una actitud que él aborda como la virtud específica de la civilización moderna. En efecto, leemos desde el comienzo:

Entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan el nombre de crítica, me parece que ha habido en el Occidente moderno (fechado toscamente, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la cultura, una relación también con los otros, que podríamos llamar la actitud crítica.¹²

Según Foucault, dicha actitud nació como contrapartida de la actividad pastoral llevada a cabo por la Iglesia cristiana, la cual desarrolló para dicha labor una idea «singular y completamente extraña a la cultura antigua», a saber: la idea de que «cada individuo, cualquiera fuese su edad o su *status*, a lo largo de su vida y en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar», esto es, «ser dirigido hacia su salvación (*salut*) por alguien a quien estuviese unido mediante una relación global, pero al mismo tiempo meticulosa, detallada y obediente». Sin embargo, fue a partir del siglo XV y antes de La Reforma –según Foucault– cuando podemos decir que hubo «una verdadera explosión del arte de gobernar los hombres», explosión que el autor entiende en dos sentidos: Primero, «como un alejamiento de su original núcleo religioso; digamos, como laicización, expansión hacia la sociedad civil de este tema del arte de gobernar los hombres y de los métodos para hacerlo». Segundo, «como una diseminación de este arte de gobernar en dominios variados tales como gobernar los niños, los pobres y los mendigos, una familia, una casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, su propio cuerpo, su propio espíritu». Así pues, “¿cómo gobernar?” fue para Foucault «una de las preguntas fundamentales entre todo lo acontecido en el siglo XV o en el siglo XVI. Pregunta fundamental cuya respuesta fue la multiplicación de todas las artes de gobernar –arte pedagógico, arte político, arte económico– y de todas las instituciones de gobierno, en el amplio sentido que la palabra gobierno tenía en esa época». Pues bien, dice Foucault: «Esta “gubernamentalización” (*gouvernementalisation*), que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI», tuvo como contrapartida

¹¹ Título correspondiente a una conferencia pronunciada por Foucault en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía y que ésta agregó a efectos de su publicación en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o. Année, No. 2, Avril-Juin 1990, pp. 35-63.

¹² FOUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “¿Qué es la crítica?” (Crítica y *Aufklärung*)”, Tecnos, Madrid, 2003, p. 4.

indisociable «la cuestión relativa a la pregunta “¿cómo no ser gobernado?”». Por ello, si le otorgamos la amplitud e inserción histórica que –según Foucault– le corresponde a ese movimiento de gubernamentalización, tanto de la sociedad como de los individuos, habría que colocar del lado de esta última pregunta lo que hemos llamado la actitud crítica. En efecto:

Frente y como contraparte de las artes de gobernar, o más bien como compañera y adversaria a la vez, como manera de dudar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a esas formas de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que nació en Europa en ese momento, una suerte de forma cultural general, actitud moral y política a la vez, manera de pensar, etc., que simplemente llamaría el arte de no ser gobernado o, incluso, el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio.

Y ésta es, entonces, la primera caracterización general de la *crítica* en el sentido moderno del término que da Foucault: «El arte de no ser gobernado de una cierta manera».¹³ Esta primera definición o caracterización de la actitud crítica moderna, que pudiera parecer a simple vista un tanto vaga, general o borrosa, le permite a Foucault resaltar algunos puntos de anclaje históricos de la misma, que básicamente son los tres siguientes: 1º) En tanto que rechazo, recusación o limitación del magisterio Eclesiástico la crítica era equivalente a la crítica bíblica y, en ese sentido, a la cuestión por la verdad de la Escritura. 2º) En tanto que oposición a las leyes injustas invocadas por el soberano, la crítica era también la crítica jurídica de los derechos naturales, universales e imprescriptibles a los que todo gobierno, cualquiera que fuera –monarca, magistrado, educador, padre de familia– debería someterse. Y 3º) En tanto que negación de una verdad establecida por el simple hecho de que una autoridad diga que sea verdad, la crítica es por último no aceptar ninguna verdad a menos que uno mismo considere como buenas las razones esgrimidas para que sea aceptada, colocando en este caso su punto de anclaje en el problema de la certidumbre frente a la autoridad. Cada uno de estos tres puntos de anclaje históricos hacen referencia a la Biblia, al Derecho y a la Ciencia, respectivamente; y en todos ellos «el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el *poder*, la *verdad* y el *sujeto*, uno a otro, o cada uno a los otros dos». En suma: «Si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad», entonces la crítica es a la inversa «el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad». Dicho de otra manera, la crítica será «el arte de la inservidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva». Y así, «la crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar, con una palabra, la *política de la verdad*».¹⁴

¹³ *Ibid.*, pp. 5-8.

¹⁴ *Idem*, pp. 10-11. El subrayado es nuestro.

Pues bien, dicha definición de la crítica –como indica el propio Foucault– coincide con aquella que daba Kant de la *Aufklärung* en su famoso texto de 1784 sobre “¿Qué es la Ilustración?”, definiéndola en relación con un cierto estado de tutela (minoría de edad) en el cual se habría mantenido a sí misma de forma autoritaria la propia humanidad, y al caracterizar dicho estado de tutela autoritaria-voluntaria como una cierta incapacidad en la que se tendría a la humanidad, incapacidad de servirse (cada quien) de su propio entendimiento sin la dirección de otro (empleando para ello el término *leiten* (conducir, guiar, gobernar) «que tiene un sentido religioso históricamente bien definido»), y definiendo esta incapacidad «mediante una cierta correlación entre, por una parte, una autoridad (o exceso de autoridad) que se ejerce y que mantiene a la humanidad en ese estado de minoría y, por otra parte, algo que él llama falta de decisión y de coraje». No es casual en fin –dice Foucault– el que, «en este texto sobre la *Aufklärung*, Kant señale como ejemplos del mantenimiento de la humanidad en estado de minoría –y, en consecuencia, como ejemplos de puntos sobre los que la *Aufklärung* debe levantar ese estado de minoría y hacer mayores de algún modo a los hombres– precisamente la religión, el derecho y el conocimiento». En resumidas cuentas, la “Ilustración” caracterizada por Kant es esa actitud crítica a la que nos hemos referido y en la que se juega la autonomía del individuo o, lo que es lo mismo, su libertad. Para Foucault, dicha actitud crítica, entendida como virtud y como *éthos*, está plenamente vigente hoy en día. Dicha actitud es, en suma, ese «coraje verdadero de saber» (*Sapere aude!*).¹⁵ Ahora bien, mientras que Kant lo entendió como análisis trascendental del conocimiento y el valor de reconocer sus límites, hoy en cambio –a juicio de Foucault– deberíamos entenderlo como análisis arqueológico y genealógico de las limitaciones históricas de nuestro modo contingente de ser sujetos con el fin de transformarlas o superarlas en nuevas *prácticas de subjetividad*. Dichas limitaciones vienen impuestas por la propia razón que nos guiaba en nuestra actividad crítica, y ella es por tanto aquello que ahora debemos someter a consideración: «¿De qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?». ¹⁶ He aquí la nueva pregunta crítica que está en pie desde el siglo XIX, y que el trabajo histórico-filosófico foucaultiano asume con un redoblamiento o radicalización de la actitud crítica moderna por la que se pone bajo *sospecha* incluso la misma racionalidad “ilustrada” que estaba supuestamente en la base de toda posible emancipación humana y, con ello, el proyecto mismo de la Ilustración.

Teniendo en cuenta el panorama esbozado, la investigación que presentamos en las siguientes páginas se desarrollará siguiendo particularmente las preocupaciones de dos grandes áreas temáticas del saber filosófico: la política y la historia. Por una parte, este trabajo implica en efecto una

¹⁵ *Id.*, p. 11-14.

¹⁶ *Id.*, p. 15.

dilucidación acerca del modo como se produce el *devenir* histórico del ser humano, así como acerca del modo en que éste –en tanto que *sujeto* histórico– puede *interpretar* su propio devenir. Y, por otra parte, implica una dilucidación sobre la naturaleza de la *praxis* política, así como sobre la relación que esa *praxis* mantiene con la actividad filosófica. Por ello podemos decir que nuestra investigación se inscribe a la vez dentro de los temas clásicos de la *filosofía política* y de la *filosofía de la historia*, aunque –como dice el mismo Foucault de su propia práctica histórico-filosófica– no tenga en realidad nada que ver con ésta y, al mismo tiempo, parezca reducir la política a la ética.

En efecto, por lo que se refiere al primer componente o interés temático de nuestra investigación, la historia, pensamos con Foucault que la actitud crítica, la *crítica filosófica* de nuestro tiempo, conlleva hoy en día el compromiso con una cierta *práctica* que podríamos llamar *histórico-filosófica*, la cual «no tiene nada que ver ni con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía». Una cierta práctica histórico-filosófica quiere decir que

el dominio de experiencia al que se refiere ese trabajo filosófico no excluye de la reflexión ningún otro dominio de experiencia. No se trata allí de la experiencia interior ni de las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco de un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo, preparados por los historiadores y retomados, de manera elaborada, como hechos dados. De hecho, se trata, en esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de fabricar, como por ficción, la historia que estaría atravesada por la pregunta sobre las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a esos discursos. Es ésta una práctica en la que se nota un desplazamiento desde los objetos históricos, habituales y familiares para los historiadores, hacia el problema del sujeto y de la verdad del que no se ocupan los historiadores.

Las protestas que frente a esa práctica histórico-filosófica foucaultiana esgrimen tanto los filósofos como los historiadores indican –según el pensador francés (quien se autoproclamaba provocadoramente “filósofo” frente al gremio de los historiadores e “historiador” frente al gremio de los filósofos)–, «al menos negativamente, que estamos en el camino adecuado, es decir, que a través de los contenidos históricos que elaboramos y a los que estamos ligados, porque son verdaderos o porque valen como verdaderos, planteamos la cuestión: ¿Qué es lo que, entonces, soy yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de verdades en particular?»¹⁷

Y en cuanto al segundo elemento o área temática del presente trabajo, la política, queremos hacer notar (siguiendo especialmente al que de manera un tanto equívoca se ha denominado “último Foucault”, el cual remite toda su labor intelectual explícitamente al mundo antiguo) la íntima relación que existe entre *ética* y *política*, pero a la vez el carácter meramente aparente de la reducción que hace el pensador francés de ésta a aquélla. Ello es así –afirma Foucault– porque, en tanto que la ética era comprendida por los griegos como una *práctica de libertad*, y en tanto que «la

¹⁷ *Id.*, pp. 21-22.

libertad significa para los griegos la no esclavitud –que es no obstante una definición de libertad bastante distinta de la nuestra–, el problema es ya enteramente político. Y es político en la medida que la no-esclavitud es, a los ojos de los otros, una condición: un esclavo no tiene ética». De este modo, podemos concluir con Foucault que la ética o «la libertad es, por tanto, en sí misma política».¹⁸ Es decir, la *praxis* ética demanda una confrontación continua con el *poder* para poder llevarse a cabo, concretamente una oposición o resistencia a toda forma de tiranía, o sea, al poder cosificado en la forma de *dominación* política.

De acuerdo con esto, la pregunta inicial que nos hicimos al plantearnos nuestra investigación fue la siguiente: ¿Después de 2500 años de pensamiento filosófico, y en un mundo completamente globalizado, burocratizado y tecnificado en donde las viejas aspiraciones de la racionalidad humana (verdad, justicia, belleza) parecen haber caído en saco roto como ilusorias quimeras imposibles de alcanzar, podemos aspirar todavía los filósofos de hoy a intervenir políticamente de alguna manera en nuestra sociedad con la finalidad, no únicamente de *criticarla*, sino también de *transformarla*? El concepto de *transformación* social puede parecer un tanto anacrónico en esta pregunta, si lo entendemos en el sentido marxista (que no marxiano) de *revolución* social, por cuanto el marxismo (que no Marx) pretendía “transformar” revolucionariamente la sociedad por medio de la aplicación mecánica de una doctrina cosificada, sin precisar para ello la transformación de los individuos, sino únicamente su *sujeción* a los dictados del partido. Lejos de esto, en esta interrogación nuestra entendíamos el mentado concepto (siguiendo a Foucault, creemos que fiel en este punto a Marx en la medida que éste concibió su *materialismo histórico* como una filosofía *viva* que pretendía generar un cambio en la mentalidad y en las prácticas correspondientes de los sujetos históricos), entendíamos dicho término –decimos– en el sentido que tenía la *práctica filosófica* antigua, en tanto que ésta iba dirigida a una *transformación* necesaria de nosotros mismos en la búsqueda permanente de una nueva forma de pensar y de actuar, es decir, una nueva forma de ver o contemplar el mundo y de vivir en él, en suma, una nueva forma de vida que en ningún caso podía desligarse del ámbito político. Por eso es que se preguntaba Foucault en esta última etapa de su obra y de su vida:

¿Qué valor tendría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta dónde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que esos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con

¹⁸ FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, Paidós, Barcelona, 1999, p. 399.

fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. *El "ensayo" –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines comunicativos– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos es todavía hoy lo que fue, es decir una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento.*¹⁹

Nótese la referencia velada a Habermas y su racionalidad comunicativa por medio de la cual –según hemos dicho– cree éste posible reconducir el proyecto moderno-ilustrado sin cambio epocal y sin transformación histórica alguna. La crítica del pensamiento filosófico sobre sí mismo desaparece, en efecto, en este proyecto habermasiano al reducir la *praxis* filosófica a una interlocución dialógica dirigida a consensuar los mismos valores modernos de una racionalidad tecno-científica que la radical crítica foucaultiana quiere transvalorar. Como hemos venido diciendo en las páginas anteriores –y de nuevo lo queremos resaltar aquí–, esta *voluntad transvaloradora* (esta *voluntad crítica y transformadora* de uno mismo y del mundo entorno) es justamente el punto de partida de nuestro trabajo. Y creemos que esta voluntad no solamente está presente en el “último Foucault” (con quien nosotros especialmente nos reflejamos), sino que es precisamente lo que caracteriza toda su trayectoria intelectual, que es una trayectoria de permanente e infatigable actividad crítica hacia sí mismo. Pero no es ésta ni mucho menos una voluntad exclusiva de Michel Foucault, sino que es justamente la voluntad que –a nuestro juicio– comparte este indomable pensador nacido en Poitiers con el resto de filósofos post-modernos como Deleuze o Derrida, los cuales (a *diferencia* de y en *oposición* a aquellos filósofos modernos que pretendían alcanzar desde su subjetividad autotransparente y soberana un conocimiento verdadero y eterno sobre sí mismo y el mundo, para poner a continuación dicho conocimiento al servicio de un “progreso” social y humano medido en términos de creciente tecnificación) quieren recuperar el ideal antiguo del pensamiento filosófico como una actividad o un trabajo sobre uno mismo (una *ascesis*), concibiendo la propia subjetividad como una “obra de arte” que uno mismo construye con los materiales históricos que va encontrando a su paso y que nunca deja de modelar o de (des)construir. Una radical voluntad auto-crítica y auto-transformadora, por tanto, que (re)nace con el derrumbe del sistema hegeliano y que es todo lo opuesto a un *nihilismo* pesimista o un negativismo desesperanzado que querría acabar con todo lo que le pasa por delante y no dejar nada en pie bajo sus pies. Una voluntad de auto-superación vital, en suma, que se manifiesta por primera vez con todo su esplendor en un filósofo tan genial como Friedrich Nietzsche, quien tuvo perfecta consciencia del momento de ruptura histórica que su pensamiento iba a representar para la filosofía occidental al afirmar de sí mismo:

Yo contradigo como jamás se ha contradicho, y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un alegre mensajero como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas.²⁰

¹⁹ FOUCAULT, M: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2003, p. 12. El subrayado es nuestro.

²⁰ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, “Por qué soy un destino”, §1, Alianza, Madrid, 1996.

Es por eso que nosotros nos atrevimos a fechar en ese momento histórico de tránsito y de voluntad crítico-transformadora de la segunda mitad del siglo XIX (aunque la misma estaba ya presente en el propio Hegel e incluso en los escritos sobre la historia del viejo Kant, quienes representan la última etapa de la época moderna y el ansia por superar todas sus contradicciones internas), osamos situar en ese momento convulso de nuestra historia el final de la Modernidad filosófica y la ruptura hacia nuestra actual (y esperamos que futura) Post-Modernidad. Y ello no lo hacemos de manera arbitraria, sino en base precisamente a los estudios histórico-filosóficos de todos estos autores contemporáneos que hemos ido mencionando, teniendo una especial relevancia para nosotros los que con una extrema meticulosidad ha desarrollado Michel Foucault.

Como sabían muy bien los antiguos filósofos griegos, la razón de ser de la Filosofía no es meramente teórica o especulativa, sino eminentemente terrenal y práctica. Aunque, paradójicamente, no es posible alcanzar la finalidad práctica de la Filosofía –la εὐδαιμονία o felicidad o vida buena– sin remontarse por los enredados y complejos entresijos de la especulación teórica. Ambas dimensiones de la actividad filosófica –θεωρία y πράξις– están pues completamente ligadas, y sólo modernamente se estableció una falsa contraposición conceptual entre las mismas. Gracias al trabajo histórico-filosófico que nos propone Foucault se nos aparecen precisamente de algún modo, «en vivo y en la superficie de las transformaciones visibles, las relaciones entre poder, verdad y sujeto»²¹ que están a la base de esta moderna y falsa contraposición mencionada. Aunque la misma tiene que ver con la cristianización de la Filosofía durante el decadente Imperio Romano, y la subsiguiente esclavización del pensamiento filosófico por parte de la Teología en el transcurso de la mal llamada Edad Media (en dicho proceso, en efecto, la Filosofía pierde su carácter eminentemente pragmático para convertirse en un saber puramente teórico y especulativo al servicio del conocimiento superior teológico, convirtiéndose en *ancilla theologiae* y relegándose la parte práctica de trabajo sobre uno mismo que caracterizaba a la filosofía antigua –lo que Foucault denomina *ascesis* del yo– al ámbito de la moral cristiana y el poder pastoral de la Iglesia), Foucault situará dicha histórica separación y contraposición entre *theoria* y *praxis* en lo que él caracteriza como “momento cartesiano”.

En efecto, en un maravilloso y memorable pasaje de uno de sus últimos cursos académicos en el *Collège de France* dedicado a la *Hermenéutica del sujeto*, donde se caracteriza a la *theoria* o “filosofía” como aquella «forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra», Foucault caracteriza por otro lado a la *praxis* filosófica

²¹ FOUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, ed.cit., p. 23.

con lo que él denomina “espiritualidad”, y que no es otra cosa sino «la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad», es decir, «al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etc., que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad». Pues bien, en el mundo antiguo –según Foucault– se daba una íntima conexión, imbricación o interrelación entre *filosofía* y *espiritualidad*, lo cual entrañaba la siguiente consecuencia: que, desde ese punto de vista, no podía haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto. Esto es, la verdad sólo era dada al sujeto a un precio que ponía en juego al ser mismo de éste. Esta conversión o transformación del sujeto podía lograrse, bien con un «movimiento del *eros* (amor)» por medio del cual la verdad llegaba al sujeto y lo iluminaba, o bien mediante «un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la ascesis (*askesis*)». Estos eran, por tanto, los dos caminos o «las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitan al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad». Ahora bien, cuando el sujeto podía por fin tener acceso a ésta, la verdad producía a su vez unos efectos que Foucault denomina “de contragolpe” de la verdad sobre el sujeto. Eso significa que «para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura». O, dicho en otras palabras, «para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto». Entonces –como decíamos–, la tesis de Foucault es que «durante todo el período que llamamos Antigüedad, y según modalidades que fueron muy diferentes» (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etc., y más adelante también en el mundo romano), «la cuestión filosófica del “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), esas dos cuestiones, esos dos temas, nunca se separaron». Por el contrario, dando un salto de varios siglos, podemos decir –a juicio de Foucault– que se entró en la edad moderna (o sea, que la historia de la verdad entró en su período moderno) «el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener

acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento». Y a ese momento histórico es el que Foucault denomina el “momento cartesiano”, «sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que él fue precisamente su inventor y el primero en hacer esto», pero siendo su filosofía la más emblemática y representativa de esta forma moderna de pensar según la cual, «sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad y puede tener acceso a ella». Eso no quiere decir –puntualiza Foucault– que la verdad se obtenga sin condiciones, pero esas condiciones son ahora de dos órdenes, y ninguno de ellos tiene que ver con la espiritualidad. Por una parte, están las «condiciones internas del acto de conocimiento y de las reglas que debe respetar para tener acceso a la verdad: condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer». Por otra parte, están las condiciones externas al acto de conocimiento. «Son condiciones como: “Para conocer la verdad no hay que ser loco” (importancia de ese momento en Descartes). Condiciones culturales también: para tener acceso a la verdad es preciso haber estudiado, tener una formación, inscribirse dentro de cierto consenso científico. Asimismo, condiciones morales: para conocer la verdad hay que hacer esfuerzos, no hay que intentar engañar a la gente, es preciso que los intereses económicos o de carrera o *status* se combinen de una manera completamente aceptable con las normas de la investigación desinteresada, etc.». Pero todas éstas en efecto son condiciones que, ya por intrínsecas al conocimiento, ya por extrínsecas al acto mismo del conocer, «no conciernen al sujeto en su ser: sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal». En suma, «a partir de ese momento (es decir, a partir del momento en que puede decirse: “Tal como es el sujeto es, de todas maneras, capaz de verdad”, con dos reservas, la de las condiciones intrínsecas al conocimiento y la de las condiciones extrínsecas al individuo), desde el momento que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad», entramos –reitera Foucault– «en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad». Con la siguiente consecuencia: «que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento». El ámbito de la espiritualidad, es decir, «el aspecto de la iluminación, el aspecto del cumplimiento, el momento de la transfiguración del sujeto por el “efecto de contragolpe” de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece, atraviesa, transfigura su ser, todo eso ya no puede existir. Ya no puede pensarse que el acceso a la verdad va a consumar en el sujeto, como un coronamiento o una recompensa, el trabajo o el sacrificio, el precio pagado para llegar a ella. El conocimiento se abrirá

simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia». En resumen –concluye Foucault–:

Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarle y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo.²²

Ahora bien, del mismo modo que en la Antigüedad clásica –según esta descripción de Foucault–, creemos que (y eso es algo que hemos querido mostrar con el presente trabajo aunque sólo hayamos podido hacerlo negativamente y sin explicitarlo, por todas las limitaciones ya comentadas) tampoco en la Post-Modernidad –nuestra actual época filosófica, que intenta justamente superar las escisiones o falsas oposiciones conceptuales de la mentalidad mecanicista moderna– esta mencionada contraposición entre *theoria* y *praxis* (o sea, entre filosofía y espiritualidad, entre conocimiento y acción, etc.) no existe, pues lo característico de la filosofía contemporánea es el hecho de haber recuperado ese *pragmatismo* esencial a la antigua civilización greco-latina por el cual el *conocimiento* de uno mismo expresado por la célebre máxima délfica del “conócete a ti mismo” o γνῶθι σεαυτόν (*nosce te ipsum* en latín) es indisociable de la *transformación* de uno mismo implicada por la no tan célebre o menos conocida máxima del “ocúpate de ti mismo” o ἐπίμελεια ἑαυτοῦ (que los latinos tradujeron por *cura sui*). Tal y como acabamos de ver, en el mundo antiguo –nos dice Foucault– estas dos expresiones (que emergieron en el campo filosófico por medio de la figura de Sócrates) se utilizaban con un estrecho vínculo entre sí; un vínculo que entrando al mundo moderno se fue desvaneciendo hasta perderse completamente, siendo sólo el “conócete a ti mismo” el único que sobrevivió a esta histórica desvinculación. Hemos dicho que a ese momento histórico de pérdida del *cuidado de sí* en detrimento del *conocimiento de sí* lo denomina Foucault “momento cartesiano”, y es aquel momento en el que la Filosofía, queriéndose emancipar de las férreas cadenas de la Teología medieval, acaba siendo prisionera de otras cadenas todavía más asfixiantes que aquéllas, esto es, las cadenas de la *Nuova Scienza* o, lo que es lo mismo, del conocimiento positivo inaugurado y consolidado con la Modernidad. La consecuencia de ese nefasto (aunque tal vez necesario e inevitable) momento histórico de cosificación de la subjetividad humana fue que *filosofía* y *espiritualidad*, que hasta entonces se habían mantenido unidas, se separaron de tal manera que la última quedó cautiva en manos de un poder pastoral eclesiástico que más tarde –con la laicización moderna– será reintegrado a las prácticas institucionales de tipo educativo, médico o psicológico, o bien relegada al ámbito de la mística y los saberes pseudo-científicos (o sea, lo que hoy llamaríamos ascetismo monástico para las personas verdaderamente religiosas y, para el vulgo, las proclamas baratas de la *new age*); mientras que la primera pasó de ser

²² FOUCAULT, M.: *Hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2002, pp. 33-34.

identificada con un saber propedéutico al servicio del conocimiento superior teológico a convertirse –con el proceso moderno de secularización– en una mera epistemología o método abstracto puramente intelectual de conocimiento al servicio de la ciencia empírica que ya poco o nada tuvo que ver con la vida cotidiana del ser humano. Teniendo en cuenta esto, nosotros entendemos la filosofía francesa post-moderna como el intento más logrado por parte de la filosofía contemporánea (después de Kant, Hegel y Nietzsche) de rescatar de forma renovada esa espiritualidad antigua que se perdió en Occidente (primero con la institucionalización del cristianismo y después, especialmente, con el nacimiento y auge de la ciencia moderna) a pesar de que la misma nació de manera inseparable y simultánea con nuestra característica forma de pensar racional o conceptual. Entendiendo por “espiritualidad” lo que Foucault denomina aquí “cultivo de sí”, es decir, un arte de la existencia o *τέχνη τοῦ βίου* que se desarrolla bajo el principio de que hay que “cuidar de uno mismo”, “aplicarse a uno mismo” u “ocuparse de uno mismo” (*heautou epimeleisthai*). Para decirlo de otro modo –citando al filósofo francés en unas palabras que usará posteriormente para reiterar lo mismo–, entiendo por “espiritualidad” un arte de vivir bajo el signo de la “inquietud de sí” (*souci de soi*), o sea, un arte de vivir que se expresa en las diversas formas por las que «se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse», en suma, «de construir la propia salvación».²³

Hablar de “espiritualidad” en la actualidad es ciertamente algo controvertido y tal vez anacrónico, dadas las connotaciones dualistas cristianas del término “espíritu” que no existían en el mundo antiguo y que hoy en día han quedado también superadas; pero al mismo tiempo hay que reconocer la dificultad de encontrar una terminología adecuada para referirse a aquello que se pretende designar con el uso de este término. También el historiador francés de la filosofía Pierre Hadot se encontró con el mismo problema en los estudios que, de forma simultánea y paralela a Michel Foucault, realizó de la filosofía del mundo antiguo. Por ejemplo, en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* este autor justificó el uso de semejante terminología diciendo que esos ejercicios propios de la Antigüedad que él se había propuesto estudiar eran de tal carácter que comprometían a la totalidad de la persona humana, lo cual es tanto como decir que: constituían «un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital»; formaban parte integral de una nueva comprensión del mundo; exigían la transformación, la metamorfosis de uno mismo; en suma, eran «una práctica destinada a operar un cambio radical en el ser».²⁴ Cualquier otro término alternativo al de “ejercicios espirituales” (“ejercicios del pensamiento”, “ejercicios morales”, “ejercicios

²³ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 2001, p. 41.

²⁴ HADOT, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 23-24.

éticos”, “ejercicios existenciales”, etc.) traía problemas mayores de los que resolvían, porque no permitían expresar lo que él pretendía y que no era otra cosa sino el carácter *global* de la experiencia filosófica, esto es, el hecho de no ser una experiencia meramente intelectual o teórica del individuo, sino de su totalidad psico-física. El uso que hacen Foucault y Hadot del término “espiritual” o “espiritualidad” es muy similar, y aunque es cierto que también hay discrepancias o divergencias entre ellos, no entraremos en las siguientes páginas a estudiar dicha polémica. De hecho, no entraremos a estudiar nada de esto porque es precisamente lo que ha quedado excluido de nuestro trabajo, pero no podíamos dejar de mencionarlo para indicar cuál es la dimensión positiva de la filosofía post-moderna contemporánea a la que hacíamos referencia anteriormente y a la que con nuestro proyecto de investigación original nos habíamos propuesto llegar, aunque en este trabajo inicial que presentamos aquí haya quedado únicamente como su trasfondo.

Theoria y praxis como momentos indispensables e indisolubles del saber filosófico en su momento inaugural, y que la filosofía contemporánea trata de recuperar: he aquí el *quid* de la cuestión. Saber filosófico nacido en, desde y para la *vida*: ésa fue la gran aportación de Sócrates en dicho acto fundacional del pensamiento racional occidental, como de forma magistral explica Foucault a lo largo del mencionado curso. Ahora bien, en el desempeño de su actividad teórico-práctica al servicio de la vida el filósofo resulta ser siempre una molestia para aquellos que prefieren descuidar tanto el cuidado de sí mismos como el conocimiento de sí que ese cuidado conlleva. Por eso explica Foucault que, en esa actividad consistente en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, Sócrates desempeña con respecto a sus conciudadanos «el papel de quien despierta». Es decir, Sócrates es como un tábano, «ese insecto que persigue a los animales, los pica y los hace correr y agitarse». Por consiguiente –nos dice el filósofo-historiador francés–, «la inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida».²⁵ Y de esta manera es como vemos que la “inquietud de sí” desarrollada en el mundo antiguo como marco de sentido y aplicación del pensamiento filosófico no solamente confería un carácter eminentemente *ético* o *práctico* a este tipo de pensamiento conceptual, abstracto o teórico, sino también –clarísimo con el juicio y condena a muerte de Sócrates– un carácter *político*.

Para Aristóteles, la *polis* es la comunidad soberana o más perfecta de todas porque ella es la que tiende o persigue el bien soberano y más perfecto de todos, el *téλος* por excelencia, es decir, la *eudaimonía* o felicidad del conjunto de sus ciudadanos. El hombre político, el verdadero hombre de

²⁵ FOUCAULT, M.: *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 23-24.

Estado, no es por tanto aquel que persigue los honores o busca favores y ventajas por medio de su actividad pública, sino justo todo lo contrario, es el hombre *phronético* que ha aprendido a cuidar de sí o gobernarse a sí mismo y que, gracias a ello, es capaz de cuidar o gobernar a sus conciudadanos para ayudarles a realizarse como personas y lograr su propia felicidad. Desde esta perspectiva –como bien observa Foucault– el cuidado de sí aparece como una condición ética e incluso ontológica para la constitución del buen gobernante. «Constituirse como sujeto que gobierna implica haberse constituido como sujeto que tiene cuidado de sí.»²⁶

Hay por tanto –como lo decíamos antes– una imbricación fundamental entre ética (es decir, el cuidado o gobierno de sí mismo) y política (o sea, el cuidado o gobierno de los otros). Para los griegos el cuidado de sí no es ético por el hecho de que al mismo tiempo es también o conlleva un cuidado de los otros. «El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros», en la medida en que «es también una manera de ocuparse de los otros». Y en esta medida, el cuidado de sí es también político. En efecto, «para un hombre libre que se comporta como debe ser es importante saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa», y el cuidado de sí debe por consiguiente permitirle desarrollar el arte del buen gobierno, tanto en ese nivel doméstico como también en el nivel político, haciéndole capaz de ejercer alguna magistratura en el seno de la *polis* u ocupar algún cargo de poder. Así pues, «el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí».²⁷

En términos aristotélicos, podríamos decir que la función del filósofo, frente a un sistema corrupto y decadente como el nuestro, sería ocuparse de uno mismo para llegar a ser hombres y mujeres prudentes, ayudando en el camino a los otros a ocuparse a su vez de sí mismos para que por su cuenta desarrollen también esta virtud práctico-poiética soberana que es la *φρόνησις* o prudencia y con ella, si no alcanzan la felicidad propia del hombre contemplativo o teórico, sí alcancen por lo menos la que es propia del buen ciudadano, es decir, de aquel que sabe cuidarse (o gobernarse) a sí mismo para poder al mismo tiempo cuidar (o gobernar) a los otros. En términos post-modernos, y más precisamente foucaultianos, diremos que la función del filósofo es cuidar de uno mismo por medio de la *crítica* histórico-filosófica para des-sujetar su propia subjetividad y llegar a ser el arquitecto o escultor de sí mismo, ayudando con ello a los otros a dejar de ser también sujetos no-sujetados (a los instintos, a las pasiones, a los prejuicios, a los dispositivos de poder y las prácticas discursivas ligadas a ellos conformadoras de verdad, en suma, a las relaciones históricas de saber-poder-verdad que nos inundan por todas partes invadiendo, constituyendo y disciplinando nuestra propia intimidad), es decir, sujetos no-sujetados artistas y gobernantes de sí mismos o escultores de

²⁶ FOUCAULT, M.: “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en *op. cit.*, pp. 406-407.

²⁷ *Idem*, pp. 399-400.

su propia *subjetividad*. En ambos casos se trata de llegar a ser personas libres, felices y virtuosas, también más osadas, en la medida que eso esté a nuestro alcance; siendo la libertad, felicidad o virtud, justamente, la osadía de saberse en movimiento permanente, es decir, en un vital *pensar-actuar* intempestivo que nos permita ir más allá de las limitaciones impuestas por nuestro propio tiempo con las cuales nos tendemos a cosificar. En fin, Foucault compara, esta concepción ética del sujeto antiguo con la concepción iusnaturalista del sujeto político moderno (desde Rousseau y Hobbes, por lo menos), que es pensado «esencialmente como sujeto de derecho, ya sea en términos naturalistas, o bien en los términos del derecho positivo»; y al comparar a ambas llega a la conclusión de que «toda esta problemática del cuidado de sí podría ser el corazón de un nuevo pensamiento de lo político, de una política diferente a la que hoy consideramos como tal». ²⁸ O sea –piensa Foucault–, podría ser el corazón de una nueva filosofía política cuya función *crítica* dimanaría, «hasta cierto punto, del imperativo socrático: “Ocúpate de ti mismo”, es decir: “Fúndate en libertad, mediante el dominio de ti”». ²⁹

Como es sabido, Foucault desarrolla sus estudios sobre esa cultura del “cultivo de sí” en la Antigüedad a partir de la *problematización* de la sexualidad que en ese contexto hicieron los antiguos. Nosotros, por nuestra parte, partimos del supuesto de que el *cuidado de sí* no tiene por qué ir ligado a ese único ámbito de la sexualidad humana con exclusión de cualquier otro, y creemos que eso era también lo que pensaba Foucault, quien –al comienzo del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*– afirmó la necesidad de «hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí», de tal modo que «el estudio de la problematización del comportamiento sexual en la Antigüedad podía considerarse como un capítulo –uno de los primeros capítulos– de esa historia general de las “técnicas de sí”». ³⁰ Como hemos dicho ya, no vamos a exponer aquí al que equívocamente se ha dado en llamar “último Foucault”, pero –lo reiteramos una vez más– nos ha parecido necesario por lo menos apuntarlo en este momento introductorio porque el trabajo que aquí se presenta parte del supuesto de que las etapas anteriores de su pensamiento, es decir, la arqueológica y la genealógica, lejos de ser abandonadas por el pensador en un giro inesperado de su obra, alcanzan en esa última fase su máximo sentido y su máxima expresión, a saber: en el estudio del *sujeto* convertido en objeto de sí mismo. El propio Foucault –como veremos– afirma en ese momento de su vida personal y académica que toda su obra no ha sido nada más ni nada menos que un estudio de las distintas formas en las cuales a lo largo de la historia este sujeto se ha convertido en *objeto*: objeto de *saber*, objeto de *poder* y, por último, objeto de *sí mismo*. El *sujeto*, o los *procesos históricos de subjetivación*: he aquí, pues,

²⁸ *Id.*, p. 407.

²⁹ *Id.*, p. 415.

³⁰ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2001, p. 14.

aquello que nosotros –siguiendo la interpretación que el mismo Foucault da de sí mismo– afirmamos como el hilo conductor de toda su trayectoria histórico-filosófica. Y en este sentido, la principal hipótesis de trabajo que hemos seguido en las siguientes páginas es ésta: que la tesis foucaultiana de la “muerte del hombre” desarrollada por el autor en su primera etapa arqueológica (la única que centrará nuestra atención aquí) no es en modo alguno equivalente a o traducible por la “muerte del sujeto” (como tan a menudo se pretende), sino que responde simplemente a una crítica a la forma moderna de ser Sujeto, es decir, en el sentido –actualmente anacrónico y *naïf*– de sujeto soberano, transparente, originario y fundador del conocimiento, de la historia y de la realidad toda. Compartimos, sin duda alguna, la interpretación de la obra foucaultiana (y la filosofía francesa contemporánea en su conjunto) como una obra dirigida a combatir esta moderna “filosofía del sujeto”, pero discrepamos de aquellos que entienden ese desenmascaramiento del sujeto moderno (es decir, lo que el autor de *Las palabras y las cosas* denominó en 1966 “el sueño antropológico”) como un ídolo más a derribar a base de “martillazos” nietzscheanos de modo tal que ese derrumbe suponga el fin del sujeto mismo. En efecto, en tanto que toda posible construcción identitaria de cualquier individuo se ha desvelado como una construcción *sujeta* a unos procesos históricos y a las reglas de unas estructuras, paradigmas o *epistemes* culturales que escapan al control de dicho individuo, siendo más bien éste por tanto el resultado de dichos procesos estructurales en los cuales se encuentra controlado, sometido o disciplinado sin remedio por las “relaciones de poder” que se ejercen a través de los mismos, algunos deducen de ello que ya no tiene ningún sentido hablar filosóficamente del *sujeto*, como no sea para hablar de la “muerte del sujeto”. Lejos de ello, nosotros entendemos más bien el mencionado desenmascaramiento nietzscheano o post-moderno del moderno ídolo *Hombre* en tanto *Sujeto* del mundo y de la historia y sus diferentes disfraces (*cogito*, Razón, *Geist*, lucha de clases) como la “condición de posibilidad” para que la subjetividad negativa e histórica de los individuos pueda de alguna manera *governarse* a sí misma, es decir, *des-cosificarse*, *des-sujetarse* o *auto-liberarse* de las certidumbres o evidencias históricas que le son impuestas en y por unas determinadas “relaciones de poder” y que, en tanto tales, se convierten en limitaciones teórico-prácticas de orden cultural, económico, político e institucional que le impiden *transformarse* a sí misma en un permanente ejercicio de su libertad.

La hipótesis mencionada tiene un corolario que, del mismo modo, nosotros vamos a sostener aquí, a saber: que el fin del Sujeto moderno no supone en modo alguno el fin de todo posible *humanismo*, sino única y exclusivamente el fin de lo que Michel Foucault denominó –en sus múltiples formas– el “humanismo burgués”. Más allá de éste, sin embargo, con la desaparición de éste, resurge la posibilidad de un pensamiento humanista como el post-moderno que defienda el carácter paradójico e inefable de eso que llamamos “sujeto humano” y que –con semejante defensa–

aliente su *creatividad* y su infatigable búsqueda de *libertad*. En este sentido, entendemos a Nietzsche, a Foucault y al resto de pensadores post-modernos como filósofos humanistas. De aquel humanismo paradójico que, por medio de la *crítica* filosófica e histórica, persigue y anhela el ocaso del “último hombre” para dar lugar al *Übermensch*; entendiéndolo por tal aquel *sujeto* practicante del saber filosófico (saber que no constituye ningún conocimiento –por paradójico que esto pueda parecer– sino, en efecto, una simple actividad) en el cual el *conocimiento teórico* de su objeto equivale simultáneamente a la *transformación práctica* del mismo, que no es ningún otro que el propio sujeto que filosofa. Y es que –para el humanismo post-moderno que nosotros defenderemos aquí (humanismo post-metafísico liberado de cualquier tipo de universalismo antropológico, como el de Nietzsche, Derrida, Deleuze o el mismo Foucault)– no puede decirse que haya un verdadero (auto)conocimiento teórico por parte de la subjetividad humana hasta que no se manifiesta en una (auto)transformación práctica del propio sujeto cognoscente, la cual cosa comporta inevitablemente una transformación del (auto)conocimiento inicial del que esta subjetividad partía que, a su vez, se manifestará en una nueva actividad (auto)transformadora del mismo sujeto cognoscente; y así de manera indefinida, sin que haya la posibilidad de encontrar un punto final de semejante proceso temporal del *pensar-actuar* en qué consiste la vida práctica del *sujeto*.

Es por esto que el acto histórico-reflexivo de conocerse a sí mismo es el acto filosófico por excelencia, de modo que cualquier otro acto filosófico es completamente inconcebible o impracticable si no va precedido o acompañado por este acto previo y final de autoconocimiento humano. Lo que quiere decir esto es, sencillamente, que el objeto de estudio de la Filosofía –conciencia humana por excelencia– no es ningún tipo de realidad metafísica ni tampoco de sentido trascendente del universo entendido como la totalidad de aquello que es empírico y real, sino que su objeto es simplemente el hombre de la vida cotidiana histórico, material y concreto; es decir, el hombre entendido, no como el conjunto de datos empíricos que sobre él pueden positivamente y científicamente constatarse (de esta clase de “hombre” ya se ocupan las otras ciencias, tanto las naturales como las humanas), sino paradójicamente como aquel *sujeto* histórico que –siendo el resultado de unas determinadas prácticas discursivas– es al mismo tiempo la “condición de posibilidad” de todo dato positivo y de toda posible y científica objetividad.

Y ésta es, justamente, la paradoja que está a la base del conocimiento filosófico y la causa, por tanto, de su dificultad, a saber: que en él su objeto –el hombre, la vida humana– no se toma como *objeto* (lo que sí sucede en las otras ciencias), sino como *sujeto*. Ahora bien, decir que el hombre es un sujeto, y no un mero objeto entre otros, equivale a decir que el hombre *no* es una cosa dada de una vez por todas y en cualquier circunstancia, una *sustancia*, sino que es pura *actividad* práctica e

incesante *transformación*. Y así es, efectivamente: el hombre no es una *cosa*, una *res cogitans*, sino que es una *forma* moldeable, un *proceso* histórico o un *dinamismo* vital que rehúye toda identificación cosificadora y toda normalización. Ya sabemos que en la antigua Grecia el Oráculo de Delfos invitaba al hombre a conocerse a sí mismo con aquellas famosas palabras de *gnôthi seautón* grabadas en la entrada del Templo de Apolo; precepto que –como hemos visto– apareció en el pensamiento filosófico alrededor de la figura de Sócrates, y lo hizo hermanado, acoplado e incluso subordinado al precepto de la inquietud de sí o *epiméleia heautóu*. Pues bien, eso se puede entender, precisamente, como una invitación al ser humano a tomar las riendas de su propio destino asumiendo como propio éste su proceso vital transformador a fin de poder conducirlo a buen puerto, o –lo que es igual– a fin de poder conducirse a sí mismo hacia la *eudaimonia* o “vida buena” en el seno del mundo exterior en el que se encuentra viviendo, el cual –como nos indicaba el filósofo español Ortega y Gasset hace ya más de un siglo– es tan inseparable de cada hombre como lo pueda ser su propio yo, pues el sujeto humano o la vida humana se compone del yo y de sus *circunstancias*. «El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias».³¹ Ello es así porque la circunstancia es nuestra *vida*, es decir, lo inmediato, lo momentáneo, lo concreto, lo espontáneo, lo perspectivístico, lo azaroso, lo problemático... o sea, lo que los nietzscheanos franceses denominarán posteriormente el *acontecimiento*, aquello que nos constituye en nuestra más radical intimidad e historicidad como personas. Frente a ello, la cultura es lo abstracto, lo general, lo universal, lo cosificado o hieratizado, y que cada uno debe utilizar como instrumento o arma para nuevas conquistas. Por eso afirma Ortega: «Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre».³² Dicho en plata: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo».³³

Conocerse a sí mismo conlleva, por tanto, conocer las circunstancias de este “sí mismo”, o sea, la realidad exterior, que, en tanto que formada por otros yoes, es una realidad *intersubjetiva* e *histórica*, puesto que, en tanto que formada por otros sujetos, también está en continuo proceso de transformación. Y es así como la autotransformación posibilitada por el conocimiento “délfico” (*i. e.*, filosófico) de uno mismo contribuye a la transformación intersubjetiva de la realidad exterior, estableciéndose una interacción dialéctica entre ambos polos que es aquello que impulsa precisamente el desarrollo histórico del hombre en su propio proceso global de transformación que

³¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 171.

³² *Ibidem*, pp. 177-178.

³³ *Ibid.*, p. 178.

es descrito justamente por la Historia, la otra cara de la misma moneda, es decir, del conocimiento filosófico la vertiente práctica del cual hemos tratado brevemente de esclarecer o de reivindicar aquí. Una vertiente práctica que –como decíamos más arriba– los padres fundadores del pensamiento filosófico occidental tenían muy clara y que todo el pensamiento contemporáneo –después de la “enajenación” moderna de la humanidad en manos de la poderosa y opresora “ideología” cientificista propia del sistema capitalista– está tratando de recuperar, recuperando de esta forma el espíritu clásico de la filosofía antigua pero con todo el aprendizaje histórico acumulado a lo largo de veinticinco siglos de evolución material e intelectual.

Ponemos los términos *enajenación* e *ideología* entre comillas por la connotación marxista que poseen y porque precisamente en Foucault se convierten en dos blancos de crítica a dicha doctrina. No se trata de que para Foucault no se den las “enajenaciones ideológicas” de las poblaciones; sin embargo, mientras que para el marxismo la lucha contra éstas tenía como objetivo lograr alcanzar un conocimiento no distorsionado de la realidad que pudiera seguir de guía para la acción social transformadora de la clase enajenada y explotada, el pensador francés reinterpreta estos conceptos marxistas en un sentido diferente, a saber, no en el sentido de un regreso a la objetividad de una realidad originaria (para Foucault no hay “realidad originaria” alguna que recuperar ya que toda realidad es lingüística e histórica y, por tanto, inevitablemente ideológica), sino en el sentido del paso de un estado subjetivo de sujeción-sometimiento a otro de desujeción-autodominio; en otras palabras, de un sujeto enteramente disciplinado a otro más libre o menos moldeable por el poder con cierta capacidad de autogobierno o *gobierno de sí*. Lo que está en juego aquí es la distinta concepción del poder por parte de Foucault en relación a la visión que tradicionalmente se tiene del mismo y que todavía está presupuesta en una tradición de pensamiento como la marxista, a saber: no como una posesión exclusiva de alguien (el soberano, la Iglesia, el Estado, la burguesía, etc.) que lo detenta de forma unilateral desde arriba hacia abajo, dominando y oprimiendo a los desvalidos carentes por completo de poder, sino como una relación bidireccional o una red de actos y resistencias de la que todo el mundo participa. Y el poder –así entendido– no es tampoco algo meramente opresivo o represivo, sino también al mismo tiempo constructor de mundo y conformador de saber. En definitiva, para Foucault no hay forma humana posible de escapar a las relaciones de poder ni –en caso de haberla– sería deseable escapar a ellas, porque es gracias a dichas relaciones de poder precisamente que nos constituimos siempre como sujetos históricos con capacidad de autotransformación; lo que sí debemos evitar en todo momento en la medida que eso esté en nuestras manos (y de una u otra forma, en mayor o menor grado, siempre está en nuestras manos evitarlo) es cosificarnos quedándonos estáticos o inmóviles (sin voluntad de *resistencia* ni afán de *superación*) dentro de estas redes omnipresentes de poder.

Nuestra hipótesis de trabajo tiene, pues, un segundo corolario que es el siguiente: que por medio de la práctica teórica o discursiva que es la práctica de la Filosofía los filósofos podemos todavía, en pleno siglo XXI, contribuir a la siempre necesaria e irrenunciable transformación política de nuestra sociedad. Entendiendo por “política”, no aquella actividad profesional que hacen desde unas determinadas instituciones parlamentarias aquellos funcionarios que se encargan de administrar y de preservar nuestro actual sistema socio-económico (difícilmente podemos considerar política una actividad mecánica y completamente burocratizada dirigida a mantener un sistema de producción que *cosifica* a los individuos disciplinándolos y explotándolos –esto es, sujetándolos–, si nos atenemos a la concepción antigua de la Política como el arte de crear buenos y virtuosos ciudadanos), sino aquella otra que podemos y debemos hacer todos y cada uno de los ciudadanos de este mundo *criticando* a nivel teórico nuestra realidad entorno –por medio de un trabajo autocrítico sobre uno mismo o *ascesis* del yo– con la finalidad práctica de ir modificando poco a poco creencias, hábitos y costumbres establecidos, hasta conseguir con ello *transformar* las condiciones institucionales y materiales de nuestra existencia toda. Este corolario correspondería a la dimensión positiva de la filosofía post-moderna, que es precisamente la que hemos señalado en este segundo apartado introductorio y que no vamos a poder abordar aquí, quedando solamente –ya lo hemos dicho– como el trasfondo de la presente investigación y como la dirección hacia la que apuntará toda nuestra reflexión acerca de la arqueología y deconstrucción de la racionalidad moderna.

I.3. La *Filosofía* como *arma de combate* y como *forma de vida*, la *práctica filosófica* como *crítica del poder* y como *gobierno de sí*

La pereza y la cobardía son las causas de por qué una gran parte de los hombres, luego de que la naturaleza los ha declarado libres, ya desde hace tiempo, de una dirección externa (*naturaliter maiores*), no obstante permanecen a gusto como menores de edad toda la vida; y de por qué le resulta a otros muy fácil convertirse en sus tutores. (...) Las prescripciones y las formalidades, o sea, los instrumentos mecánicos de un uso racional o mejor del mal uso de sus dones naturales, son los grilletes de una minoría de edad que se vuelve permanente. Aquel que la rechazara, haría con ello, no obstante, un salto tan inseguro (...), por cuanto no está acostumbrado al movimiento libre. Por lo tanto, son sólo muy pocos los que satisfactoriamente se han podido liberar de la minoría de edad por medio del esfuerzo de su espíritu, y avanzan con paso seguro. (...) Por esto, es que una sociedad puede alcanzar la ilustración sólo despacio. Con una revolución se puede lograr la caída del despotismo personal o la opresión codiciosa o imperiosa, pero nunca se logrará una verdadera reforma del modo de pensar, sino que los nuevos prejuicios servirán, al igual que los anteriores, como elementos de guía para la gran masa.

(I. Kant)

Para argumentar e ilustrar nuestra hipótesis de trabajo nos centraremos únicamente, en efecto, en la arqueología foucaultiana y la deconstrucción derridiana, analizadas en el contexto más general del movimiento post-estructuralista como dos de las herramientas más interesantes que nos ofrece el pensamiento contemporáneo para la práctica filosófica al servicio de esta mencionada *crítica* y *transformación* social, tan necesarias en nuestro actual y crucial momento histórico si queremos aspirar a tener un futuro como especie y avanzar hacia un nuevo estadio de la historia humana, dado que el estadio actual ha desembocado en el callejón sin salida de la desenfrenada e ilimitada

explotación de los escasos recursos planetarios, llegando a convertir al propio ser humano en un recurso natural más a explotar de su insaciable y descerebrado sistema productivo.

Pensamos que esto concuerda perfectamente tanto con el proyecto crítico-deconstructivo derridiano, centrado en la disolución de todas las cosificadoras contraposiciones conceptuales características de la metafísica racionalista occidental, como con el proyecto histórico-filosófico de Foucault, quien –hablando de éste– nos dice:

Aquello a lo que me he sujetado –aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años– es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una *historia de la verdad*. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?³⁴

El proyecto foucaultiano es, en efecto, el de una *Historia crítica del pensamiento*. Para evitar malos entendidos, el propio Foucault quiso explicarnos bajo pseudónimo qué significan exactamente dichas palabras:

Por esto no habría que entender una historia de las ideas, que sería al mismo tiempo un análisis de los errores que fuera de tiempo se pudieran detectar; o un desciframiento de los desconocimientos a los que ellas están ligadas y de los que el pensamiento de hoy podría librarse. Si por pensamiento se entiende el acto que dispone, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto y objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible. No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; no se trata tampoco de desgajar las condiciones empíricas que pudieron en un momento dado permitir al sujeto en general conocer un objeto ya dado en lo real. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condiciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para devenir sujeto legítimo de un tipo u otro de conocimiento; en resumen, se trata de determinar su modo de “subjetivación”; pues éste no es evidentemente el mismo según el conocimiento de que se trate: tenga la forma de exégesis de un texto sagrado, de una observación de historia natural o de un análisis del comportamiento de una enfermedad mental. Pero la cuestión es también, al mismo tiempo, en qué condiciones una cosa puede devenir un objeto para un conocimiento posible, cómo puede ser problematizada como objeto de conocimiento, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometida, qué parte de ella se considera pertinente. Se trata, pues, de determinar su modo de objetivación, que no es el mismo según el tipo de saber de que se trate. Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes una de otra; de su desarrollo mutuo y de su lazo recíproco nacen lo que podría llamarse “juegos de verdad”: es decir, no el descubrimiento de cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso. En suma, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de los ocultamientos de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las “veridicciones”, entendidas como las formas según las cuales los discursos susceptibles de ser proclamados verdaderos o falsos se articulan sobre un dominio de cosas: las condiciones de esta emergencia, el precio que, de algún modo, ha tenido que pagar, sus efectos sobre lo real y la manera en que, uniendo un cierto tipo de objetos a ciertas modalidades de sujeto, constituyó, por un tiempo, un área e individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible. Ahora bien, esta cuestión –o serie de cuestiones– que son las de una “arqueología del saber”,

³⁴ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, ed. cit., p. 10. El subrayado es nuestro.

Michel Foucault no las ha planteado en relación con un juego de verdad cualquiera. Sino solamente en relación con aquellos en que el sujeto mismo es puesto como objeto de saber posible: los procesos de subjetivación y objetivación que hacen que el sujeto devenga en tanto que sujeto objeto de conocimiento. (...) Este análisis, Michel Foucault ha intentado ensayarlo primero de dos maneras. A propósito de la aparición e inserción, en los dominios y según la forma de un conocimiento de estatuto científico, de un sujeto hablante, trabajador y viviente; se trataba entonces de la formación de algunas de las “ciencias humanas”, estudiadas en referencia a la práctica de las ciencias empíricas y sus discursos en los siglos XVII y XVIII (*Las palabras y las cosas*). Michel Foucault ha intentado también analizar la constitución del sujeto tal y como puede aparecer al otro lado de una división normativa y devenir objeto de conocimiento –a título de loco, de enfermo o de delincuente: y esto a través de prácticas como las de la psiquiatría, de la medicina clínica y de la penalidad (*Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar*). Michel Foucault emprende ahora, siempre dentro del mismo proyecto general, estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos por los cuales el sujeto es llevado a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como dominio de saber posible. *Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si se entiende por esta palabra la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que él se relaciona consigo mismo.* [El subrayado es nuestro.] La cuestión del sexo y la sexualidad indudablemente no le pareció a Michel Foucault el único ejemplo posible, pero sí un caso bastante privilegiado: en relación con él a través de todo el cristianismo, y más allá, los individuos han sido llamados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación, y han sido requeridos, por diversos medios (examen de sí, ejercicios espirituales, revelación, confesión), a desplegar, a propósito de sí mismos y de lo que constituye su parte más secreta, la más individual de su subjetividad, el juego de lo verdadero y lo falso». ³⁵

He aquí, pues, el proyecto crítico foucaultiano: elaborar una *historia de la verdad*, que es tanto como decir una *historia de la subjetividad* en la cual el *sujeto* –cuyo estatuto ontológico está todavía por descifrar– se objetiva a sí mismo en los distintos juegos intersubjetivos de verdadero/falso que, sin saber que son meros juegos, constituyen su realidad. A estas distintas formas que ha tenido históricamente el sujeto de objetivarse a sí mismo los llama Foucault “modos de subjetivación”, de tal manera que la *historia crítica del pensamiento* por él llevada a cabo no será otra cosa sino una *historia de estos distintos modos de subjetivación* llevada a cabo por el sujeto histórico occidental. Es decir, las formas en las que el sujeto se ha convertido en objeto de saber, en objeto de poder y en objeto de sí. Eso es lo que hacia el final de su vida Michel Foucault denominará una *ontologie de l’actualité*³⁶ o una *ontología histórica de nosotros mismos*³⁷ en la cual, por medio de un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad, será posible hacer un trabajo de *diagnóstico* del presente. Dicho trabajo de diagnóstico es al mismo tiempo, en efecto, un trabajo de *crítica* al presente consistente en poner al descubierto el carácter meramente histórico, y por tanto contingente, de nuestras evidencias de hoy, que no tienen otra consistencia más que la azarosa y evanescente realidad del mero suceso o acontecimiento (*événement*). Ahora bien, no se trata aquí de una crítica nihilista o meramente destructiva dirigida a aniquilar todo lo que encuentre a su paso

³⁵ FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, “Foucault”, ed. cit., pp. 363-365. (Original firmado por Maurice Florence en HUISMAN, D. (dir.): *Dictionnaire des philosophes*, “Foucault”, P.U.F., Paris, 1984.)

³⁶ Expresión utilizada por primera vez el 5 de enero de 1983 en un curso sobre la Ilustración en el Collège de France publicado como “Qu’est-ce que les Lumières?”, en FOUCAULT, M.: *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1.498-1.507.

³⁷ Ésa es la expresión que usa Foucault en la versión extensa en inglés de dicho curso publicada como “What Is Enlightenment?” en RABINOW, P. (ed.): *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York, 1984, pp. 32-50 (y traducida al español en FOUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “¿Qué es la Ilustración?”, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 71-97).

para no dejar nada en pie, sino de una crítica vitalista necesaria para poder (re)construir de otra manera nuestro contingente, histórico e injusto modo de vivir, que a algunos les gustaría hacer pasar por necesario, eterno y justo basándose en una burda cosificación o naturalización del hombre. Por otro lado, conviene aclarar que al hablar de “ontología histórica” no se está aquí haciendo referencia a una “historia del ser” de tipo heideggeriano (como así lo entiende por ejemplo Gianni Vattimo, quien –apropiándose del concepto foucaultiano *ontologia dell’attualità*– reinterpreta la tarea histórico-filosófica del filósofo francés como una “rememoración del ser”),³⁸ sino una “historia política de la verdad” en la cual siempre e inevitablemente se mueve la subjetividad (*subjectivité*) o el ser humano en sus formas históricas de ser *sujeto*.

Como es evidente y ya hemos visto en los dos apartados anteriores, este proyecto foucaultiano no nació de la nada sino dentro de una tradición. Forma parte –a nuestro entender– de un proyecto heredado que lleva en marcha desde hace ya dos siglos (desde la muerte de Hegel, por lo menos) de superación de la *episteme* moderna, y que se ha ido desarrollando simultáneamente y en interacción con el proyecto caduco promovido por otros caracterizado por la voluntad de consolidar y eternizar a la ya vieja y desfasada Modernidad. En efecto, si tenemos en cuenta la partición ya clásica entre “analíticos” y “continentales” que puso en boga Franca D’Agostini en su lúcida y clarificadora exposición del pensamiento contemporáneo,³⁹ tendremos que excluir del proyecto post-moderno a la corriente filosófica del neopositivismo lógico hegemónica a comienzos del siglo pasado, pues esta “filosofía analítica del lenguaje” respondía todavía al modo moderno de concebir la *praxis* filosófica en tanto que *praxis* científica y logicista cuyo fin no era otro que el de servir de fundamentación a los saberes empíricos o formales de las ciencias naturales y exactas. En este sentido, podríamos decir que dicha corriente analítica de pensamiento fue la última y más elaborada expresión ideológica del univocismo u objetivismo científicista moderno. La *episteme* post-moderna que –según nuestro criterio– se encuentra desde hace dos siglos en vías de construcción sería exclusiva, entonces, de esa otra tradición filosófica que D’Agostini (atendiendo al hecho que se desarrolló primeramente en el continente europeo, a diferencia de la tradición analítica desarrollada básicamente dentro del ámbito geográfico anglosajón) denominó “filosofía continental” y cuyo método de filosofar no recae ya en la lógica y la ciencia, sino –en contra de la tradición analítica– en la cultura y la historia. Con todo, esa contraposición de perspectivas y de métodos filosóficos no ha sido ningún obstáculo para que –como muestra D’Agostini en su libro– se haya podido establecer un fructífero diálogo entre esta tradición logicista de la filosofía analítica y la tradición historicista de la filosofía continental, diálogo beneficioso para ambas (puesto que ha

³⁸ Cfr., por ejemplo, VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 19-20 y ss.; 108-109 y ss.

³⁹ D’AGOSTINI, F.: *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid, 2009.

llevado a la primera a superar sus propios postulados cientificistas de partida y a la segunda a desarrollar una mayor claridad conceptual) y que muestra la dificultad de caminar históricamente hacia nuevos proyectos dejando atrás los viejos, tránsitos entre *epistemes* que nunca se dan de un día para otro y a nivel puramente teórico, sino con mucho esfuerzo (sangre, sudor y lágrimas) y en la medida que van acompañados de una *praxis* social. Por otra parte, y ya dentro de la tradición continental, habría que excluir también del proyecto post-moderno a la versión habermasiana de la Escuela de Frankfurt, precisamente en tanto ésta se autoexcluye del mismo aspirando a salvaguardar de forma renovada o reformada a la *episteme* moderna más bien que a superarla. Dejando de lado a estas dos escuelas de pensamiento (la positivista lógica y la crítica habermasiana), no cabe duda de que la filosofía contemporánea en su conjunto forma parte de una u otra manera de la misma *episteme* post-moderna, y –en la medida que se inscriben en ella– sus distintas corrientes (racio-vitalismo, existencialismo, juegos de lenguaje, filosofía post-analítica de la ciencia, fenomenología, hermenéutica, marxismo no-dogmático, teoría crítica, post-estructuralismo francés y pensamiento complejo) ofrecen al filósofo de hoy abundantes *armas de combate* teórico-práctico para poner en práctica su labor ético-política de liberación del sujeto humano, es decir, de des-reificación o des-sujeción de la subjetividad reificada o sujeta por todo el aparato ideológico del sistema capitalista. Sin embargo, de entre todas ellas –como decíamos antes– la filosofía post-estructuralista francesa nos parece en este sentido la *herramienta* más potente y la forma de pensamiento post-moderno más lograda, siendo –a nuestro parecer– la obra de Michel Foucault la que mejor sintetiza esta potencia intelectual del pensamiento filosófico contemporáneo y este anhelo por combatir y superar a la muy científica y poco histórica Modernidad. Por eso nuestro trabajo gira alrededor de este autor, sin querer ni mucho menos olvidar a los otros. Pero nos gustaría especialmente mostrar que el modo subversivo que tiene este inclasificable filósofo de abordar la historia (*Geschichte*) y la actividad historiográfica (*Historie*) para *comprender* y *combatir* las diversas formas de poder o dominación establecidas, así como la injusticia social del presente que éstas inevitablemente conllevan, es un instrumento de primer orden para nuestra actividad filosófico-política de *crítica* y *transformación* humana que podemos aplicar en distintos ámbitos de nuestra vida tanto individual como colectiva.

El propio Foucault –bajo el mismo pseudónimo arriba señalado– nos especifica también sus opciones metodológicas a la hora de llevar a cabo ese interminable proyecto histórico-filosófico, cuyo hilo conductor es la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad que ya nos había señalado:

En primer lugar, un escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos, lo que no quiere decir que se rechacen de entrada, en bloque y de una vez por todas, sino que no es necesario admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable; todo lo que en nuestro saber se nos propone como de validez universal en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se pueden aplicar al

sujeto, exige ser probado y analizado: rechazar lo universal de la “locura”, de la “delincuencia” o de la “sexualidad” no quiere decir que aquello a lo que se refieren esas nociones no sea nada o que sean quimeras inventadas debido a una causa dudosa; es, sin embargo, mucho más que la simple constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; significa interrogarse sobre las condiciones que, de acuerdo con las reglas del decir verdadero o falso, permiten reconocer a un sujeto como “enfermo mental”, o hacer que un sujeto cifre la parte más esencial de sí en la modalidad de su deseo sexual. La primera regla metódica para este tipo de trabajo es, pues, ésta: *evitar tanto como se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y, por supuesto, también los de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto)*. Es preciso también dar vuelta al camino filosófico de remontada hacia el sujeto constituyente, al que se exige dar cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata, por el contrario, de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es constituido en la inmanencia de un dominio de conocimiento. Aquí, una vez más, se debe tener cuidado: *rechazar el recurso filosófico al sujeto constituyente no supone hacer como si el sujeto no existiese y hacer abstracción de él en provecho de una objetividad pura; ese rechazo tiene por meta hacer aparecer los procesos propios de una experiencia en la que el sujeto y el objeto “se forman y se transforman” uno en relación con el otro y en función del otro*. Los discursos de la enfermedad mental, de la delincuencia o de la sexualidad no dicen lo que es el sujeto más que en un juego muy particular de verdad; pero esos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto según una causalidad necesaria o determinaciones estructurales; abren un campo de experiencia en el que el sujeto y el objeto no son constituidos uno y otro sino bajo ciertas condiciones simultáneas, pero en las que ellos no dejan de modificarse el uno en relación al otro, y, en consecuencia, modificar ese mismo campo de experiencia. De aquí un tercer principio metódico: dirigirse como dominio de análisis a las “prácticas”, abordar el estudio por el sesgo de lo que “se hacía”. Así, ¿qué se hacía de los locos, de los delincuentes o de los enfermos? Por supuesto, se puede ensayar deducir de la representación que se tenía de ellos o de los conocimientos que creían tener sobre ellos las instituciones en las que se les colocaba y los tratamientos a los que se les sometía; se puede también averiguar cuál era la forma de las “verdaderas” enfermedades mentales y las modalidades de la delincuencia real en una época dada para explicar lo que se pensaba entonces. Michel Foucault aborda las cosas de manera muy distinta: en primer lugar, estudia el conjunto de las maneras de hacer más o menos regladas, más o menos reflexionadas, más o menos acabadas a través de las cuales se diseñan a la vez lo que era constituido como real para los que buscaban pensarlo y regirlo, y la manera en que estos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y eventualmente de modificar lo real. Son las “prácticas” entendidas como modo de actuar y pensar a la vez las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto. Ahora bien, desde el momento en que a través de estas prácticas se trata de estudiar los diferentes modos de objetivación del sujeto, se comprende la parte importante que debe ocupar el análisis de las relaciones de poder. Pero aun es preciso definir bien lo que puede ser y lo que quiere ser un análisis semejante. No se trata evidentemente de interrogar el “poder” en relación con su origen, sus principios o sus límites legítimos, sino de estudiar los procedimientos y las técnicas que son utilizados en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos tomados aisladamente o en grupo; para formar, dirigir, modificar su manera de conducirse, para imponer fines a su inacción o inscribirla en estrategias de conjunto, múltiples por consiguiente, en su forma y en su lugar de ejercicio; diversas igualmente en los procedimientos y técnicas que ponen en práctica; estas relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son “gobernados” los unos por los otros; y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de “gobierno”, de los alienados, de los enfermos, de los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un tal análisis no quiere decir, por lo tanto, que el abuso de tal o cual poder hizo locos, enfermos o criminales, allí donde no había nada, sino que las formas diversas y particulares de “gobierno” de los individuos fueron determinantes en los diferentes modos de objetivación de los sujetos. Y así se ve como, por último, el tema de una “historia de la sexualidad” puede inscribirse también en el interior del proyecto general de Michel Foucault; se trata de analizar igualmente la “sexualidad” como un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto es objetivado por él mismo y por los otros a través de ciertos procedimientos precisos de “gobierno”.⁴⁰

⁴⁰ FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, “Foucault”, ed., cit., pp. 365-368. (Original en HUISMAN, D. (dir.): *Op. cit.*) El subrayado es nuestro.

El historiador Paul Veyne dedicó un par de libros completos a esclarecer la labor histórico-filosófica de nuestro pensador;⁴¹ esa labor arqueológico-descriptiva y al mismo tiempo genealógico-explicativa gracias a la cual descubrimos que las cosas que conocemos y con las que de una u otra forma lidiamos en nuestro día a día (el Hombre, la Naturaleza, la Iglesia, el Estado, la cárcel, la clínica, la enfermedad, la sexualidad, el alma, el cuerpo, la locura, etc.), así como las verdades sobre ellas, son resultado (es decir, objetivaciones) de las prácticas históricas y las luchas entre sí de los sujetos y no al revés (o sea, las prácticas y las luchas como reacciones a objetos naturales y a verdades universales ya constituidas), en tanto que las prácticas y las luchas (relaciones de poder) emergen a su vez de las rupturas o cambios históricos que generan determinados *acontecimientos*. Al mismo tiempo, este historiador ayudó constantemente a Foucault en el desarrollo de semejante labor, y él se lo reconoce diciendo que Veyne «sabe qué es eso de investigar, como verdadero historiador, la verdad, pero también conoce el laberinto en el que se entra desde el momento en que se quiere hacer la historia de los juegos de falso y verdadero; es de aquellos, tan raros hoy, que aceptan dar cara al peligro que trae consigo, para todo pensamiento, la cuestión de la historia de la verdad».⁴² Filosofar histórico como filosofar peligroso: he aquí la propuesta de Michel Foucault. Un modo de filosofar y de abordar el devenir histórico del ser humano centrado más en las *problematizaciones* que en las aseveraciones, más en las *rupturas* que en las continuidades, más en los *azares* que en las necesidades, más en las *relaciones de poder* que se institucionalizan en las normas morales y códigos legales sucesivamente establecidas en las distintas épocas históricas que en las bellas y adornadas argumentaciones que aparentemente las justifican. Un modo de historiografiar el pasado humano que prescinde tanto de orígenes esenciales como de fines o metas determinadas desde un punto de vista supra-histórico. Un modo, en suma, de concebir la actividad historiográfica que, lejos de pretender ser el recuerdo y el reflejo fiel y objetivo de la historia humana con el que se quiere justificar y santificar el presente en el que nos encontramos (como si todo el pasado anterior no hubiese tenido otra razón de existir que la de dar a luz nuestro actual momento histórico), hace de la historia un uso que la libera del modelo –a la vez metafísico y antropológico– de la memoria. Pues, en efecto, subyugar la historia bajo la categoría de la *memoria* equivale a subyugar la vida a los propios recuerdos, esto es, a la propia *identidad*; porque la *vida* no es otra cosa que devenir y cambio, o sea, transformación constante, y cuando uno es esclavo de su propio pasado, cuando se encuentra absolutamente encadenado a sus propios recuerdos, entonces le es radicalmente imposible de continuar caminando; pues para emprender nuevos caminos hay que ser capaz de modificar la propia identidad, perfeccionarla, darle forma o incluso sustituirla si es

⁴¹ Cfr. VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984; *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona 2009.

⁴² FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, ed. cit., p. 11.

necesario por otra distinta que tenga mayor significación o sea de más valor que la identidad con la cual uno se ha comprendido a sí mismo hasta el presente. En este sentido, el trabajo *crítico* de Foucault se propuso mostrar la constitución contingente y arbitraria –es decir, histórica– de todas aquellas verdades que asumimos como necesarias y atemporales, abriendo así la posibilidad de «cambiar algo en el espíritu de la gente». ⁴³ Sus análisis histórico-filosóficos pretenden, así, evidenciar el carácter arbitrario de nuestras creencias, prácticas e instituciones, y abrir espacios de libertad por los que éstas puedan ser transformadas. Para ello –opina Foucault– es necesario liberarse tanto del conservadurismo cultural como del conservadurismo político: «Debemos desenmascarar nuestros rituales y hacerlos aparecer como lo que son: cosas meramente arbitrarias, ligadas a nuestro modo de vida burgués». O sea: «Hay que poner en juego, exhibir, transformar e invertir los sistemas que de manera apacible nos ponen en orden». Y aclara que, para trascender este orden, es bueno hacerlo «a través del juego, a través de un modo lúdico e irónico». En cuanto a él –afirma taxativamente–, «esto es lo que intento hacer con mi trabajo». ⁴⁴

La Historia –para Foucault– tiene que estar al servicio de la vida y, por tanto, será necesario adaptarla a las necesidades de la vida y convertirla en una *contra-memoria*, es decir, en una *práctica rebelde* contra la identidad de la propia época, en una *práctica intempestiva* que actúe «contra y por encima» ⁴⁵ del propio tiempo en favor de un tiempo tal vez no mejor, pero sí en todo caso *diferente*. Poner la *negación* de lo dado al servicio de la *afirmación* de la vida, ésta es en definitiva la característica distintiva de la práctica arqueo-genealógica, es decir, de esta nueva forma filosófica de hacer y entender la Historia (o esta forma histórica de hacer y entender la Filosofía) que nos propone Foucault y que nosotros, por nuestra parte, queremos proponer con el presente trabajo como ejemplo a seguir para la actividad filosófico-política de *crítica* social encaminada a la *transformación* de uno mismo y de los otros, o sea, de este mundo intersubjetivo que hemos construido históricamente y que ahora más que nunca es necesario des(cons)truir. Y es que los estudios de Foucault –aclara su autor–

son estudios de “historia” por el campo de que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de “historiador”. Esto no quiere decir que resuman o sinteticen el trabajo hecho por otros; son –si se quiere contemplarlos desde el punto de vista de su “pragmática”– el protocolo de un ejercicio que ha sido largo, titubeante, y que ha tenido la frecuente necesidad de retomarse y corregirse. Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo. ⁴⁶

El filósofo francés no deja en ningún momento de poner énfasis en este aspecto crítico-filosófico de su trabajo historiográfico, y aprovecha todas las ocasiones que están a su alcance para

⁴³ FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, “Verdad, individuo y poder”, Paidós, Barcelona, 1990, p. 143.

⁴⁴ FOUCAULT, M.: *Dits et Écrits 2*, Gallimard, París, 1994, p. 193. Citado en G. Lechuga, *Foucault*, UAM, México, 2008, pp. 22-23.

⁴⁵ NIETZSCHE, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, Prefacio, p. 39.

⁴⁶ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II*, ed. cit., p. 12.

remarcarlo. Por ejemplo, al decir que: «Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes».⁴⁷ O cuando, al comienzo de uno de sus libros más importantes, como declaración de principios, afirma lo siguiente: «Más de uno, como yo si duda, escriben para perder el rostro. No me pregunte quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir».⁴⁸ Como se ve, lo que late debajo de estas afirmaciones es una determinada concepción de ser sujeto, muy distinta a la concepción moderna del mismo: el sujeto foucaultiano –a diferencia del sujeto típicamente cartesiano– no es *sustancia* o cosa pensante, sino que es pura *posibilidad* de ser. Ello implica desantropologizar la historia en tanto que «correlato indispensable del sujeto soberano»⁴⁹ y, con ello, hacer una crítica de este mismo Sujeto moderno autotransparente y fundador. Este último, en tanto que mito típicamente moderno de la civilización occidental, apunta a justificar el presente histórico y las verdades de este presente, que no son verdades ingenuas ni neutras sino estabilizadoras de unas concretas *relaciones de poder* en las que esta civilización se encuentra inmersa de una forma muy favorable con respecto a otras culturas y civilizaciones en tanto que dichas relaciones de poder se han cosificado en un verdadero *estado de dominación*, pero al precio de cosificar al mismo tiempo –como veíamos al comienzo– a la propia civilización dominante, es decir, la nuestra. Para contrarrestar dicha situación de cosificación y decadencia vital por la que atraviesa en estos momentos la cultura y la civilización de Occidente, el sujeto post-moderno que nos propone Foucault apunta por su parte a construirse ciertamente a sí mismo, pero teniendo en cuenta que ese “sí mismo” que lo constituye es nada más ni nada menos que un puro vacío sin esencia, dado que no es otra cosa que su situación histórica (la circunstancia de la que hablaba Ortega) o su posibilidad. Para decirlo en términos hegelianos, diremos que no es sino absoluta *negatividad*. Negatividad que el sujeto ejerce, no con la vana esperanza de alcanzar un estadio histórico “liberado” al fin de toda relación de poder, sino consciente de que es siempre e inevitablemente en el seno de una u otra relación de poder que él podrá (des)construirse a sí mismo, en un proceso sin fin que constituye su propia *vida*. Negatividad que se ejerce, en fin, para posibilitar el advenimiento de ese nuevo tipo post-moderno de sujeto no-sujetado que, antes que nada, debe liberarse de la forma *hombre* que hasta ahora lo ha acompañado, ese hombre que –creyéndose universal y eterno– ha resultado no ser nada más ni nada menos que una azarosa y pasajera coyuntura histórica en vías de extinguirse a sí mismo: el hombre *burgués*.

En suma, se tratará en las siguientes páginas de presentar a la *filosofía* francesa contemporánea –aprovechando el lugar prominente que ocupa en la misma el *movimiento* post-estructuralista, así

⁴⁷ FOUCAULT, M.: *El yo minimalista y otras conversaciones*, “Cómo nace un libro-experiencia”, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 9.

⁴⁸ FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1988, p. 29.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

como el *pensamiento* de Foucault en él (que es un pensamiento eminentemente liberador y en permanente construcción, es decir, todo lo contrario de un pensamiento doctrinario o dogmático)— como la *actividad* crítica por excelencia y, en cuanto tal, como una actividad imprescindible para el ser humano a la hora de desenmascarar deconstructiva, arqueológica y genealógicamente las verdades establecidas en nuestro tiempo, unas verdades que sirvieron para algo en un momento dado, que estuvieron al servicio de la vida humana, pero que hoy en día —al haberse cosificado precisamente en cuanto verdades— se han convertido más bien en un obstáculo para la *transformación* social y la *superación* de la vida por sí misma. En este sentido, será Friedrich Nietzsche —el filósofo de la “voluntad de poder” y del “superhombre” (*Übermensch*), que propuso superar al hombre *transvalorando* radicalmente la existencia más allá del bien y del mal— el pensador de cabecera de los post-modernos franceses y, especialmente, de Michel Foucault. Éste llegó a Nietzsche por mediación de los dos volúmenes que Martin Heidegger dedicó a este pensador, y aunque su lectura no podrá ser más opuesta a la heideggeriana siempre le agradecerá esto al autor de *Ser y tiempo*: el haberlo convertido en nietzscheano y no en heideggeriano.⁵⁰ Pues una vez empezó a leer a Nietzsche directamente no pudo dejar de reparar en la importancia de su obra, la cual —por boca de Zarathustra— nos deslumbró con enseñanzas como éstas:

Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, —¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama “hombre”, es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear: ¡oídlo creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oídlo creadores! Cambio de los valores —es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador. Creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente.

Y continúa:

Este misterio me ha confiado la vida misma: “Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo. (...) En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que sean imperecederos —no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos. (...) Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantador de valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: mas ésta es la bondad creadora—.”⁵¹

Después de Nietzsche, en efecto, todas las verdades en las que se había creído durante cierto tiempo —empezando por la verdad del *hombre* (la “muerte de Dios” no sería sino el anuncio previo al de la “muerte del hombre”) y continuando por la del *alma*, la *inmortalidad*, la *felicidad*, el *progreso* o la *historia*— fueron implacablemente derribadas a “martillazos” de modo tal que —con la *transvaloración* resultante de éstos— ya se ha hecho imposible volver a creer en ellas sin ingenuidad.

⁵⁰ Cfr., VEYNE, P.: *Foucault. Pensamiento y vida*, ed. cit., p. 14.

⁵¹ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 100-101 y 176-178.

Así explica el propio Nietzsche su labor des(cons)tructora o trans-valoradora al comienzo de uno de sus últimos y más emblemáticos libros:

La *inversión de todos los valores*, ese signo de interrogación tan negro y tan enorme, que sume en la sombra a quien lo abre, esa misión tal que es un auténtico destino, impele en todo momento a correr hacia el sol, a quitarse de encima una seriedad pesada, una seriedad que se ha hecho demasiado pesada. (...) En el mundo hay más ídolos que realidades: éste es el “mal de ojo” y el “mal de oído” que tengo yo para este mundo... Ir haciendo preguntas a base de golpearlos con el martillo, y oír tal vez, como respuesta, a ese conocido sonido a hueco que revela unas entrañas llenas de aire, representa una delicia para quien tiene otros oídos detrás de los oídos, para este viejo psicólogo y cazador de ratas que soy, ante quien *tiene que dejar oír su sonido* precisamente aquello a lo que le gustaría permanecer callado. (...) Esta breve obra es una *gran declaración de guerra*; y en lo que se refiere al examen profundo de ídolos, en esta ocasión no se trata de ídolos de nuestro tiempo, sino que los que aquí son tocados por el martillo, como si fuera un diapason, son ídolos *eternos*; no hay otros ídolos más antiguos, más aceptados, más llenos de aire que éstos. Tampoco los hay más huecos; lo que no es óbice para que sean aquellos en los *que más se cree*...⁵²

Ahora bien, la clave de este derribo, o el elemento que constituye el “martillo nietzscheano” en tanto arma de destrucción masiva de ídolos petrificados, es precisamente el pensamiento histórico en la forma de *genealogía*. Si –según sostiene Foucault– el nombre de un autor «manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto de discursos, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura», si el nombre de un autor no está situado en el estado civil del hombre o individuo real y exterior productor de discurso ni tampoco está situado en la ficción de la obra, sino que «está situado en la ruptura que instaura un cierto grupo de discursos y su modo de ser singular»,⁵³ entonces el nombre del autor “Nietzsche” designa justamente esa *ruptura* o ese *acontecimiento* por el cual, a través del cual, ya no es posible seguir pensando las cosas humanas metafísicamente, es decir, ingenuamente, y se hace necesario empezar a pensarlas genealógicamente, esto es, desde su radical e ineludible historicidad. En el prólogo de la *Genealogía de la moral* encontramos maravillosamente expresada la exigencia contemporánea de este pensar genealógico tal como se desarrolló en el espíritu del gran filósofo alemán, precedida de un elocuente relato autobiográfico:

Dada mi peculiar inclinación a cavilar sobre ciertos problemas, inclinación que yo confieso a disgusto –pues se refiere a la *moral*, a todo lo que hasta ahora se ha ensalzado en la tierra como moral– y que en mi vida apareció tan precoz, tan espontánea, tan incontenible, tan en contradicción con mi ambiente, con mi edad, con los ejemplos recibidos, con mi procedencia, que casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*, –tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal. De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene “el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios”, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica –y por lo que respecta a la “solución” que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre* del Mal. ¿Es que me lo exigía precisamente *así* mi *a priori*? ¿aquel *a priori* nuevo, inmoral, o al menos immoralista, y el ¡ay! tan antikantiano, tan enigmático “imperativo categórico” que en él habla y al cual desde entonces he seguido prestando oídos cada vez más, y no sólo oídos?... Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio

⁵² NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos, o como se filosofa con el martillo*, Prólogo, Alianza, Madrid, 1995.

⁵³ FOUCAULT, M.: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, “¿Qué es un autor?”, Paidós, Barcelona, 1999, p. 338.

moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? –Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas, distinguí tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los individuos, especialicé mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y verosimilitudes: hasta que acabé por poseer un país propio, un terreno propio, todo un mundo reservado que crecía y florecía, unos jardines secretos, si cabe la expresión, de los que a nadie le era lícito barruntar nada...⁵⁴

Ésta es, pues, la exigencia histórico-filosófica o crítico-genealógica que –en tanto filósofos responsables– de ningún modo podemos eludir, tal como es formulada por el propio Nietzsche:

Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el “bueno” es superior en valor a “el malvado”, superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para *el* hombre como tal (incluido el futuro del hombre). ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el “bueno” hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que *por* causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo?... ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad y una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?...⁵⁵

Este tipo de pensamiento ya no se interroga al modo tradicional por ciertas entidades metafísicas (Alma, Mundo, Dios), sino por aquello que somos en nuestro momento histórico o aquello que nos ocurre en nuestra actualidad. Y así, siguiendo el hilo de pensamiento nietzscheano, es como Foucault recupera la importancia del acontecimiento y la pregunta por el hoy, redefiniendo la filosofía como un diagnóstico de los procesos, los movimientos y las fuerzas que nos atraviesan y nos configuran. «Lo que hace que yo no sea filósofo, en el sentido clásico del término –explica Foucault– es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento». Conceptualmente, el *acontecimiento* –según Foucault– «nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizá, en los estoicos, para quienes era un problema lógico». Ahora bien, –agrega a continuación–: «Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como la actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Dicho de otra manera, estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, el que diagnosticar

⁵⁴ NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 23-25.

⁵⁵ *Idem*, p. 28.

tales fuerzas, diagnosticar su actualidad». En pocas palabras: «Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos? Y ¿qué es lo que ocurre?, que son dos cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre».⁵⁶ He aquí la propuesta nietzscheana de Michel Foucault.

Foucault considera a Nietzsche –junto a Freud y a Marx– como un tipo de autor que no sólo crea libros, teorías, tradiciones o disciplinas en el interior de las cuales pueden inscribirse también otros libros y autores, sino que –más allá de eso– se constituye como un verdadero “fundador de discursividad”. Lo que hicieron estos instauradores de discursividad no es, en efecto, únicamente abrir el campo a un cierto número de semejanzas y de analogías, es decir, «unos signos característicos, unas figuras, unas relaciones, unas estructuras que pudieron ser reutilizadas por otros», sino que también hicieron posible «(y en igual medida) un cierto número de diferencias». En otras palabras: «Abrieron el espacio a algo diferente de ellos, que sin embargo pertenece a lo que fundaron».⁵⁷ No obstante –como vimos al comienzo del apartado anterior–, a juicio de Foucault no es Nietzsche sino Kant quien, sorprendentemente, inaugura con su escrito sobre la *Aufklärung* este tipo *diferente* de discurso que constituye el modo eminentemente *crítico* de pensar, es decir, esta forma histórica de interrogación filosófica como *diagnóstico* de la actualidad o –en esa expresión de resonancias claramente hegelianas que ya hemos mencionado unos párrafos atrás– como “ontología del presente”. Así pues, la relación de Foucault con Kant es al mismo tiempo de continuidad y de ruptura. De continuidad en cuanto a la “apertura” de una dimensión histórico-crítica para el pensamiento reflexivo, que se concentra en la pregunta por la Ilustración; continuidad también en la “reivindicación” de la noción de sujeto en una línea igualmente cercana a la llevada a cabo por Kant en su obra, es decir, no un sujeto dado en sentido cartesiano (que es un mero sujeto de conocimiento científico que no requiere transformarse para acceder a la verdad, sino únicamente atenerse a la evidencia proporcionada por su capacidad de razonamiento lógico), sino un sujeto de conocimiento que es al mismo tiempo un *sujeto crítico* y que requiere por tanto al mismo tiempo una *actitud ética*. «Después de Descartes –explica Foucault– tenemos un sujeto de conocimiento que lleva a Kant al problema del conocimiento», o mejor dicho, al problema «de la relación entre el sujeto de ética y el de conocimiento». Como sabemos, en efecto, el objetivo de la *Crítica de la razón pura* (1781/1787) no era meramente epistemológico (como así lo ha querido interpretar la tradición analítica), sino fundamentalmente ético, ya que no era otro que el de poner límites al *saber* científico para dejar un espacio a la *libertad* del sujeto. «La solución presentada por Kant –continúa Foucault– fue el encontrar un sujeto universal que, como tal, pudiera ser sujeto de conocimiento,

⁵⁶ FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, “La escena de la filosofía”, ed. cit., pp. 151-152.

⁵⁷ FOUCAULT, M.: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, “¿Qué es un autor?”, en ed. cit., pp. 344 y ss.

pero que requería, sin embargo, una actitud ética.» Proyecto crítico que continuará con la *Crítica de la razón práctica* (1788) y con la *Crítica de la facultad de juzgar* (1791). Y así es como Kant —a diferencia de Descartes y al igual que hizo en su momento el gran discípulo de éste, Spinoza— quiere recuperar la sabiduría clásica que el mecanicismo cartesiano y moderno en general (derivado del teologismo bajomedieval según el cual el universo era una creación independiente y separada de un Dios ocioso que, después de crearlo, no tenía otra cosa que hacer más que regresar a su absoluta ociosidad) se estaba esforzando por aniquilar. Una sabiduría para la cual —como vimos en el punto anterior— el conocimiento humano únicamente tiene interés en la medida que está asociado a la *epiméleia heautou* y, por tanto, en la medida que revierte en el cuidado de uno mismo (*souci de soi*) y está al servicio de la propia vida. De este modo es como Kant se inscribe dentro de esa tradición de la sabiduría antigua, introduciendo dentro del pensamiento moderno un nuevo enfoque «por el que —concluye el filósofo de Poitiers— el yo no es meramente dado, sino que se constituye en relación a sí mismo como sujeto».⁵⁸ Aunque, por otro lado, la verdadera distancia con Descartes y la radical actitud crítica la muestra Kant —según decíamos—, no tanto en sus escritos catalogados como “críticos”, cuanto en sus escritos sobre filosofía de la historia. Y en contra de los que suelen considerar a dichos escritos anecdóticos o accidentales en el pensamiento del viejo maestro de Königsberg, Foucault los considera como un eje fundamental. En efecto, afirma Foucault: «Cuando en 1784 Kant preguntó: “Was Heisst Aufklärung?”, quiso decir: ¿Qué es lo que pasa precisamente ahora?, ¿Qué nos está pasando?, ¿Qué es este mundo, este período, este preciso momento en el que estamos viviendo? O, en otras palabras: ¿Qué somos como Aufklärung, como parte de la Ilustración? Compara esto con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy yo? ¿Yo, como sujeto único preuniversal y ahistórico?» “Yo” es para Descartes cada uno, en cualquier parte y en cualquier momento. Y también Kant, en su obra teórica, postula unas estructuras universales para todos los sujetos en cualquier parte y para todos los tiempos. Sin embargo, en este escrito él «pregunta algo más: ¿Qué somos nosotros?, en un momento muy preciso de la historia». Es decir: «La pregunta de Kant aparece como un análisis a la vez de nosotros y de nuestro presente».⁵⁹ Y por eso —al parecer de Foucault—, es ahí en donde se muestra su verdadera actitud *crítica*. Por tanto, la ruptura de Michel Foucault con el filósofo de Königsberg —coherentemente con la priorización de estos llamados “escritos menores”, por encima de la obra considerada “crítica”— se da en aquello que éste no se atrevió a hacer, esto es: en el rechazo tanto de un sujeto universal como de la concepción de una ética formal, pues el sujeto foucaultiano está ahora sí completamente historizado (es un sujeto con una génesis que, en cuanto tal, hay que investigar genealógicamente) y, por consiguiente, la

⁵⁸ FOUCAULT, M.: *El yo minimalista y otras conversaciones*, “Del yo clásico al sujeto moderno”, ed. cit., p. 85.

⁵⁹ FOUCAULT, M.: “Sujeto y poder” (1982) en DREYFUS, H. L. / RABINOW, P.: *M. Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

ética foucaultiana es todo lo opuesto a una ética en términos de ley universal o imperativo categórico. Para Foucault, la ética se define por una forma de relación consigo mismo por la cual –como ya vio bien Aristóteles hace casi dos milenios y medio– uno se convierte en, o actúa como si fuera, ley para sí mismo.⁶⁰ Se trata de una ética elitista, si se quiere, aunque no asociada a una determinada élite o clase social (como lo era la griega, en donde la libertad venía regalada por un determinado status y uno debía hacerse digno de él) sino a un aristocratismo nietzscheano del espíritu por la cual uno mismo –con su *éthos* o actitud vital– decide ser libre o bien ser esclavo, vivir bajo la tutela de otros o bien vivir practicando la no-esclavitud cuidándose o gobernándose a sí mismo, de modo tal que uno llegue a hacer de la propia vida una buena y bella (*kalós kai agathós*) obra de arte. Y es que el problema general del arqueólogo y genealogista francés, su interés primordial, no residía en el conocimiento, la ciencia o «la *techné* en sí misma», sino en el cómo este conocimiento, ciencia o *techné* «debía ser usada, efectivamente, con el propósito de vivir tan bien como uno pudiese vivir». O sea, que su preocupación fundamental –como lo vimos en el apartado anterior– no era ninguna otra más que la que ya tenían los antiguos filósofos griegos, a saber: «la *techné* de la vida», es decir, «la *techné tou biou*, el cómo vivir». De esta manera es, pues, como Foucault quiere recuperar el modelo de la ética griega, la cual –como decíamos– «está centrada en el problema de la elección personal, de una estética de la existencia», de la configuración de una forma o estilo de vida que comprometa la totalidad de nuestro ser. Y es que el filósofo francés se declara fascinado por «la idea del *bios* como un material para una obra de arte», así como por «la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*»,⁶¹ es decir, prescindiendo de todo sistema autoritario de normas o estructura disciplinaria de la subjetividad humana.

En síntesis, la *libertad* conlleva para Foucault una relación con la verdad, o sea, con la verdad de uno mismo, la cual no se alcanza –o mejor dicho no se *construye*– sin un trabajo previo sobre sí mismo o una *ascesis* del yo, es decir, un ejercicio espiritual que lleva a la superación de sí mismo: a la modificación o *transformación* del sujeto. Al igual que para Kant, no se trata en Foucault de conocer por conocer, ni de conocer para dominar al objeto de conocimiento (ya sea la naturaleza como en el caso de las ciencias físico-matemáticas, ya sea el ser humano como en el caso de las ciencias sociales y humanas); o por lo menos no es éste el trabajo del filósofo, ya que para éste el único conocimiento que importa es aquel que implica e incluso exige cierta ocupación de uno mismo. Éste es el núcleo en el que se concentra la oposición filosófica contemporánea con la Modernidad, período histórico durante el cual la Filosofía dejó de estar al servicio de la vida para

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I 1128a.

⁶¹ FOUCAULT, M.: “Por qué el Mundo Antiguo no fue una Edad de Oro, pero qué podemos aprender de él de todos modos” (1983), en DREYFUS, H. L. / RABINOW, P.: *M. Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. cit., pp. 267-268.

convertirse en esclava de la Ciencia, de un modo similar a como en la mal llamada Baja Edad Media estuvo esclavizada por la Teología. De hecho, el “período oscuro” o “medieval” (que abarcaría un milenio entero de cultura occidental, desde el siglo V al siglo XV, aproximadamente) no fue más que un invento moderno y hoy sabemos que no existió como época histórica susceptible de ser periodizada como tal. Hoy sabemos (aunque justificar esta afirmación nos obligaría a explorar al desencuentro de Foucault con la Escuela histórica de los Anales)⁶² que la historia se mueve por períodos de larga duración, y en lugar de hablar de Alta y Baja Edad Media deberíamos hablar más bien de fin de la Antigüedad y de naciente Modernidad. En efecto: Lo que caracteriza y define a la Modernidad como período histórico es el formalismo, el mecanicismo y, en una palabra, el cientificismo, destacando la emergencia de la *Nuova Scienza* como motor de desarrollo del capitalismo en lo que ya sería la segunda Modernidad. Autores como Spinoza o Leibniz fueron los grandes héroes filosóficos de este sub-período que resistieron como pudieron los embates del objetivismo científico recuperando a su manera el holismo y el vitalismo que caracterizó a toda la Antigüedad, mientras que con Kant y el idealismo alemán alcanzamos lo que ya sería la tercera Modernidad, momento en el que ésta trata de superarse a sí misma superando sus contradicciones internas, siendo con la muerte de Hegel –como decíamos anteriormente– cuando propiamente podemos hablar del fin de del período moderno en cuanto tal. Pues bien, lo característico del conocimiento tecno-científico desarrollado a lo largo de toda esta moderna etapa histórica es –como decimos– que no está al servicio de la vida humana que lo ha creado sino que, más bien al contrario, está al servicio del *capital*, siendo la *vida* un recurso más a explotar y a subyugar en beneficio de éste. Pero la vida, y concretamente la subjetividad humana, «es algo más que una máquina» y merece ser tratada «de acuerdo con su dignidad».⁶³ Todo esto lo sabían muy bien los filósofos antiguos, y lo saben también los filósofos post-modernos en su anhelo por recuperar la sabiduría de la Antigüedad. Lo sabe también Foucault cuando reivindica la *epiméleia heautou* como «cuidado del yo»⁶⁴ y quiere que –como en el mundo antiguo– todo nuestro conocimiento vaya referido a esa *epiméleia* o cuidado. A diferencia de lo que ocurre con el conocimiento tecno-científico moderno –afirma Foucault– «el conocimiento jugaba un papel distinto en el cuidado clásico del yo. Hay muchos casos interesantes para analizar sobre las relaciones entre el conocimiento científico y la *epiméleia heautou*. El que cuidaba de sí mismo debía elegir, entre todas las cosas que se pueden aprehender a través del conocimiento científico, sólo aquellas que tenían relación con él y eran importantes para la vida». Dicho de otra manera, la comprensión teórica o científica del mundo

⁶² Sobre esto puede verse el libro de VÁZQUEZ, F.: *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1988.

⁶³ KANT, I.: *Filosofía de la historia*, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, FCE, México, 1997, p. 37.

⁶⁴ FOUCAULT, M.: *El yo minimalista y otras conversaciones*, “Del yo clásico al sujeto moderno”, ed. cit., p. 71.

estaba subordinada a la ética o vida práctica de los individuos. Así, «su problema y su discusión se centraba sobre cuáles eran las clases limitadas de conocimiento útiles a la *epiméleia*. Por ejemplo, para los epicúreos, el conocimiento general de lo que es el mundo, cuál es la necesidad del mundo, la relación entre el mundo, la necesidad y los dioses, todo eso era muy importante para el cuidado de sí. Primero, era motivo de meditación: si estabas en condiciones de entender exactamente cuál era la necesidad del mundo, entonces podías dominar las pasiones de una manera mucho mejor, etcétera. De modo que, para los epicúreos, existía una especie de adecuación entre el conocimiento posible y el cuidado de sí. La razón por la cual uno debía familiarizarse con la física o la cosmología era que se debía cuidar de sí». Y, de un modo similar, «para los estoicos, el verdadero yo se definía por aquello de lo que se puede ser amo».⁶⁵

En suma, lo que interesa al filósofo francés en el concepto clásico del cuidado de sí –que ya hemos desarrollado en el apartado anterior– es que «en él vemos el nacimiento y desarrollo de una cantidad de temas ascéticos, normalmente atribuidos al cristianismo», al cual se atribuye haber reemplazado el tolerante estilo de vida grecorromano «por un modo de vida austero, signado por una serie de renunciamientos, interdicciones o prohibiciones». Lejos de eso, «podemos observar que en esa actividad del yo sobre sí mismo los antiguos desarrollaron una serie de prácticas de austeridad que los cristianos, más tarde, tomaron directamente de ellos». Esta actividad llegó incluso a estar vinculada «a una cierta austeridad sexual, que fue directamente incluida en la ética cristiana». No hubo, por tanto, «una ruptura moral entre la antigüedad tolerante y el cristianismo austero», y es de destacar que tanto en la antigüedad helenística como en la cristiana (a diferencia de lo que sucederá con el cristianismo moderno y su poder pastoral) «este trabajo sobre el propio yo, con su austeridad correspondiente, no era impuesto sobre el individuo mediante ninguna ley civil u obligación religiosa, sino que –como veíamos arriba– era una elección acerca de la existencia realizada por el individuo». Es decir, «ellos decidían por sí mismos cuidar de sí o no hacerlo». Dando por descontado que no lo hacían para «alcanzar la vida eterna después de la muerte, porque no estaban particularmente preocupados con respecto a esa cuestión». Más bien al contrario, su objetivo era simplemente el de dar brillo a su existencia actuando y moldeando sus vidas conforme a ciertos valores. «La meta era hacer de la propia vida un objeto para cierto conocimiento, para una *techné*, para un arte». Sólo posteriormente, con el paso a la Modernidad, se perdió «esa idea de que la principal obra de arte de la que debe encargarse el individuo, el área central sobre la que deben aplicarse los valores estéticos, es uno mismo, la propia vida, la propia existencia». Y esta ruptura se produjo –en este caso sí– «cuando el cristianismo sustituyó la idea de un yo que debía ser creado como una obra de arte, por la de que debía renunciarse al yo, ya que aferrándose a él se estaba en

⁶⁵ *Idem*, pp. 71-72.

contra de la voluntad de Dios». ⁶⁶ Pues bien, es esta misma renuncia al yo –al sujeto– la que encontramos también en la práctica tecno-científica moderna, en el ideal objetivista de todas las tecno-ciencias que nos ha llevado a la “barbarie deshumanizadora” de nuestro mundo de hoy.

Por tanto, lo que trata de contrarrestar esta tradición *crítica* que se inicia con Kant, y en la que (después de Hegel, de Nietzsche, de Max Weber o de la Escuela de Frankfurt) se inscribe el propio Foucault como uno de sus momentos más logrados, es precisamente ese nefasto ideal objetivista o esa renuncia *naïve* al sujeto propia de la praxis tecno-científica. Paradójicamente, lo que esta tradición *crítica* viene a poner en cuestión es, pues, el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, o séase, nosotros mismos en tanto que sujetos de saber y de acción; ya que el *sujeto* no es algo dado y acabado de una vez por todas (soberano, autosuficiente y autotransparente, al modo cartesiano, que solamente se coloca como fundamento para olvidarse de él), sino una forma susceptible de cambio o *transformación*, un proceso que tiene una génesis y que se conoce imperfectamente utilizando sistemas de signos lingüísticos heredados que él no ha creado y que –por si eso fuera poco– no tienen nada que ver con él. He aquí el problema contemporáneo del “sujeto”, que no por el hecho de decirlo ni quererlo va a desaparecer. En todo caso, lo que está claro para nosotros es que no desaparece del pensamiento de Foucault, pues más bien es éste –o sea, el dilucidar qué sea el sujeto– y no otro precisamente el eje central de su pensamiento. En efecto, es el propio Foucault –según veíamos una página atrás– quien reconoce ese eje central de su pensamiento en el artículo que redactó bajo pseudónimo al final de su vida: «La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condiciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para devenir sujeto legítimo de un tipo u otro de conocimiento; en resumen, se trata de determinar su modo de “sujetivación”. (...) Pero la cuestión es también, al mismo tiempo, en qué condiciones una cosa puede devenir un objeto para un conocimiento posible, cómo puede ser problematizada como objeto de conocimiento», es decir, objetivada. Así pues: ¿Cuáles son «los procesos de sujetivación y objetivación que hacen que el sujeto devenga en tanto que sujeto objeto de conocimiento»? En definitiva, se trata «de la historia de la “sujetividad”, si se entiende por esta palabra la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que él se relaciona consigo mismo». ⁶⁷

Un pensador contemporáneo a Foucault sumamente importante para el tema del sujeto fue, sin duda alguna, Jaques Lacan. Y así mismo lo reconoce el propio Foucault en diversas ocasiones, como por ejemplo cuando afirma lo siguiente:

⁶⁶ *Id.*, pp. 72-74.

⁶⁷ FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, “Foucault”, ed. cit., p. 363.

Desde Descartes hasta Sartre (...) me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba. Por eso, parece evidente –Lacan ya lo señaló– que Sartre nunca admitió el inconsciente en sentido freudiano. (...) El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia.

Y agrega a continuación:

Creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, o en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, *del sujeto en el sentido cartesiano, como punto originario a partir del cual debía ser engendrado todo*; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis. Y en este punto se engarza la comunicación con Nietzsche.⁶⁸

En esta misma línea, pero en otro contexto, destaca igualmente la importancia del refundador del psicoanálisis en estos términos: «La importancia de Lacan proviene del hecho de que ha mostrado cómo, a través del discurso del enfermo y de los síntomas de su neurosis, son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje –y no el sujeto– los que hablan. Antes de todo pensamiento humano ya habría un saber, un sistema».⁶⁹ Este sistema es lo que Lacan denominó la cadena signifiante, y eso es lo que antecede al sujeto antes de que éste advenga al mundo, antes de que pueda constituirse en cuanto tal, en cuanto sujeto pensante situado en un mundo. Ahora bien, ¿decir que el sujeto tiene una génesis, que es un resultado, que está siempre sumergido dentro de tal o cual estructura, que no es plenamente soberano ni transparente, sino más bien opaco y en permanente necesidad de desujeción, significa decir que no existe o que podemos prescindir de él? Más bien todo lo contrario. La credibilidad de un filósofo –a nuestro modo de ver– dependerá hoy más que nunca del papel o la relevancia que otorgue a esta noción en su quehacer discursivo; noción que, precisamente, sí es excluida de los discursos pretendidamente objetivistas del gremio de los científicos. Nosotros, por nuestra parte, le otorgamos una relevancia máxima a pesar de reconocer que, después de dos milenios y medio de pensamiento filosófico, no podemos sino llegar a la conclusión de que el *yo* o el *sujeto* humano es un vacío, una nada categorial que convierte en inadecuados incluso los términos “yo” o “sujeto” que utilizamos habitualmente para designarlo. Aunque, por supuesto, no es un simple vacío. Al mismo tiempo es también (y ésa es –creemos– la visión que comparte Foucault junto con sus compañeros de viaje post-moderno) una plenitud de vida incategorizable y que no se deja cosificar. El *yo* o el sujeto es, pues, la *negación* o el *movimiento* a través de la negación por medio de la cual éste rechaza cualquier posible categorización con la que se pretenda identificarlo, cosificarlo, normalizarlo o sujetarlo. Y esto es la *vida*. El *yo* o el sujeto es, en definitiva, un

⁶⁸ FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, “La escena de la filosofía”, ed. cit., p. 169. El subrayado es nuestro.

⁶⁹ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, “A propósito de *Las palabras y las cosas*”, La Piqueta, Madrid, 1985, p. 33.

dinamismo vital inagotable de permanente actividad auto-poiética y liberadora auto-des(cons)trucción.

Así pues, frente a muchas interpretaciones de Foucault, no es el saber ni el poder, sino la subjetividad, el *leit motiv* de toda la obra de nuestro autor. “Saber”, “poder” y “subjetividad” suelen ser efectivamente los ítems con los que se separa la obra de Foucault como si ésta se dividiera en tres etapas claramente diferenciadas que no guardan relación entre sí, cada una con su respectiva metodología. Pero ni nosotros ni el propio autor compartimos esta separación, división o compartimentación de su pensamiento; creemos más bien que desde el comienzo, y a lo largo de todo su recorrido intelectual, el filósofo-historiador se ocupó del ser mismo del *sujeto*: primero considerando a éste como objeto de *saber*, posteriormente como objeto de *poder* y, finalmente, como objeto de *sí*. Por ello, sería más sensato repartir dicho recorrido intelectual del modo como lo hace el propio Foucault en distintos lugares y entrevistas, a saber: 1º) «una ontología histórica de nosotros mismos en la relación a la verdad que nos constituye como objetos de conocimiento» (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*); 2º) «una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás» (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*); y 3º) «una ontología de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de la acción moral» (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).⁷⁰ Como dice Miguel Morey, la ventaja de esta repartición (en donde destaca la presencia triplicada de *Histoire de la folie*) es que a través de las etapas o períodos diferenciados de este recorrido se vislumbra un hilo conductor en sus distintas obras y metodologías, mostrándose cada uno de ellas por consiguiente como «diferentes aperturas de *una misma* tarea general»,⁷¹ a saber: la dilucidación del sujeto histórico que es ese *uno mismo* al que tiene Foucault en todas y cada una de sus obras como interlocutor. Y así, tal vez atendiendo a «la *posición de interlocutor* del discurso foucaultiano fuera posible esclarecer algo este cúmulo de equívocos superficiales» de los que suele ser objeto su pensamiento. En efecto:

De hacerlo así, veríamos que, aunque la andadura de la obra de Foucault se deja escandir como la articulación progresiva de una respuesta a tres grandes preguntas (por el saber, por el poder, por la subjetividad), el modo en el que estas preguntas vienen planteadas está lejos de ser un asunto baladí. Y es que lo que la indagación de Foucault abre no es una gran pregunta por el saber (*¿qué es el saber?*), en la que estarían interesados epistemólogos, historiadores y científicos sociales; ni una gran pregunta por el poder (*¿qué es el poder?*), destinada a convocar la atención de periodistas, políticos y ciudadanos; ni tampoco una gran pregunta por la subjetividad (*¿cómo se constituye la subjetividad?*), en la que se verían implicados los agentes de los discursos e instituciones de tipo *psi*-. Frente a la tozudez de tópicos como éstos, le corresponde sin duda a Deleuze el mérito de haber formulado correctamente, aunque sin

⁷⁰ MOREY, M.: “La cuestión del método”, Introducción a FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, ed. cit., p. 25. Siguiendo la distribución establecida por el propio Foucault en DREYFUS, H. L. / RABINOW, P.: *M. Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

⁷¹ *Loc. cit.*

detenerse en medir al detalle sus alcances, la textura del plano de enunciación en el que se dan las preguntas foucaultianas: *¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿quién soy?* El desplazamiento puede parecer, por leve, anecdótico pero es de singular importancia, porque el interlocutor al que tales preguntas apelan no es entonces ni el hombre de ciencia, ni el periodista ni el ciudadano en cuanto tales –sino nadie y cada cual, ese *uno mismo* lector cuya intimidad está atravesada por problemas de saber, de poder y de subjetivación, a los que atiende precisamente en esa medida–.

En suma, «ese *uno mismo* (*soi, self*) que finalmente será el objeto de reflexión de sus últimos trabajos ha sido siempre el interlocutor de los mismos».⁷² Una vez más, es el mismo Foucault quien nos lo afirma al decirnos cuál ha sido el propósito de su trabajo a lo largo de los años, el cual sintetiza del siguiente modo: «No ha sido el de analizar los fenómenos de poder, ni el de elaborar los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos».⁷³ Ahora bien, ¿cuáles son –según Foucault– esos modos por medio de los cuales los seres humanos se convierten en sujetos? Pues son los distintos modos de objetivación del ser humano, de entre los cuales el filósofo francés distingue tres: El primero de ellos estaría constituido por los tipos de investigación «que tratan de darse a sí mismo el estatus de ciencia» (y pone como ejemplos la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filología y la lingüística, o bien la objetivación del sujeto productivo en la economía, o incluso la objetivación del «puro hecho de estar vivo» en la historia natural y la biología). El segundo modo de objetivación responde a lo que Foucault denomina “prácticas divisorias” o “prácticas de escisión”: el sujeto está escindido tanto en su interior como separado de los otros, y «este proceso lo objetiva» (los ejemplos de este modo serían el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los chicos buenos). Finalmente, el tercer modo de objetivación trabajado por Foucault sería aquel por el que «el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto» (como por ejemplo el dominio de la sexualidad, en el que los hombres y las mujeres han aprendido a reconocerse a sí mismos y a sí mismas como “sujetos de deseo”, descubriendo en el deseo la verdad de su ser). Por lo tanto –concluye el filósofo-historiador– «no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación».⁷⁴

Como vemos, las preguntas por el saber, el poder y la subjetividad se implican mutuamente, porque el saber está presente en el poder, el poder en el saber y ambos van dirigidos a objetivar (es decir, identificar, amarrar, disciplinar, sujetar) al *sujeto*. En efecto –afirma Foucault– podría inferirse fácilmente que, en tanto «el sujeto humano se sitúa en relaciones de producción y significación, se encuentra situado igualmente en relaciones de poder que son muy complejas». Sin embargo, ningún discurso de los que se autodenominan científicos nos ha ayudado hasta ahora a

⁷² MOREY, M.: “Introducción” a FOUCAULT, M.: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, ed. cit., p. 14.

⁷³ FOUCAULT, M.: “Sujeto y poder” en DREYFUS, H. L. / RABINOW, P.: *M. Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. cit., p. 241.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 241-242.

comprender dichas relaciones ni cuáles son los mecanismos con los que opera siempre y de manera cotidiana el poder. La teoría y la historia económica proveen de buenos instrumentos para las relaciones de producción, no cabe duda, así como la teoría lingüística y semiológica ofrecen buenos instrumentos para el estudio de las relaciones de significación, pero no hemos tenido hasta el momento un discurso adecuado para estudiar a cabalidad esas relaciones de poder en las que todos los hombres y mujeres de este mundo estamos diariamente sumergidos. Tradicionalmente, se ha recurrido a formas de pensar en el poder basadas en modelos legales (¿qué legitima al poder?); o se ha recurrido a formas de pensar el poder basadas en modelos institucionales (¿qué es el Estado?); Foucault, por su parte, considera necesario «extender las dimensiones de una definición de poder»⁷⁵ para estudiar la objetivación del sujeto. Y es que el objetivo del discurso foucaultiano no es otro que el de esclarecer estas mencionadas relaciones de poder con el fin de que todos y cada uno de nosotros (sus lectores y lectoras inmediatos, o los receptores indirectos de su obra) podamos combatir las cuando dichas relaciones cotidianas se cosifican en relaciones de dominación, sumisión o sujeción del sujeto. Por eso es que sus distintas áreas de trabajo en dicha labor de esclarecimiento, o las sucesivas etapas de su recorrido intelectual, no marcan etapas de superación que se dejen atrás unas a otras, sino más bien –para decirlo con Gilles Deleuze–⁷⁶ movimientos tectónicos que pliegan incesantemente el plano de enunciación de un mismo discurso sísmico reconfigurando las líneas de trabajo, las cuales constituyen diferentes estrategias de *resistencia* frente a la permanente voluntad de cosificación del sujeto. Porque la tarea filosófica de la actualidad –nos advierte Foucault–, el objetivo filosófico contemporáneo, no es tanto el de descubrir quiénes somos, cuanto el de rechazar lo que somos, es decir, aquello que otros han hecho de nosotros, aquello en lo que nos han convertido. Y así, podríamos decir que el conjunto de la obra de Foucault conforma un complejo *dispositivo* en el que todos y cada uno de sus libros son, en definitiva, *herramientas* dirigidas a desarrollar *prácticas de libertad* del sujeto, que es tanto como decir nuevas *prácticas de subjetividad*.

Veremos más adelante la relevancia que tiene el término “dispositivo” en el pensamiento de Foucault. Avancemos, sin embargo, desde ahora mismo que (junto con el concepto de “episteme”) es éste el concepto que utiliza el filósofo-historiador francés para desmarcarse del concepto “estructura” tan de moda en ese momento, consiguiendo así no ser confundido con un científico estructuralista más de su tiempo. Si cada época –según Foucault– se caracteriza por unas concretas *relaciones de poder* y una serie de *prácticas discursivas*, cada época se caracteriza también por los *dispositivos* en que dichas relaciones y dichas prácticas se materializan, es decir, las costumbres, los

⁷⁵ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁶ Cfr. DELEUZE, G.: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2007.

saberes, las normas, las leyes o las instituciones establecidas, reconocidas y aceptadas por los individuos en una sociedad dada. Ahora bien, del mismo modo, las prácticas de *resistencia* al poder y a los discursos “verdaderos” que lo sustentan en cada momento histórico también se materializan en sus propios dispositivos (libros, cursos, conferencias, entrevistas, grabaciones, militancia, etc.), constituyendo sin duda la obra de Foucault uno de los más sobresalientes dispositivos de resistencia de nuestra época. Dentro de este dispositivo, es el propio Foucault quien caracteriza a sus libros teórico-prácticos como *caja de herramientas*:

La teoría como caja de herramientas quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.⁷⁷

Como explica Miguel Morey, siguiendo esta misma línea foucaultiana de una teorización ligada a la lucha política, Deleuze y Guattari harán seguidamente la propuesta «de un libro-máquina de guerra frente a un libro-aparato de Estado (o, si se prefiere, de un libro-rizoma frente a un libro-raíz o libro-árbol)». ⁷⁸ Por eso afirma Deleuze:

El libro ha dejado de ser un microcosmos a la manera clásica, o a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo, aun menos un significante (...). No nos hallamos frente a la muerte del libro, sino frente a otra manera de leer. En un libro no hay nada que entender, pero hay mucho por utilizar. No hay nada que interpretar, ni significar, sino mucho por experimentar. El libro debe formar máquina con alguna cosa, debe ser un pequeño útil sobre un exterior.⁷⁹

Y –como sigue explicando Morey– esta propuesta responde al enfrentamiento filosófico contemporáneo con la categoría de *representación*, tanto en el nivel político (los partidos o sindicatos como conciencia y representantes del pueblo) como en el discursivo (el signo y el discurso como imagen o representación del mundo exterior). Lógicamente, este enfrentamiento contemporáneo afecta de lleno también a la categoría de *sujeto* entendido como conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de estar representados, afirmaban conjuntamente Deleuze y Foucault: «¿Quién habla y quien actúa? Siempre es una multiplicidad, incluso en la persona que habla y actúa. Todos nosotros somos grupúsculos. Ya no hay representación, sólo hay acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes». ⁸⁰ Y al afirmar este carácter no representativo de la teoría –concluye Morey– se recupera «el planteamiento que hace Nietzsche de las tareas del pensador cuando afirma que éste debe ser antes *fisiólogo* que *sacerdote*, y que Deleuze repetirá en clave contemporánea al reclamar que lo

⁷⁷ FOUCAULT, M.: “Poderes y estrategias” (1977), en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 2001; cit. en MOREY, M.: *Lectura de Foucault*, Sexto Piso, Madrid, 2013, p. 23.

⁷⁸ *Loc.cit.*

⁷⁹ DELEUZE, G. / GUATTARI, F.: *Rizhome*, Minuit, París, 1978, p. 76; cit. en MOREY, M.: *Op. cit.*, p. 24.

⁸⁰ DELEUZE, G. / FOUCAULT, M.: “Los intelectuales y el poder” (1972), en *Un diálogo sobre el poder*, ed. cit.; cit. en MOREY, M.: *Op. cit.*, pp. 24-25.

importante es la pregunta por el *funcionamiento*, y no la cuestión del *sentido*». ⁸¹ Pues bien, ésta es la clave que encontramos tras todos y cada uno de los libros de Foucault entendidos como *cajas de herramientas* que se interrogan por el funcionamiento del *saber-poder* y que se presentan como estratégicos o funcionales en vista a la *desujeción* del sujeto.

En cuanto a esa desujeción del sujeto, Foucault distingue acertadamente entre, por una parte, el concepto de *liberación* y, por otra, el que él introduce como *prácticas de libertad*. En efecto –y esto enlaza con lo que decíamos anteriormente sobre los conceptos típicamente marxistas de “enajenación” y de “ideología”– el tema de la liberación, si no se lo trata con precaución «y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado» ⁸² en ciertos mecanismos de represión. Según esta hipótesis (que Foucault califica en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* como “hipótesis represiva”) «sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo». Michel Foucault está lejos de concebir las cosas de este modo, lo cual no quiere decir que afirme que no existan en cuanto tales los procesos de liberación, o tal o cual forma determinada de liberación:

Cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política.

A ello se debe que el filósofo francés «insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar», pero que por sí mismos no pueden «definir todas las formas prácticas de libertad». ⁸³ Para comprender esto hay que distinguir también –y así lo hace Foucault– entre *relaciones de poder* y *estados de dominación*:

Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. Ahora bien, eso no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estado de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares– estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación.

⁸¹ MOREY, M.: *Ibid.*, p. 25.

⁸² FOUCAULT, M.: *Estética, ética y hermenéutica*, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, ed. cit., p. 394.

⁸³ *Ibidem*, pp. 394-395.

Pues bien, en semejantes situaciones de dominación, «las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas». Y, por tanto, Foucault reconoce que en estas circunstancias «la liberación es la condición política o histórica para una práctica de la libertad», poniendo el ejemplo de la sexualidad: «Es cierto que ha sido preciso un determinado número de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha sido necesario liberarse de una moral opresiva que atañe tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad»; sin embargo –afirma a continuación el pensador– lo más importante es que «esta liberación no hace aparecer al ser dichoso y pleno de una sexualidad en la que el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria». Por consiguiente, tenemos que concluir con Foucault que, si bien «la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad», la liberación únicamente «abre un campo para nuevas relaciones de poder», las cuales habrá que «controlar mediante prácticas de libertad».⁸⁴

A esas *prácticas de libertad* las denomina Foucault también *prácticas de subjetividad*. Como ya hemos dicho anteriormente, la “muerte del hombre” anunciada por Nietzsche y retomada por Foucault, así como la crítica al sujeto moderno o cartesiano –Sujeto en mayúscula– que a dicha muerte anunciada va asociada, no conllevan la imposibilidad de seguir hablando del *sujeto* y de seguir usando esa categoría filosófica con gran provecho y fecundidad. Creemos que existe una grave confusión al respecto y nos gustaría contribuir a deshacerla en la medida de lo posible en el limitado espacio que nos proporciona el presente trabajo. Habría que empezar por distinguir entre “hombre” (*homme*), “ser humano” (*être humain*), “individuo” (*individu*), “yo” (*je*) y “sujeto” (*sujet*), dado que estas palabras no tienen un significado equivalente y Foucault las usa de un modo que habría que clarificar. Del mismo modo, debemos distinguir entre el significado de la palabra *sujeto* referido a la filosofía moderna o también llamada “filosofía de la conciencia” (es decir, el sujeto entendido cartesianamente como conciencia solipsista y a-histórica, como sustancia idéntica a sí misma fundadora de toda la realidad) del significado que el historiador-pensador francés da a esta palabra en la última etapa de su pensamiento (esto es, el sujeto entendido como forma ética o actividad no sustancial capaz de negarse a sí misma y –a través de dicha negación– formarse, esculpirse, modularse, transformarse y superarse en función de una *ascesis* o unas prácticas de sí). Para distinguir uno y otro podemos poner el primero en S mayúscula y en s minúscula el segundo,⁸⁵ o hablar simplemente para referirnos a este último –como hace el propio Foucault– de *prácticas de subjetividad*. El Sujeto es el blanco de la crítica arqueo-genealógica nietzscheano-foucaultiana, propiciada por el “giro lingüístico” contemporáneo de la Filosofía que hace obsoleto el moderno

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 395-396.

⁸⁵ *Cfr.*, CHÁVEZ, H. R.: *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault*, Programa Editorial-Universidad del Valle, Cali, 2012, p. 81.

paradigma de la “filosofía de la conciencia”; pero esa crítica –al contrario de lo que habitualmente se cree– abre la posibilidad a nuevas formas liberadoras de ser *sujeto*; un sujeto no-originario, con una génesis, con una historia, pero al mismo tiempo un sujeto activo con la posibilidad de negar su esquema de sometimiento a unas determinadas y cosificadas relaciones de poder transformándolas en un esquema de autoformación o gobierno de sí mismo. Dicho de otra manera, la necesidad de desaparición de “el hombre” postulada por el arqueólogo Foucault a mediados de la década de los sesenta, necesidad que luego reiterará y radicalizará todavía más la crítica genealógica del Sujeto llevada a cabo por este autor desde comienzos de los años setenta, dará como resultado una década después a la reivindicación ético-política foucaultiana de las “prácticas de libertad” de los sujetos o nuevas “prácticas de subjetividad”. Por consiguiente, podemos decir –y ésta es nuestra hipótesis de trabajo ya mencionada en el apartado anterior– que la promesa, el indicio o el augurio de la necesaria desaparición del hombre no debe entenderse «en el sentido de una renuncia a la categoría del *sujeto*» (como así nos lo quieren hacer creer las dos pseudo-críticas a la Ilustración que compiten con la *crítica* vitalista, deconstructiva y arqueo-genealógica de la misma, a saber, la conservadora de raigambre heideggeriana encarnada en el “pensamiento débil” de nuestros días y la reformista representada por el concepto habermasiano de “razón comunicativa”), «sino como signo de un deslizamiento epocal dentro de la categoría misma».⁸⁶

Foucault distingue dos significados de la palabra “sujeto”, a saber: «sujeto a otro por medio del control y la dependencia» y sujeto como constreñido o «ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento». Pues bien, «ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta» al sujeto.⁸⁷ De ahí la necesidad de encontrar nuevas formas de subjetividad, nuevas formas de ser *sujeto*. Sobre todo porque es en este ámbito donde hoy en día el poder consigue especialmente desarrollarse. En efecto, podemos distinguir también –según Foucault– tres clases diferentes de luchas: en primer lugar, las luchas «contra las formas de dominación (étnicas, sociales y religiosas)»; en segundo lugar, las luchas «contra formas de explotación que separan a los individuos de aquello que ellos mismos producen» (económicas); y en tercer lugar, las luchas «contra aquello que ata al individuo a sí mismo y los subsume a otros de esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión)». Y afirma Foucault que a lo largo de la historia encontramos muchos y variados ejemplos de estos tres tipos distintos de luchas, tanto separadas unas de otras como mezcladas entre sí. Sin embargo –agrega a continuación–, aun cuando aparezcan mezcladas entre ellas hay siempre una que prevalece por encima de las otras. «Por ejemplo, en las sociedades feudales, las luchas contra las formas de dominación étnicas y sociales

⁸⁶ BÜRGER, CH. / BÜRGER, P.: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001, p. 16.

⁸⁷ FOUCAULT, M.: “Sujeto y poder” en *op. cit.*, p. 245.

fueron las prevalecientes, aun cuando la explotación económica pudo haber sido muy importante entre las causas de las revueltas». Mientras que, si nos trasladamos al siglo XIX, vemos como «la lucha contra la explotación pasa al frente». ¿Y qué vemos al trasladarnos al siglo XX o, más aún, a nuestro actual siglo XXI? Pues vemos que «la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se está volviendo cada vez más importante, incluso cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido, sino todo lo contrario».⁸⁸ Por eso, a juicio de Foucault, es estéril concentrar nuestros esfuerzos en la lucha contra la explotación económica, por ejemplo, o contra la dominación étnica y religiosa, si no atendemos también al mismo tiempo y de forma prioritaria a la lucha contra la *sujeción* de los sujetos, a la lucha contra la cosificación y sumisión de la *subjetividad*. Una lucha –aclara Foucault– que no se da hoy por primera vez en nuestra sociedad: «Todos aquellos movimientos que tuvieron lugar en los siglos XV y XVI y que tuvieron en la Reforma su máxima expresión y resultado, deberían ser analizados como una gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad y una revuelta contra las formas de poder religioso y moral que dieron forma, durante la Edad Media, a esta subjetividad». En efecto, «la necesidad de tomar parte directa en la vida espiritual, en el trabajo de la salvación, en la verdad que habita en el Libro», todo eso –afirma nuestro autor– fue también «una lucha por una nueva subjetividad».⁸⁹

Ésta es, en resumidas cuentas, la tarea a la que responde todo el proyecto histórico-filosófico foucaultiano: contribuir a la lucha contemporánea por la desujeción de los sujetos, atacando «no tanto a “ésta o aquella” institución de poder, o grupo, o élite, o clase», cuanto a «una técnica, una forma de poder». A saber: una forma de poder que «se aplica a la inmediata vida cotidiana, que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él». Es decir, en pocas palabras: una forma de poder «que hace sujetos individuales». Aunque ello no significa –como decíamos– que esta forma de lucha en la que se inscribe Foucault excluya a las otras, es decir, a las que atacan a las instituciones, a las clases, a las élites, etc. La «violencia ideológica y económica» que se ejerce por parte de éstas es innegable y hay que mostrar nuestro rechazo a la misma, así como a «una investigación científica o administrativa que determina lo que es cada uno». Pero sería un error creer que todos los tipos de sujeción de los seres humanos son fenómenos derivados, es decir, que son la mera consecuencia de otros procesos económicos y sociales (fuerzas de producción, lucha de clases, estructuras ideológicas que determinan la forma de la subjetividad) más fundamentales. Lo cierto es que unos y otros –mecanismos de explotación y

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 245-246.

dominación, mecanismos de sujeción de los sujetos– «mantienen relaciones complejas y circulares». En última instancia, la razón de que la lucha contra las formas de sujeción prevalezca o tienda a prevalecer en nuestra sociedad sobre las otras luchas se debe a la nueva forma de poder que desde el siglo XVI se ha ido desarrollando por parte de la estructura política típicamente moderna que conocemos como el Estado. Se trata en este caso de «una forma de poder a la vez totalizadora e individualizadora», o sea, una compleja combinación de «técnicas de individuación y de procedimientos de totalización». En ninguna otra sociedad salvo en la nuestra se ha dado esta forma de poder tan efectiva, y ello se debe al hecho de que «los modernos Estados occidentales han integrado, en un nuevo perfil político, una vieja técnica de poder originada en las instituciones cristianas». Se trata de la técnica de poder que ya hemos mencionado en diversas ocasiones y a la que Foucault se refiere con los términos de «poder pastoral».

Sintéticamente, el poder pastoral deriva de la organización de la religión cristiana como Iglesia y presenta las siguientes características: 1) ofrece asegurar la salvación en el más allá; 2) exige sacrificarse a él por la salvación del rebaño; 3) se presenta ante cada individuo particular y durante toda su vida; 4) consigue acceder al interior de la mente de las personas, explorar sus almas, haciéndoles revelar sus más íntimos secretos. En tanto que «salvación orientada» es ésta, por tanto, una forma de poder que «está ligada con la producción de verdad –la verdad del individuo mismo». Como es sabido, la institución eclesiástica del poder pastoral no ha desaparecido pero sí ha perdido efectividad. Sin embargo, su función «se ha expandido y multiplicado más allá de la institución eclesiástica». En efecto, con el desarrollo del “Estado moderno” y su consolidación a partir del siglo XVIII se ha ido generando «una nueva organización de esta especie de poder individualizante» y a la vez totalizante que integra a los individuos a condición de «someterse a un conjunto de patrones muy específicos». Por eso es que –como dice Foucault– podemos concebir al Estado «como una matriz moderna de individualización» y, con ello, como «una nueva forma de poder pastoral», con las siguientes tres diferencias en relación a la primigenia institución eclesiástica del mismo: 1) la salvación que ofrece a la gente ya no se encuentra en el más allá sino en este mundo, dando a la palabra *salvación* el significado de salud, riqueza, bienestar, protección, seguridad, etc.; 2) aumento considerable de los funcionarios encargados de ejecutar dicho poder, (policía, empresas particulares, sociedades de asistencia, filántropos), además de movilizar instituciones antiguas como la familia para asumir también funciones pastorales y a la vez estructuras complejas como la medicina, que incluye instituciones públicas como los hospitales pero también la privatización de los servicios según los principios del libre mercado; y 3) la concentración de los objetivos y de los agentes del poder pastoral en el desarrollo del conocimiento de los hombres en lo que concierne a la población (función globalizadora y cuantitativa) y en lo que concierne al individuo (función

analítica). De esta forma, «en lugar de un poder pastoral y un poder político, más o menos ligados entre sí, más o menos rivales entre sí», encontramos hoy en día –a juicio de Foucault– «una “táctica” individualizadora» que caracteriza una serie de poderes dispersos pero complementarios como son los de la familia, la medicina, la psiquiatría, la educación, los empleadores, etc.⁹⁰

Así pues, frente a este poder de tipo pastoral que durante centurias y casi milenios había estado ligado a instituciones religiosas definidas y que ahora encontramos esparcido por todo el cuerpo social encarnado en una multitud de instituciones seculares, frente a ese poder asfixiante y cosificador de la vida ejercido impunemente por parte de dichas instituciones es precisamente que adquiere toda su relevancia la interrogación kantiana por el acontecimiento, por aquello que somos en la actualidad, por nuestra época y por la historicidad que la constituye:

La cuestión de Kant [“*Was heisst Aufklärung?*”] se nos aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente. Pienso que este aspecto de la filosofía tomó cada vez más importancia. Hegel, Nietzsche... El otro aspecto de la “filosofía universal” no desapareció. Pero la tarea del filósofo como analista crítico de nuestro mundo es algo cada vez más y más importante. Quizá el más importante de todos los problemas filosóficos es el problema del tiempo presente y de lo que somos en este preciso momento. *Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo.* Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” que es la individualización y totalización simultánea de las estructuras de poder. La conclusión podría ser que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no sea tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino liberar a ambos del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado. *Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos.*⁹¹

La voluntad con la que presentamos el presente trabajo es por tanto esta misma voluntad foucaultiana y, en general, post-moderna de contribuir a la lucha contemporánea contra la sujeción de la subjetividad por parte de los poderes disciplinarios modernos que encontramos por doquier. Creemos que ésta es, por lo menos, la voluntad compartida por parte de todos los miembros del movimiento post-estructuralista francés, y por ello centraremos nuestro recorrido examinando el desmantelamiento que con dicho empeño estos autores llevaron a cabo de la racionalidad occidental. En particular, queremos mostrar la forma como la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure contribuyó –sin quererlo, ni saberlo, ni sospecharlo su autor– a la arqueología y a la deconstrucción post-estructuralista de toda la tradición filosófica occidental, entendida ésta como lo que Jaques Derrida denomina “historia del logocentrismo” o “historia de la metafísica de la presencia”. El desarrollo de nuestra exposición constará de diez apartados, a lo largo de los cuales veremos sucesivamente: (1) cómo la publicación de *Las palabras y las cosas*, con su tesis de la probable y próxima desaparición del “hombre”, pone en jaque a todos los valores humanistas de Occidente; (2) cómo las ambiguas interpretaciones de Hegel y Saussure tienen una importancia

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 245-248.

⁹¹ *Ibid.*, p. 249. El subrayado es nuestro.

decisiva en el cambio generacional que se produce en la filosofía de los años 60, así como en la voluntad de los nuevos filósofos –compartida con la generación anterior, pero de un modo mucho más radicalizado– de transgredir el plano meramente lógico o racional en el que se quiso encerrar a sí mismo el pensamiento moderno; (3) cómo el movimiento estructuralista pone en cuestión la moderna noción de “sujeto” fundador –que la generación anterior de fenomenólogos todavía trató de salvaguardar– así como la noción de “historia” teleológica a él asociada, y la *disputa sobre el humanismo* que nació de dicha confrontación entre fenomenología y estructuralismo; (4) cómo el método de formalización estructuralista aplicado a los sistemas de signos generó toda una revolución intelectual que terminó con la “disolución del hombre” en favor de las estructuras; (5) cómo las implicaciones políticas de la tesis semiológica de la “exterioridad del significante” incorporada al método estructuralista de análisis cultural revierte en contra del propio estructuralismo al descubrirse éste como una expresión más de la ideología cientificista moderna (por medio del cual se pretende otorgar un estatuto científico a las ciencias humanas) y como un mero discurso entre otros con vanas e ingenuas pretensiones universalistas; (6) cómo la lectura post-estructuralista de Saussure dio lugar a una revolución intelectual todavía mayor a la generada por el movimiento estructuralista, como lo fue la crítica deconstructiva y gramatológica de Jaques Derrida a la lógica de la identidad occidental, mostrando que el *logocentrismo* o *racionalismo* característico de Occidente ha adoptado siempre la forma de un *fonocentrismo* que rechaza larvadamente a la escritura y oculta el carácter siempre mediado o diferido del pensamiento humano, rechazo u ocultación que constituyen la esencia de toda lógica identitaria o *metafísica de la presencia*; (7) cómo la concepción saussureana del lenguaje como un sistema móvil de diferencias hace de todo punto imposible la aspiración metafísica tradicional de alcanzar con el pensamiento una “presencia” última, definitiva y fundamentadora de todo lo real, haciéndose necesario por ello el tránsito hacia un nuevo tipo de pensamiento filosófico que Derrida denomina “pensamiento de la *différance*”; (8) cómo la crítica deconstructiva y gramatológica al *logo-fonocentrismo* occidental permite a Derrida desarrollar un nuevo concepto de escritura que sería anterior a la distinción entre lenguaje oral y lenguaje gráfico y que él denomina “archiescritura”, la cual supone el fin del privilegio que históricamente se ha concedido a la *phoné* como presencia de la verdad en el interior del alma o *cogito* y la rehabilitación de una escritura que siempre ha sido humillada otorgándole un rango inferior en tanto simple representación o suplemento del habla; y cómo, al mismo tiempo, este reconocimiento del carácter escriturístico del pensamiento humano tiene como consecuencia la imposibilidad de pensar una estructura centrada como aquella con la que siempre había soñado el racionalismo metafísico de Occidente, lo cual supone el fin de toda *episteme* entendida como juego fundado a partir de una última presencia, principio o inmovilidad

fundadora (Dios, Sustancia, Sujeto) y la reducción del conocimiento humano a la condición de mero *discurso*; (9) cómo todo este desarrollo *crítico* del pensamiento post-estructuralista tiene graves implicaciones para la filosofía contemporánea, destacando entre ellas el nacimiento de una epistemología semiótica y una historiografía arqueológica (y genealógica) de las *prácticas discursivas*; y, finalmente, (10) cómo –en concordancia con todo lo anterior– la filosofía nietzscheana y presuntamente “anti-humanista” de Michel Foucault desarrollada en todo este contexto con *Las palabras y las cosas* en la forma de una arqueología del racionalismo occidental (igual que la desarrollada con su obra posterior en la forma de su genealogía), a la vez que desmantela –junto con la crítica deconstructiva– al Sujeto fundador moderno sustentado en la “lógica de la identidad” y a la “historia continua” en tanto correlato necesario de dicho Sujeto soberano,⁹² está lejos de acabar con el *sujeto* en cuanto tal sino que más bien abre un nuevo campo de posibilidades históricas para él, abriendo la posibilidad al mismo tiempo para una nueva forma filosófica de humanismo correspondiente a un nuevo tipo paradójico de “hombre” entendido como aquello cuyo *ser es no poder ser* y, por tanto, como firme *voluntad* de transgresión y ocaso (*i. e.*, de auto-superación) de sí mismo. Desgraciadamente –y por las limitaciones ya mencionadas–, no podremos en el presente introducirnos más a fondo en la obra de Foucault, quedando pendiente de explorar la dimensión genealógica de la misma (desarrollada de la mano de Nietzsche y en diálogo permanente con el pensamiento hegeliano), así como los estudios acerca de las “tecnologías del yo” (que –como ya hemos dicho– no consideramos un mero apéndice o el inicio de una nueva andadura que nada tuviera que ver con su recorrido intelectual y vital anterior, sino más bien su culminación). Así pues, en el presente trabajo habremos de detenernos en la etapa arqueológica de Michel Foucault. Esto será suficiente para los fines propuestos, y no es poca cosa, puesto que –junto con la gramatología y la deconstrucción derridiana– creemos que la arqueología foucaultiana es una de las contribuciones más importantes a tener en cuenta para el proyecto filosófico contemporáneo de superar el *éthos* moderno o, lo que es lo mismo, la *episteme* de la Modernidad.

Antes de terminar esta larga Introducción, merece la pena hacer todavía dos aclaraciones adicionales: La primera se refiere al término “superación” que hemos estado utilizando desde el comienzo de nuestro discurso. Hemos de advertir desde este mismo momento que no debe entenderse el uso que nosotros hacemos de dicho término en el sentido de algún presunto *progreso* histórico de nuestros conocimientos y prácticas, salvo que por “progreso” se entienda un avance hacia una cada vez mayor *complejidad*. Es decir, que la superación de la Modernidad a la que nos referimos como proyecto histórico no es aquella por la cual se pretende llegar a un estadio “mejor” de la historia humana, dejando atrás y desechando como inservibles todos los logros alcanzados

⁹² Cfr., FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, ed.cit., pp. 19-24.

durante la época moderna, sino simplemente integrarlos en otro tipo de prácticas históricas y utilizarlos para construir un futuro *diferente* al tiempo actual. Teniendo esto en cuenta, nosotros nos atrevemos a prolongar el discurso foucaultiano anterior, por medio del cual –según vimos en el segundo apartado de este capítulo introductorio– se concretaba el tránsito de lo antiguo a lo moderno en el “momento cartesiano”, situando este tercer momento histórico de tránsito en las relaciones de subjetividad y verdad (el tránsito de lo moderno a lo post-moderno) en lo que podríamos denominar el “momento hegeliano”. En efecto, siendo en el pensamiento dialéctico de aquel filósofo en donde la filosofía moderna alcanza su máxima expresión (el endiosamiento total del Sujeto), fue Hegel el pensador que –a nuestro modo de ver– hizo posible en primera instancia el *quiebre* o la *ruptura epistemológica* de la filosofía contemporánea con respecto a toda la tradición del pasado, especialmente con la Modernidad por *oposición* a la cual nuestra época filosófica nace, se define y se comprende a sí misma; quiebre o ruptura con el que se pretende recuperar el carácter transformador de aquella “espiritualidad” antigua que –como hemos visto a lo largo de las páginas anteriores– dejó de lado el racionalismo cientificista moderno y que se consume, precisamente, con la revolución semiológica (propiciada por la lectura de Ferdinand de Saussure bajo la perspectiva vital nietzscheana) llevada a cabo por el post-estructuralismo francés. Pero toda ésta conmoción histórica, una de cuyas máximas expresiones (junto con la *deconstrucción* derridiana y el *vitalismo* deleuziano) es precisamente la *arqueología* y *genealogía* de Michel Foucault, no habría sido en modo alguno posible –como decimos– sin el trasfondo de la filosofía especulativa hegeliana, a pesar de la paradoja que supone el hecho que todos estos autores hayan presentado su obra ni más ni menos que como un combate a muerte contra Hegel. Ello se debe, justamente, a que el gran pensador alemán es un momento de tránsito histórico o un autor de entre-épocas, y tiene tanto de moderno como de post-moderno. Los aspectos modernos de Hegel (logicismo, cientificismo, sistematismo) son el origen del rechazo instintivo que los filósofos nietzscheanos sienten hacia este autor, mientras que los aspectos post-modernos del mismo (historicismo, vitalismo, pragmatismo) son la razón por la cual es imposible desprenderse de su pensamiento porque cualquier intento para lograrlo necesita echar mano de él, como admitió el mismo Foucault en 1971 en su lección inaugural del *Collège de France* (al tomar posesión de la cátedra sobre “Historia de los sistemas de pensamiento” en sustitución de su maestro hegeliano Jean Hyppolite).⁹³ Sea como fuere, no hay duda de que el pensamiento filosófico contemporáneo en su conjunto es o ha querido ser un ajuste de cuentas con Hegel, y por eso es que no podremos concluir el presente trabajo sin dar cuenta también de él.

⁹³ Cfr., FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.

Y la segunda y última aclaración que queremos hacer antes de terminar esta parte introductoria para pasar propiamente al desarrollo de nuestra exposición es que –en tanto que *superación* de la Modernidad– no debe entenderse este “proyecto” filosófico contemporáneo en los términos del pensamiento moderno-ilustrado de un propósito pretendido con anterioridad, esto es, un fin que predetermina los movimientos y los gobierna fundacionalmente en la elaboración de un plan premeditado y calculado hasta lograrse la consecución del mismo. Lejos de ello, el pensamiento post-moderno es un pensamiento sin finalidad, sin *télos* (Edmund Husserl fue el último filósofo en creer en él), y lo único por lo que se rige o a lo que quiere sujetarse es a esa voluntad de descosificación o desujeción del sujeto histórico disciplinado por la racionalidad logocéntrica. En este sentido, no podemos hablar de un *método* común a los distintos autores que han ido labrando (a veces sin pretenderlo ni ser conscientes de ello) el pensamiento post-moderno, sino de distintas *estrategias* para abrir caminos al pensar y actuar humanos sin saber del todo adónde éstos conducen. Porque lo importante en esta forma de pensamiento no es tanto la meta a alcanzar cuanto el mero hecho de poder caminar y de seguir caminando sin quedarse paralizado, o incluso –como en el relato bíblico– fosilizado, al mirar atrás; es decir, no tanto el *resultado* a conseguir lo que más importa cuanto la *movilidad* de la propia existencia, o lo que en una sola palabra podemos denominar *libertad* concreta. Por otra parte, somos conscientes de que el uso que hacemos aquí del término "post-moderno" y sus derivados puede generar polémica y que no todos los autores ni corrientes filosóficas contemporáneas se vinculan a él o se sienten cómodos con el mismo, pero a la vez pensamos que eso es debido a que dicho término ha estado siempre rodeado por una turbia nebulosa que lo ha convertido en algo bastante difícil de entender. Nosotros, por nuestra parte, queremos aportar algo de claridad al mismo disipando esta neblina que lo ha mantenido y sigue manteniendo en la confusión permanente y que se deriva en última instancia de la *equivocidad* con la que se ha venido usando hasta el día de hoy tanto por sus defensores como por sus más firmes opositores. En particular, queremos desvincular dicho término del *pensiero débole* al que con tanta frecuencia se lo asocia, ya que pensar post-metafísicamente sin aspirar a ningún tipo de fundamento nos parece que no tiene nada que ver con afirmar la debilidad del pensamiento, sino más bien lo contrario: supone afirmar la potencia creadora del pensamiento en tanto que es capaz de *des(cons)truir* la realidad por él mismo construida. Defenderemos, por tanto, en nuestro trabajo la categoría de "Post-Modernidad" como la más adecuada para caracterizar a nuestra etapa filosófica contemporánea, aún a sabiendas de la repugnancia instintiva que a muchos lectores podrá ocasionarles la misma y conscientes de que algunos célebres autores han utilizado otras categorías como la de "ultra-moderno" o "hiper-moderno" para caracterizar a nuestro presente histórico. No faltan elementos, sin duda, para emplear estas últimas etiquetas, teniendo en cuenta que el aparato

tecnológico que ha sido el motor de desarrollo de la Modernidad en su conjunto –así como el paradigma ideológico científico que le sirve de gasolina– sigue funcionando a toda máquina, pero nosotros consideramos que estas últimas caracterizaciones son meramente descriptivas y carecen por tanto de la más mínima potencia crítica. Por el contrario, creemos que la categoría que nosotros defendemos para caracterizar al proyecto filosófico contemporáneo en su conjunto sí contiene esa vocación *crítica* que ha distinguido a la Filosofía desde su nacimiento en la Antigüedad clásica al expresar en la misma el rechazo al proyecto objetivista o *univocista* de la filosofía moderna y al querer superar (*Aufheben*) dicho proyecto en una gran *negación* creadora que permita integrar (eliminar y conservar) lo bueno y mejor de las dos grandes épocas históricas que preceden a la nuestra. Adelantándonos a las críticas –y reiterando una vez más lo que acabamos de decir en el párrafo anterior–, eso no equivale a sostener ningún tipo de "progreso" histórico, y todavía menos el despliegue racional del "Espíritu" en el tiempo. Equivale, simplemente, a la voluntad nietzscheana de *transvalorar* radicalmente la existencia para dar movilidad a la vida histórica combatiendo su decadente *reificación* actual en manos de nuestra burocrática sociedad *administrada* al servicio del capital y su disciplinadora racionalidad *instrumental* característica de las tecno-ciencias. En este sentido, defenderemos también la categoría de lo "post-moderno" para periodizar a nuestra época actual frente al término "trans-moderno" que algunos aquí en México han empezado a utilizar con gran mérito y esmero como reacción a ella, por considerarla expresión de una crítica interna a la propia Modernidad que no es capaz de ir más allá del eurocentrismo que caracteriza a ésta. Justo al contrario, a nosotros nos parece que –si bien ambas categorizaciones comparten la misma voluntad crítica– la segunda olvida que la Post-Modernidad nace en, desde y para la *vida*, y que no puede sino desarrollarse en el interior de y como resistencia a aquello que cosifica a esta vida.

II. Desarrollo:

Lingüística estructural, arqueología y deconstruccionismo: la *superación* post-estructuralista del racionalismo occidental

II.1. La evanescente invención del “hombre” como objeto de conocimiento positivo

Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.

(M. Foucault)

En 1966 Michel Foucault da a conocer a la república de las ciencias el libro que lo haría mundialmente famoso y con el cual se labraría amistades y enemistades a partes iguales, esto es: *Les mots et les choses*. En este libro (un brillante estudio arqueológico de la *episteme*⁹⁴ moderna, así como de esos discursos peculiares que de ella nacieron y que hoy conocemos como “ciencias humanas”) sostiene su autor que *el hombre* es una invención reciente destinada a desaparecer de un modo similar a como desaparece en la orilla del mar un rostro dibujado en la arena. A la vez, con dicha investigación arqueológica, Foucault da al traste con la imagen usual del pasado occidental como un movimiento continuo en sentido progresivo de la *ratio* europea (especialmente, a partir del Renacimiento con la aparición histórica de la “Nueva Ciencia”) que había de llevar al ser humano a salir de un estado de barbarie primigenia hasta alcanzar nuestro esplendoroso y civilizado presente. Lejos de haber en el devenir histórico *progreso* alguno por parte de la razón humana, o de los conocimientos científicos que ésta va elaborando con el paso del tiempo, lo que muestra el filósofo-historiador francés es más bien que el modo de ser de las cosas –el orden con que, al repartirlas, la razón las ofrece al saber– se ha ido alterando profundamente a lo largo de los siglos, pudiendo fecharse históricamente esos momentos de ruptura o discontinuidad histórica por el que las cosas (y el ser humano entre ellas) adquieren una nueva forma o un nuevo modo de ser. Lo que muestra este trabajo original de Foucault es, en suma, que todos los conocimientos positivos por los cuales identificamos al saber científico como ámbito del conocimiento racional y verdadero reposan sobre una serie de *a priori* históricos que son sus contingentes y variables condiciones de posibilidad. Y así, «la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad».⁹⁵ Es, pues, en el marco de estas rupturas como vemos aparecer por primera vez –desde fines del siglo

⁹⁴ Foucault denomina *episteme* al conjunto de relaciones que pueden unir en una época determinada las prácticas discursivas que originan figuras epistemológicas con pretensiones de verdad como las ciencias o los sistemas formalizados, las cuales determinan los valores y las acciones de los individuos así como todas sus instituciones y cualquier otro tipo de prácticas. Y afirma, asimismo, lo siguiente sobre este concepto crucial de su perspectiva arqueológica: «En una cultura y un momento dado sólo hay siempre una *episteme* que defina las condiciones de posibilidades de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente en una práctica» (FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1986, p. 166).

⁹⁵ FOUCAULT, M.: *Ibidem*, “Prefacio”, p. 8.

XVIII y comienzos del XIX– al hombre en tanto que objeto de un conocimiento positivo, repartido en distintos saberes. Por eso afirma Foucault:

Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.⁹⁶

¿Cómo pudo Michel Foucault llegar a semejantes conclusiones y sostener una tesis tan aparentemente incendiaria para el común de los mortales, sobre todo para aquellos mortales más ingenua y desafortunadamente optimistas (*i. e.*, humanistas) de nuestro ultramoderno mundo actual? Para comprender esto tenemos que retroceder unos años atrás a la publicación de dicho libro y tratar de comprender contextualizadamente la polémica que introdujeron en el ámbito del pensamiento filosófico los autores llamados “estructuralistas” –entre los cuales se quiso mezclar confusa y equivocadamente al propio Foucault– al pretender aniquilar la autonomía y creatividad del sujeto humano defendidas por el pensamiento fenomenológico que por entonces estaba tan en boga. Veremos, sin embargo, cómo Foucault junto con sus compañeros de viaje post-moderno (nos centraremos para ello, concretamente, en Jaques Derrida), a partir del distinto uso que dan a la lingüística estructural de Saussure, *critican* al movimiento estructuralista aplicándole la misma medicina que ése quiso reservar para la fenomenología o cualquier discurso afín que pretendiera salvaguardar la noción de *Sujeto*, a saber: tratarlo como un mero discurso entre otros con falsas y sospechosas pretensiones de universalidad, susceptible de ser des(cons)truido o analizado arqueológicamente en sus históricas y contingentes condiciones de posibilidad.⁹⁷

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 8-9. Podría decirse que *Las palabras y las cosas* es como el reverso del primer libro publicado por Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (1961). Si éste se concibió como una historia de lo Otro, preguntándose por la diferencia que limita en general a una cultura, es decir, «lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)»; aquél se concibe ahora como una historia de lo Mismo, preguntándose «a partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias». Y entre ambos encontraríamos el estudio en el *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963) del moderno conocimiento científico de la enfermedad, es decir, aquello que es a la vez «el desorden, la peligrosa alteridad en el cuerpo humano que llega hasta el corazón mismo de la vida, pero también un fenómeno natural que tiene sus regularidades, sus semejanzas y sus tipos». De esta manera, «de la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad». Pues bien, es justamente en este umbral cuando «apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas». Y –concluye Foucault, de quien dijimos en nuestra Introducción que era un pensador sísmico (*vid. supra*, nota 46)– «al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituímos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies» (*idem*, pp. 9-10).

⁹⁷ Sobre las relaciones de Foucault con el movimiento estructuralista, afirma el propio pensador: «Lo que he tratado de hacer es introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. En este sentido, me vi en la necesidad de analizar en términos de estructura el nacimiento del propio estructuralismo». Así pues –continúa–, «he tenido con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de duplicación. De distancia, porque hablo de él en lugar de practicarlo directamente, y de duplicación, porque no quiero hablar de él sin hablar su lenguaje» (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 79).

II.2. No hay hechos, sólo interpretaciones

Es posible que el porvenir del mundo y, en consecuencia, el sentido del presente y la significación del pasado, en el fondo dependan de la manera en que hoy se interpretan los escritos hegelianos.
(A. Kojève)

El historiador de la filosofía francesa Vincent Descombes –a quien seguiremos en las próximas páginas– empieza el relato de su conocido libro *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa* señalando una ambigüedad fundamental en la interpretación del pensamiento hegeliano, la cual da lugar a dos generaciones claramente diferenciadas en el panorama filosófico francés contemporáneo: por un lado, la llamada generación de las “3 H”, cuya producción florecerá en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial bajo el influjo del curso sobre Hegel pronunciado por Alexandre Kojève en la *École Pratique des Hautes Études* de París entre 1933 y 1939 y cuya característica fundamental es la nueva acepción otorgada por sus miembros integrantes a la palabra *dialéctica*, que de tener un sentido peyorativo de carácter neo-kantiano entendida como “lógica de la apariencia” pasará a tener un sentido elogioso como aquella forma de pensar eminentemente humana que nos permite superar el mecanicismo cientificista que se queda en la mera “razón analítica”, es decir, lo que para Kant era denominado entendimiento o *Verstand*;⁹⁸ por otro lado, la generación de los tres “maestros de la sospecha”, surgida a partir de los años 60 y cuyo centro de ataque será precisamente esa noción de dialéctica tan controvertida que no es susceptible siquiera de definición conceptual.⁹⁹

Así, en 1945, todo lo moderno proviene de Hegel, y la única manera de reunir las exigencias contradictorias de la modernidad es proponer una interpretación de Hegel. En 1968, todo lo moderno –es decir, siempre los mismos Marx, Freud, etc.– es hostil a Hegel. La diferencia entre las dos generaciones reside en esta inversión del signo bajo el que se establece la relación con Hegel: un signo *menos* reemplaza en todos lados al signo *más*. Lo que en cambio permanece es el punto de referencia: siempre se trata del mismo punto, en un caso acercarse (volver, como un hijo pródigo, a la casa hegeliana), y en el otro alejarse (acabar con la tiranía hegeliana).¹⁰⁰

Y lo que hay también en común, en ambos casos, es un mismo objetivo: extender el concepto moderno de razón con el fin de que incluya aquel “más allá” del cual fue considerado para toda la época moderna como *lo ilógico*, *lo bárbaro* o *lo irracional*, sin más. Ahora bien, esta “ampliación de la razón” puede entenderse de dos maneras: «Es cierto que puede entenderse que la razón

⁹⁸ Para esta primera generación del siglo XX «la Dialéctica se vuelve un concepto tan elevado que sería injurioso preguntarse por su definición. Durante treinta años será como el Dios de la teología negativa: había que renunciar a determinarla, no podía uno acercarse a ella sino explicando lo que no era. Así, Sartre escribirá en 1960, después de tantos años de pensamiento dialéctico: “La dialéctica (...) no podría ser objeto de conceptos porque su movimiento los engendra y los disuelve a todos”.» (DESCOMBES, V.: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998, p.28).

⁹⁹ El salto generacional se muestra, por ejemplo, cuando Gilles Deleuze nos dice que todos los signos que constituyen el “aire de la época” (la “diferencia ontológica” heideggeriana, el “estructuralismo”, la “nueva novela”, etc.) «pueden atribuirse a un antihegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición han reemplazado lo idéntico y lo negativo, la identidad y la contradicción». O también cuando Michelle Foucault en su Lección inaugural en el *Collège de France* de 1970, sucediendo ni más ni menos que al hegeliano Jean Hyppolite en la cátedra de Historia del pensamiento contemporáneo de dicha prestigiosa institución académica, observa que «toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel». (DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, p.30).

¹⁰⁰ *Op. cit.*, pp.30-31.

extienda su imperio, y tome el poder en zonas que hasta ahora le eran ajenas (la historia y sus violencias, la existencia y su contingencia, el inconsciente y sus tretas). Pero también podemos ser ante todo sensibles a la crítica de la razón existente que implica esta expresión de “ampliar la razón”, y ver en esta ampliación mucho más que una simple extensión: una verdadera metamorfosis del pensamiento.»¹⁰¹ Pues bien, esa radical metamorfosis del pensamiento es justamente el sentido y el logro del pensamiento filosófico contemporáneo –según nuestro modo de ver. Es el *quiebre* que lo separa del pensamiento moderno, en oposición al cual tuvo necesariamente que nacer.

Este ejemplo de la ambigua interpretación de Hegel¹⁰² nos muestra, por tanto, la importancia decisiva que tiene la recepción de un autor en las siguientes generaciones para la evolución del propio pensamiento filosófico y, ni que decir tiene, para el devenir histórico de la propia humanidad, dada la imbricación fundamental que hay entre el ámbito etéreo de las ideas y las creencias filosóficas que se extienden en un momento dado entre el conjunto de las personas (es decir, lo que Marx denominaba “superestructura”) y el ámbito de los hechos político-económicos (esto es, lo que Marx consideraba propiamente el plano estructural de una sociedad). Pero si hemos hecho referencia a esta apasionante relación de amor y odio que despierta la filosofía hegeliana en los diversos pensadores que han labrado lo que hoy denominamos “filosofía contemporánea”, no es sólo porque ella nos da una posible clave interpretativa para hacernos cargo de su evolución, sino porque esa misma situación apasionante que se dio en el siglo pasado con la obra de Hegel se reproduce en cierta manera también con la ambigua interpretación que, simultáneamente a la de Hegel, se dio a la obra del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, y concretamente a su *Curso de lingüística general* (1916), cuya importancia en la evolución del pensamiento contemporáneo sólo es comparable a la del curso antes mencionado sobre la *Fenomenología del espíritu* de Alexandre Kojève. No creo que ambas situaciones puedan entenderse una sin la otra, sino que ambas están íntimamente relacionadas y muestran lo que a nuestro juicio es el signo filosófico de nuestra época: la comprensión semiótica del pensamiento humano como lenguaje y la voluntad de transgredir por medio de este pensamiento humano completamente lingüístizado el plano meramente lógico o racional en el que el pensamiento moderno quiso encerrarse, ofreciendo al mismo tiempo, con la filosofía dialéctica hegeliana y la lingüística estructural saussuriana las claves así como las armas para su propia auto-liberación.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰² «La ambigüedad que encontramos aquí es la dificultad esencial a la que debe enfrentarse la interpretación de Hegel solicitada por todos, ya en un sentido positivo –“Hegel nos unirá”–, ya en un sentido crítico –“nos queremos librar del hegelianismo”–. Un pensamiento no dialéctico se atendrá a la oposición entre lo racional y lo irracional, pero un pensamiento que se pretende dialéctico tiene que iniciar por definición un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, hacia lo *otro*: todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es lo *otro* lo que habrá sido reducido a lo *mismo*, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*. Ahora bien, lo otro de la razón es la sinrazón, la locura. Así se plantea el problema de un tránsito de la razón a través de la *locura* o de la aberración, tránsito previo a todo acceso a una auténtica *sabiduría*» (*Idem.*, pp. 31-32).

II.3. La polémica desatada por el estructuralismo: no hay *sujeto*, sólo *estructuras*

La tarea consiste, pues, en ampliar nuestra razón para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón.
(M. Merleau-Ponty)

Dos son las grandes cuestiones que dejó abiertas el inmenso edificio especulativo hegeliano, una vez fue derrumbado por la filosofía decimonónica posterior a él: la cuestión del sujeto y la cuestión de la historia. Es decir, la cuestión de si hay un sujeto que pueda conocerse a sí mismo como tal sujeto y la cuestión correlativa de si hay una historia con un sentido y una finalidad determinados en la que éste sujeto pueda desarrollar su actividad. En Hegel, como es sabido, la respuesta a estas dos preguntas era claramente afirmativa: el sujeto era el espíritu, el *Geist*, es decir, «el que se conoce, en el discurso filosófico del saber absoluto, como el *sujeto* de ese discurso»;¹⁰³ y la historia, por su parte, era la serie dialéctica de sucesivas figuras de la conciencia de dicho sujeto que, por medio de luchas, conflictos y reconciliaciones, alcanza finalmente la figura de la conciencia absoluta o saber de sí como la única y verdadera realidad que ha estado siempre latente detrás de todo este movimiento y devenir histórico.

La cuestión del sujeto es lo que Descombes denomina «la cuestión de la enunciación»,¹⁰⁴ es decir, la cuestión de si, ante una proposición o un discurso dado, existe un *sujeto de la enunciación* del mismo que sea idéntico al *sujeto del enunciado*. En Hegel sí se producía esta identidad, pero era una identidad mediada y que sólo se alcanzaba como resultado, ya que únicamente al final de todo el proceso histórico era cuando el espíritu se descubría a sí mismo como tal, siendo dicho proceso no otra cosa que su propio auto-despliegue. Pues bien –tal y como avanzábamos en el punto inicial de esta exposición–, el movimiento estructuralista parte de la crítica de esta noción moderna de sujeto cuya culminación es precisamente el *Geist* o sujeto absoluto hegeliano. Y la crítica a esta noción de sujeto se lleva a cabo, precisamente, tratando de desmontar todos los intentos que, siguiendo la estela husserliana, hicieron por salvaguardarla los miembros de la generación anterior de fenomenólogos (encabezados por Sartre y Merleau-Ponty), en los que la cuestión del sujeto estaba –igual que en Hegel– completamente imbricada con la cuestión de la historia también mencionada, así como con la noción omnipresente de *dialéctica*:

La ambición de la fenomenología francesa –nos dice Descombes– era basar una filosofía dialéctica de la historia en una fenomenología del cuerpo y de la expresión. La generación activa a partir de 1960 denuncia la dialéctica como ilusión y rechaza el enfoque fenomenológico del lenguaje. La oposición parece total, o quisiera serlo, entre la doctrina dominante de la postguerra y lo que pronto va a recibir entre la opinión el nombre de *estructuralismo*.

Y continúa:

¹⁰³ *Id.*, p. 64.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 62.

La dialéctica era la tierra prometida del reducido núcleo existencial de 1950. El mayor reproche posible era tener un pensamiento poco dialéctico. Después de 1960 la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados. En ella se ve la forma más insidiosa de la “lógica de la identidad”, considerándose ésta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia. Lo que los filósofos de la época estructuralista llaman “lógica de la identidad” es la forma del pensamiento que no puede representarse *lo otro* sin reducirlo a *lo mismo*, que subordina la diferencia a la identidad. A esta lógica de la identidad se opone un “pensamiento de la diferencia”.¹⁰⁵

Esta confrontación entre los partidarios y los contrarios a las nociones de “sujeto”, “dialéctica” e “historia” es lo que pronto se conocería como “disputa sobre el humanismo”, pues lo que definía el humanismo en ese momento, y a raíz de la *versión antropológica* de la filosofía hegeliana que ofreció Kojévé en su mencionado curso, era precisamente el endiosamiento del hombre, es decir, el considerar al Hombre como el sujeto de todos los atributos que anteriormente habían sido aplicados a Dios.¹⁰⁶ Sartre se apropia, precisamente del término “humanismo” para caracterizar a su existencialismo, mientras que Heidegger, por su parte, rechaza esta concepción del humanismo al considerarlo como «la mera recuperación, en beneficio de un “hombre” que no pedía tanto, de la metafísica más tradicional, que considera la causalidad creadora como el atributo divino por excelencia». ¹⁰⁷ Después de la crítica heideggeriana el término “humanista” se convertirá en un epíteto injurioso y el concepto de *humanismo* será tratado con hostilidad a partir de los años 60 por la nueva generación: «Competirán por el “antihumanismo” tanto los marxistas que condenarán la ideología burguesa del Hombre, como los nietzscheanos que despreciarán esta doctrina del resentimiento nacida en la mente cansada del “último hombre”, como los estructuralistas de estricta obediencia que anunciarán con Lévi-Strauss el proyecto de “disolver al hombre”». ¹⁰⁸

El intento más logrado para salvaguardar la noción de *sujeto* fue la versión fenomenológica que de la misma nos ofreció Merleau-Ponty, en la que el *cogito* cartesiano es sustituido por el *percipio*. Es decir, en la que el sujeto pensante y abstracto del idealismo clásico es transformado en un sujeto percipiente encarnado y concreto, completamente vinculado con el mundo que es el *objeto* de su percepción. La dualidad sujeto-objeto fue precisamente aquella escisión más característica del pensamiento moderno que la filosofía especulativa hegeliana quiso superar. Pues bien, Merleau-Ponty, fiel a ese espíritu hegeliano de reconciliación de todas las falsas escisiones u oposiciones modernas, pretendió erigir su *fenomenología de la percepción* como la consumación de ese proyecto. Para este filósofo, el hombre tal como existe, el hombre real de carne y huesos, «no es ni un puro “en sí” (una cosa, un cuerpo material en el sentido de la ciencia), ni un puro “para sí” (una

¹⁰⁵ *Id.*, p. 105.

¹⁰⁶ «El teólogo se imagina que el discurso teológico es un discurso en el que el hombre (sujeto) habla de Dios (objeto), cuando es un discurso en el que Dios habla de sí mismo, es decir, del hombre, pero sin saberlo. Esa sería la significación última de la conciencia absoluta de sí, o sabiduría: el autor del discurso teológico descubre que el *Otro* del que él hablaba es el *mismo* que el que hablaba de él. Se reconoce a sí mismo en aquél que tomaba por otro, y acaba de este modo con la *alienación*.» (*Id.*, p. 50.)

¹⁰⁷ *Id.*, p. 52.

¹⁰⁸ *Id.*

res cogitans, una libertad soberana)); es más bien un “entredós”, esto es, «una síntesis “finita”, es decir, inacabada y precaria».¹⁰⁹ Por eso se denomina también a su pensamiento *fenomenología existencial*. El “*factum* de la historia” (la explicación del cual –al decir de Kojève– era la meta de la filosofía) es la prueba para Merleau-Ponty de que la síntesis entre el *en sí* y el *para sí* (síntesis que Sartre consideraba imposible) es el pan de cada día del ser humano, es decir, de ese ser que no es ni pura cosa ni puro espíritu, sino (y para decirlo en palabras del propio autor en su libro póstumo *Sentido y sinsentido*, citado por Descombes) un «producto-productor» o, lo que es igual, «el lugar en el que la necesidad puede convertirse en libertad concreta».¹¹⁰ Siguiendo los pasos del último Husserl con su también póstumo libro *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, «en la versión que de ella ofrece Merleau-Ponty, la fenomenología sería en definitiva el proyecto de una descripción del fundamento de la historia, a saber, la *existencia humana*, tal como es *vivida*, es decir, nunca completamente blanca o negra, sino abigarrada, mezclada». Esta mixtura es, así pues, lo que él quiso describir: «un producto-productor, un activo-pasivo, un instituido-instituyente, es decir, en todas estas figuras, un sujeto-objeto».¹¹¹

Esa existencia humana tal como es vivida, y no tal como es pensada, no es sino aquello que el último Husserl denominó *Lebenswelt* o “mundo de la vida”. Y con este término Husserl se refería a «la experiencia pura y, por así decirlo, aún muda» que tiene un *sujeto* antes de conceptualizar y constituir, otorgándole un sentido, a aquello que experimenta como un *objeto*. Ésa sería, en suma, la tarea de la fenomenología para Merleau-Ponty: llevar esa experiencia vital del sujeto humano, o su *Lebenswelt* radical, «a la expresión pura de su propio sentido».¹¹² Ahora bien, este proyecto de hacer hablar a lo que por definición carece de palabras es un «intento desde cierto punto de vista desesperado: el discurso podrá ceñirse a la experiencia, pero siempre será discurso *sobre* la experiencia, palabra que aparece en segundo término, en lo que Derrida llamará un “retraso originario”».¹¹³ Y con ello la tarea fenomenológica se «reconoce como “infinita” (lo que es una manera discreta de llamarla irrealizable, pues una tierra prometida a la que llegaremos a costa de una “marcha infinita” es indiscernible de una tierra prohibida para siempre)».¹¹⁴ En resumen: la fenomenología pretendería fundar el “pienso” del *cogito* cartesiano en el “percibo”. Este *cogito* percipiente el fenomenólogo lo entiende, sin embargo, «conforme a la tradición más clásica, en el sentido de un “juzgo”, de una enunciación predicativa. El fin es fundar la actividad predicativa en una actividad “ante-predicativa”. Pero al consistir el medio de ese fin en describir mediante un

¹⁰⁹ *Id.*, p. 82.

¹¹⁰ *Id.*, p. 83.

¹¹¹ *Loc. cit.*

¹¹² *Id.*, p.87 (cita de E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §16).

¹¹³ *Loc. cit.*

¹¹⁴ *Id.*, p.88.

discurso lo que precede al discurso, lo ante-predicativo nunca podrá ser restituido tal como era en su pureza muda, antes de ser explicitado». ¹¹⁵ O, para resumirlo con las palabras de Lyotard en su libro sobre la fenomenología, también citadas por Descombes:

Aunque este mundo originario de la vida es ante-predicativo, toda predicación, todo discurso *lo implica* sin duda alguna, pero *se le escapa*, y hablando con propiedad, no se puede decir nada de él (...). La descripción husserliana (...) es un combate del lenguaje contra sí mismo para alcanzar lo originario (...). En este combate, la derrota del filósofo, del logos, es segura, ya que lo originario descrito ya no es lo originario por estar descrito. ¹¹⁶

Así pues, como hemos visto, el fenomenólogo trata de expresar lo inexpresable, llevar al lenguaje lo que es anterior al lenguaje, describir mediante un discurso la experiencia aún *muda* que es previa a dicho discurso. Esa experiencia se convierte, por consiguiente, en un “texto” que la expresa, por lo que debemos preguntarnos entonces: ¿quién escribe o quién es el autor de ese texto *sobre* la experiencia? Para Merleau-Ponty este autor es sin duda alguna el sujeto *percipiens*, que es considerado por él como «el *sujeto absoluto*» o «la fuente absoluta» ¹¹⁷ de todo posible sentido y de toda posible experiencia. De este modo, lo que hace Merleau-Ponty no es después de todo otra cosa sino absolutizar la percepción convirtiéndola en el contenido del saber absoluto, y poniendo de manifiesto con ello las limitaciones de su “fenomenología existencial”, puesto que en su pretensión de invertir el idealismo haciendo aterrizar al abstracto *cogito* cartesiano en la *existencia* material y concreta sigue a fin de cuentas sin abandonar «el terreno del *cogito* y respeta así lo esencial de lo que se enseña en filosofía desde Descartes». ¹¹⁸

La corriente fenomenológica, en definitiva, a pesar de sus notorios y meritorios esfuerzos por salvaguardar la noción de sujeto –o precisamente por ellos–, cayó en la siguiente contradicción: «querer refutar el dualismo sujeto-objeto propio del “pensamiento objetivo” tanto de la filosofía como de la ciencia modernas, pero pretender hacerlo volviendo a un *cogito* verdadero. «Si el “pensamiento objetivo” es aquel que empobrece el mundo reduciendo cada cosa a no ser sino el

¹¹⁵ *Loc. cit.*

¹¹⁶ *Id.*, p. 89.

¹¹⁷ *Id.*, p. 96.

¹¹⁸ *Id.*, p. 98. «La única novedad consiste en que el sujeto –que sigue siendo absoluto– está afectado por un “movimiento de trascendencia”, lo que en el lenguaje de la época designa un paso *más allá* de lo dado o de lo presente. El sujeto siempre está huyendo ante sí mismo. (...) El sujeto de la percepción, a diferencia del yo idéntico del idealismo (Yo=Yo), se define por esta imposibilidad definitiva de una “coincidencia consigo mismo”. El sujeto, sumido de nuevo en la existencia, está afectado por una diferencia interna que Merleau-Ponty llama a veces no-coincidencia consigo, no posesión de sí, opacidad, etc. El falso *cogito* es la conciencia absoluta en la que un sujeto se reconoce idéntico a lo que piensa: pero si alguien se pudiera decir idéntico a sí mismo sería exterior al tiempo. El verdadero *cogito* es la conciencia humana, aquella que está marcada por una “distancia interior”. En esta distancia por la que “ser yo” siempre es “estar fuera de mí”, finalmente hay que reconocer *el tiempo*. El “yo” nunca es del todo un “yo”: está inacabado, o, como dirá Deleuze, “cascado” (en la lengua francesa meridional una “cabeza cascada” es una cabeza loca). Siempre queda en el ego una parte impersonal o prepersonal sobre la que la persona del pensador nunca puede volver del todo para reflexionar sobre ella. (...) No veo como tampoco muero: la sensación, como tampoco la muerte, no es una experiencia personal de la que YO sería el sujeto. El sujeto que reflexiona se capta únicamente como “*ya nacido*” y “*aún en vida*”: los límites del nacimiento y de la muerte se le escapan. La reflexión se destaca sobre un fondo oscuro hacia el que se vuelve, que no alcanza a esclarecer y que es “como un pasado original, un pasado que nunca ha sido presente”. Frente al sujeto inacabado está el objeto, también inacabado. Esto es lo que constituye la originalidad del idealismo *reformado*, pero no *sobrepasado*, por Merleau-Ponty: *la identidad del sujeto y del objeto* –proposición fundamental del idealismo– se manifiesta en lo no acabado, en la no coincidencia, en el claroscuro.» (*Id.*, pp. 98-100)

objeto de una representación, el “*cogito* verdadero” que sería el *percipio* no es menos objetivo (u “objetivante”) que el juicio científico.» Así,

la fenomenología, al elegir quedarse “en la perspectiva cartesiana de las filosofías de la conciencia (en expresión de Jean Beaufret), es indudablemente idealista. No ha hecho sino refinar la correlación entre la cosa reducida al *objeto* y el pensamiento reducido a la *conciencia*: que este objeto en lo sucesivo sea “perspectivo” (Merleau-Ponty) o que esta conciencia sea asimilada a la nada (Sartre) nada cambia en lo esencial, que es la *irrupción del yo* en la ecuación del *ser* y del *ser para mí*. Ahí donde Parménides decía: “el ser es”, la filosofía moderna proclama que “el ser es para mí”.¹¹⁹

Si esto es así, tenemos que reconocer –nos dice Descombes– junto con Derrida que la fenomenología, «en la medida en que mantiene el principio del *sujeto*»¹²⁰, sigue encerrada en el “cierre de la representación”. «En este punto la crítica de la fenomenología converge con la crítica de la dialéctica. En efecto, ¿qué es un “sujeto”? Llamamos “sujeto” (o “soporte”) a un ente cuya identidad es lo bastante firme para permitirle soportar, en todos los sentidos de la palabra (sostener, servir de fundamento, resistir la prueba), el cambio, es decir, la alteración. El sujeto sigue siendo el mismo, mientras que se modifican las cualidades accidentales.» Ahora bien, «desde Descartes, el más subjetivo de todos los sujetos es aquel que está seguro de su identidad, el *ego* del *ego cogito*: también se reserva una cualidad de la subjetividad para la conciencia. Pero qué es la dialéctica sino precisamente un concepto superior de la identidad (la “identidad especulativa”, o “identidad entre la identidad y la no-identidad”) que conduce a reconocer *lo absoluto, no como sustancia, sino como sujeto* (Hegel)?». Por consiguiente, el doble asalto del estructuralismo «contra la conciencia fenomenológica y contra la lógica de la identidad va a efectuarse contra el estandarte de una cruzada única contra *el sujeto en general*». ¹²¹

II.4. El análisis estructural: el paso de la *descripción* a la *formalización*

La *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre es también un documento etnográfico de primer orden, cuyo estudio es indispensable si se quiere comprender la mitología de nuestro tiempo.
(C. Lévi-Strauss)

¿Cómo se llevará a cabo esa cruzada “contra el sujeto”? En ese momento es cuando adquirirá un papel decisivo lo que conocemos por *semiología* o teoría del signo. El estructuralismo, que no es sino un método científico para las ciencias humanas, tan pronto como fue aplicado a los sistemas de signos generó toda una auténtica revolución intelectual en los años 60 que puso en crisis a la fenomenología, por la que se acabó decretando “la muerte del hombre”, e hizo nacer «una concepción distinta del *sentido*». ¹²² Para los fenomenólogos, en efecto, el sentido siempre era el sentido que “ofrece” un fenómeno en el momento de aparecerse frente a la conciencia. O, dicho a la

¹¹⁹ *Id.*, p. 106.

¹²⁰ *Loc. cit.*

¹²¹ *Id.*, pp. 106-107.

¹²² *Id.*, p. 112.

inversa, según la fenomenología era la conciencia la que siempre “constituye” los fenómenos en un objeto con tal o cual sentido. Ahora bien, esta reducción del ser al sentido, que implicaba como paso previo la *epoché* (esto es, el “poner entre paréntesis” la existencia *en si* de la realidad fenoménica), para un estructuralista no era más que la manifestación de un simple prejuicio, a saber, que no es posible en el ámbito del conocimiento ir más allá de la experiencia de una conciencia. O, dicho en otras palabras, que «todo lo que es tiene que poder describirse como el sentido que presenta la “vivencia” [*Erlebnis*] de alguien». Y, de este modo, igual que el enunciado de una experiencia perceptiva, también los relatos de un sueño, de un delirio o de una explicación mítica han de poder considerarse siempre como «la *expresión* de una *experiencia* particular; la experiencia onírica del mundo en el primer caso, la experiencia esquizofrénica en el segundo y la experiencia mítica en el tercero». ¹²³ Éstas –nos decía el fenomenólogo– «son otras tantas maneras de existir, de “ser-en-el-mundo”» que tenemos que añadir «junto a las dos formas de experiencia que nos son más familiares, la experiencia científica y la experiencia perceptiva». ¹²⁴ El estructuralista, por su parte, se va a oponer «a cualquier intento de tratar el enunciado que se analiza como expresión de una vivencia», y precisamente los enunciados del sueño, del delirio y del mito «serán los objetos privilegiados del análisis estructural». ¹²⁵

En efecto, dejando a un lado completamente la *vivencia* husserliana cuyo sentido con tanto esfuerzo trata de describir el fenomenólogo, el científico estructuralista se centra más bien en las reglas de construcción de ese sentido, dado que toda expresión posible del mismo depende de o presupone unos códigos lingüísticos. Pero no se queda ahí el estructuralista, sino que entonces pasa a comparar diversas expresiones culturales dadas para ver si utilizan o no estos mismos elementos formales o estas reglas de construcción de sentido, que son precisamente lo que él denomina “estructuras”, y así estudia a cada expresión histórica del ser humano en función de si es un caso o no de tal o cual estructura. En otras palabras: el análisis estructural no parte de la vivencia de los sujetos históricos ni considera sus productos culturales como expresión de ésta, sino que, bien al contrario, «parte de la estructura, es decir, de las relaciones definidas de manera puramente formal mediante algunas propiedades, de las que está provisto un conjunto de elementos cuya naturaleza no se precisa; y, a partir de la estructura, así planteada, el análisis muestra que tal o cual contenido cultural (un sistema de parentesco, un mito) es un “modelo” de éste o, como también se dice, una “representación”. ¿Qué se ha demostrado entonces? Ni más ni menos que este contenido es *isomorfo* respecto a un número de otros contenidos. La estructura es precisamente lo que se

¹²³ *Id.*, p. 109.

¹²⁴ «Si el que vive algo –leemos en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, citado igualmente por Descombes– sabe al mismo tiempo lo que vive (...), entonces el loco, el soñador o el sujeto de la percepción deben ser creídos según su palabra, y únicamente debemos asegurarnos de que su lenguaje exprese adecuadamente lo que viven». (*Id.*)

¹²⁵ *Id.*, pp. 109-110.

conserva en un isomorfismo entre dos conjuntos». ¹²⁶ Como muy bien nos advierte Descombes, no hay que hablar por tanto «de la estructura de un objeto particular: un texto, una institución», pues «lo que está estructurado no es la cosa misma, como a menudo cree la crítica literaria (¡que a veces llega a ver en la estructura lo que constituiría la originalidad de la obra que estudia!), sino el conjunto del que esa cosa puede considerarse una *representación*, comparado con otros conjuntos. Por eso el estructuralismo va de la estructura al modelo: reconstruye o reproduce el dato cuyo análisis se propone llevar a cabo». ¹²⁷ Y de esta manera es como el estructuralismo se convirtió en un método alternativo al método fenomenológico en las denominadas “ciencias humanas”, un método de carácter *comparativo* que –proveniente del ámbito de las matemáticas o “ciencias exactas”– pretendió ofrecer a estas ciencias humanas precisamente la cientificidad de la que todavía estaban faltadas. ¹²⁸

Aquí es donde finalmente entra en escena el *Cours de linguistique générale* de Saussure (el padre de la lingüística científica contemporánea), convirtiéndose en el texto de referencia para todo el movimiento estructuralista, a pesar de que, curiosamente, Saussure no era un autor estructuralista. Sí puede leerse su obra, sin duda alguna, en clave estructuralista, pero lo cierto es que él nunca habló de “estructura” para referirse a su objeto de estudio que eran las lenguas y, en general, el lenguaje humano, sino que habló siempre de “sistema”. Para Saussure, en efecto, el lenguaje es un *sistema* que nos permite identificar los signos y, así, comunicarnos. Pero un sistema en el que *no hay sustancia alguna*, esto es, un sistema en el que *sólo hay diferencias*. Mientras que la idea de *estructura* da a entender que hay una entidad (*a saber*, unos formalismos) trascendente a los hablantes limitándolos o coercionándolos de alguna manera en su actividad comunicativa, en la obra de Saussure no se ve ninguna entidad trascendente en el lenguaje o en los lenguajes humanos, sino que más bien son los hablantes quienes sostienen el sistema de la lengua, alimentándolo, reproduciéndolo y transformándolo o regenerándolo permanentemente. De ahí la ambigüedad en la lectura del *Cours* que anunciábamos al comienzo de la presente exposición que va a dar lugar a dos interpretaciones dispares del mismo, las cuales serán decisivas ambas para la evolución del pensamiento filosófico contemporáneo. Pero esto lo veremos con mayor detalle en los puntos

¹²⁶ *Id.*, p. 118.

¹²⁷ *Id.*, p. 119.

¹²⁸ «En Francia, Georges Dumézil es el primero que ha demostrado las virtudes de la comparación estructural: en lugar de confrontar los dioses y los relatos de los diferentes pueblos desde el punto de vista del *contenido*, se ha revelado más fructífero hacer una comparación formal; en lugar de comparar un dios indio y un dios romano, para obtener semejanzas entre ellos –lo que además constituye la fórmula de cualquier sincretismo religioso, y permite llegar a cualquier resultado– conviene comparar los panteones entre sí, es decir, los conjuntos antes que los elementos, y las relaciones antes que los términos. Lo que se conserva de un conjunto a otro, dentro de una misma área cultural, son las relaciones entre los elementos, las estructuras. Dumézil demuestra así como de un pueblo indoeuropeo a otro volvemos a encontrar, bajo las más variadas apariencias, un mismo *sistema de funciones* que organiza los panteones y las epopeyas: todos los “contenidos” analizados aparecen como los “modelos” de una misma “estructura” que es el sistema de las tres funciones de la soberanía, de la guerra y de la fecundidad (Júpiter, Marte, Quirinus). En consecuencia, hay correspondencia entre los panteones de los diferentes pueblos indo-europeos. Pero también hay correspondencia entre los panteones de cada pueblo y su representación del orden social (*pretiores, bellatores, laboratores*).» (*Id.*, pp.118-119)

siguientes. Mantengámonos firmes por el momento en la primera de estas dos interpretaciones, que es la lectura estructuralista de su obra, basada precisamente en el concepto de *comunicación*.

Para Saussure, cualquier lengua es un *sistema binario*, es decir, un sistema de pares o binomios *significado/significante* tal que cada significado es designado por un, y sólo un, significante. O eso, por lo menos, sería el sistema ideal de cada lengua, aunque en realidad vemos que hay más de un significante para un significado dado (y, viceversa, hay más de un significado para un significante dado). Pero, en cualquier caso, la función de todo sistema lingüístico es la de poder identificar los significantes con el fin de emitir o recibir significados y así poder comunicarnos. Y los significantes se construyen o se identifican por oposición fónica. Una lengua, en efecto, no es un repertorio de nombres, es decir, no es un léxico o un vocabulario. Una lengua es más bien un sistema de sonidos diferenciados o, lo que es lo mismo, en clara oposición entre sí. El significante “baja” se distingue fónicamente del significante “paja”, y al distinguirse generan dos significados distintos. El significado de un signo no se constituye, por tanto, como reflejo de una realidad exterior que sería su referente, sino que se produce simplemente por las relaciones de oposición que mantiene dicho signo en el seno de la estructura lingüística. La noción clásica de *referente* desaparece en la concepción saussuriana del lenguaje, siendo el mundo o la realidad simplemente el resultado de la combinación de los signos en su dimensión sensorial-fónica. Y el estructuralismo se queda con esto, precisamente: con la desaparición del referente o realidad externa, por una parte, y con la desaparición del sujeto vivencial o percipiente de dicha realidad exterior. Lo único que importa es la estructura de la lengua, que habla por medio de los sujetos hablantes generando unos significados que ya están determinados por dicha estructura formal, incluyendo el significado de *sujeto*. Podríamos denominar perfectamente a esa interpretación del modelo teórico de Saussure, en resumidas cuentas, como un “kantismo sin sujeto trascendental”.

El estructuralismo, en suma, sustancializa la noción saussuriana de *sistema* interpretándolo en el sentido de *estructura* formal preexistente a los hablantes, de modo tal que un estructuralista cree que el lenguaje (y, por tanto, cualquier texto que pueda producirse en su seno) tiene vida propia: el autor no existe y nunca ha existido. De ahí la crisis del humanismo occidental a la que hacíamos referencia anteriormente, con la “disolución” estructuralista del hombre: muerte del autor, muerte del sujeto, muerte del hombre.¹²⁹ Sin embargo, habrá que reconocer –como hace Descombes– que a

¹²⁹ Es, pues, en el marco de este contexto que podemos comprender la famosa tesis del joven Foucault, así como su tan cacareado anti-humanismo: «Actualmente –leemos en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (ed. cit, pp. 332-333)– sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo. (...) A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de

primera vista el estructuralismo parece muy poco apropiado para el papel que va a desempeñar durante diez años: «evangelio conmovedor, verdad subversiva, ruptura audaz, primer desafío al *logos* occidental y a su etnocentrismo... Lejos de dárseles de caballero del Apocalipsis, el estructuralismo se ha presentado ante sí mismo, más modestamente, como un racionalismo ampliado». ¹³⁰ Ésa es la meta que se marca Lévi-Strauss (como dice en su libro *Tristes trópicos*): “una especie de super-racionalismo”. Eso es también –como hemos visto– precisamente lo que buscaba el fenomenólogo con su intento de llegar a describir por medio del lenguaje a lo que es anterior al lenguaje. Y eso es, por tanto, «lo que Merleau-Ponty esperaba de una interpretación de Hegel en 1946». ¹³¹ Ahora bien, la forma como uno y otro movimientos entienden ese “racionalismo ampliado” es –como puede imaginarse– completamente distinta.

La misión de una razón ampliada –nos dice Descombes– consiste en entender lo irracional, que se presenta ante nosotros fundamentalmente bajo dos aspectos: entre nosotros el loco (que “excede a la razón”) y fuera de nosotros el salvaje (que la “precede”). De ahí la atención privilegiada de la que se benefician el psicoanálisis (que, con su concepto de inconsciente ha instalado la sinrazón en los que se creían sanos de mente) y la antropología social (que estudia los comportamientos arcaicos de los “primitivos”). Si estas ciencias pueden hacernos entender lo irracional del sueño, del delirio, de la magia o del tabú, la razón del macho adulto occidental sufre una derrota, pero en beneficio de una razón más universal. ¹³²

Pues bien, para un estructuralista comprender el sentido de la aparente irracionalidad que se manifiesta en un relato onírico o en un relato mítico ya no pasa por comprender lo que quiso decir el “autor” que cree expresarse en tal o cual relato, sino que pasa por comprender la estructura formal que hace posible el relato mismo. Es decir, que pasa por comprender el sentido que reside en el propio lenguaje:

Tomemos un relato mítico: el sentido de este mito no hay que buscarlo en la “vivencia” del narrador y no hay que leerlo como la expresión de una “consciencia mítica”. El mito es un relato: la forma narrativa de esta historia no se la inventa el narrador, sino que preexiste a la narración y puede considerarse como un código que permite emitir mensajes míticos. Para determinar el sentido del mito hay que compararlo, pues, con los demás mitos que circulan en el mismo conjunto cultural y reconstruirse de ese modo su código. El narrador está sujeto a las limitaciones de ese código, su relato no debe gran cosa a su fantasía. De tal forma que el sentido de sus personajes y de sus aventuras está determinado de antemano por la gramática del relato propia de su provincia cultural. Y, por ejemplo, si oposiciones como “gigante/enano” o “princesa/pastora” se recogen como significativas en ese código, el tamaño y la profesión de los personajes ya no son libres. En consecuencia, el narrador del mito se limita a actualizar unas posibilidades inherentes al código, al sistema signifiante al que se somete para hablar, y al fin y al cabo, la estructura es la que decide sobre lo que puede –y a veces sobre lo que debe– decirse en semejante ocasión. ¹³³

reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.» Y es que –según el filósofo francés– «el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano». Muy al contrario, «el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento», así como «también su próximo fin». El hombre, en suma, está condenado a desaparecer y a borrarse, de modo parecido a como se borra «en los límites del mar un rostro de arena» (*ibid.*, p. 375).

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 139.

¹³¹ *Ibidem*, p. 140.

¹³² *Idem*.

¹³³ *Id.*, p. 141.

No es, pues, el hombre el que decide en su vida y en su acontecer histórico, y no lo ha sido nunca: son las estructuras las que deciden por él. Ésta es la síntesis, en definitiva, del programa estructuralista. Un programa que, como es obvio, tiene unas consecuencias políticas. Y ese corolario político del movimiento estructuralista será el que, a fin de cuentas, va a revertir en contra de él.

II.5. La crítica al estructuralismo: de la *formalización* a la *destrucción*

Contra la razón no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella, no nos deja en su propio terreno sino el recurso a la estratagema y a la estrategia.
(J. Derrida)

Si la ambigua interpretación de Hegel dio lugar –como decíamos al comienzo de este capítulo– a dos generaciones claramente diferenciadas en el pensamiento filosófico contemporáneo, la ambigua interpretación de Saussure por su parte nos da la clave para entender el paso del estructuralismo al post-estructuralismo en el seno de las ciencias humanas, lo cual supondrá toda una revolución intelectual que –como veremos más adelante– no está en absoluto desligada de la polémica desatada alrededor de la filosofía hegeliana. Una y otra dualidad interpretativas van parejas y responden a una voluntad política del mismo orden: si la generación de los años 30 y hasta mediados de siglo buscaba la reconciliación de las contradictorias irracionalidades de nuestra sociedad por medio de la interpretación antropológica de la filosofía hegeliana y el estructuralismo busca la comprensión de lo irracional integrándolo en la racionalidad superior de carácter formal del lenguaje, la generación que se impone a partir de los años 60 ya no aspirará a ninguna reconciliación de las contradicciones sociales ni a la integración de lo irracional en lo racional, sino que buscará más bien –tanto por medio del rechazo a la interpretación reconciliadora de la filosofía especulativa hegeliana, como por medio del rechazo a la interpretación estructuralista de la lingüística de Saussure– «la destrucción de lo que aparece como principio del lenguaje dominante en Occidente (la lógica de la identidad) y la crítica de la historia considerada de ahora en adelante como un mito, es decir, como una solución eficaz pero no verdadera del conflicto entre lo mismo y lo otro»,¹³⁴ entre lo racional y lo irracional. Veamos cómo se produce este cambio o esta *ruptura epistemológica* (por decirlo en términos foucaultianos, tomados en última instancia de Bachelard), después de la cual ya nada hoy puede volver a ser igual que antaño.

Descombes nos explica cómo Freud atribuye la cohesión de determinadas asociaciones de individuos a las que denomina “masas artificiales” (como la iglesia católica o el ejército), cohesión que permite a este tipo de asociaciones resistir el paso del tiempo frente a todo tipo de adversidades (persecuciones, derrotas, etc.), no solamente a la disciplina que implantan sus líderes, sino a la

¹³⁴ *Id.*, p. 146.

docilidad con la que dichos individuos se someten a dicha disciplina «sacrificando su independencia y a veces su vida»; y nos explica cómo Freud otorga un carácter libidinal a la cohesión de estos individuos “artificialmente masificados”, dado que –según el fundador del psicoanálisis– «el *amor* es la única fuerza capaz de llevar al individuo a despreciar de esa manera sus intereses personales». El éxito o la pervivencia de tales asociaciones se explica, pues, por el hecho de que «los soldados y los fieles aman a sus jefes y confraternizan en esta pasión común».¹³⁵ Sin embargo, Lacan –continúa explicando Descombes–, comentando el análisis de Freud, puso de relieve por su parte la mediación discursiva de ese “lazo amoroso” entre los fieles de una asociación religiosa como la iglesia católica o entre los camaradas de un ejército que lo dan todo por la patria en el campo de batalla:

El lazo es *simbólico*: las instituciones –Iglesias, ejércitos– se mantienen en la exacta medida en que mantienen los símbolos que las fundan, o lo que es igual, un sistema significante. En estas comunidades organizadas, la ortodoxia equivale a la estricta observancia de las formas: se debe hablar de una cierta manera, emplear las palabras “consagradas”. En cualquier ortodoxa, la identidad de los significantes es decisiva, y después cada cual es muy libre de entenderlos como sea.¹³⁶

De esta forma, para subvertir el orden disciplinario impuesto por los líderes de una asociación militar, religiosa, política, psicoanalítica o de cualquier otro orden habría que modificar las formas significantes que la caracterizan, es decir, habría que alterar su lenguaje. Pues el discurso –como dice Lacan– es el que funda y sostiene el *lazo social*.

Si esto es así, la tesis principal de los estructuralistas, incorporada a través de la semiología, adquiere una significación política en este contexto al poner en entredicho los poderes que ejercen estas instituciones sobre los sujetos. En efecto: «Si es verdad que el significante es exterior al sujeto, los discursos políticos de la sociedad industrial son análogos a los relatos míticos de los pretendidos primitivos. En ambos casos, un lenguaje precede a los individuos y sustenta la comunidad, permite a todos contar lo que les ocurre, sin duda no como les ha ocurrido, sino de la forma que los demás pueden entenderlo». E igualmente, por su parte «la satisfacción que el militante experimenta al oír las alocuciones de sus jefes o al leer el diario comunista *L'Humanité* es comparable al alivio que siente el indio enfermo cuidado por el *chamán* de la tribu que cita Lévi-Strauss en su artículo sobre la “eficacia simbólica”. En ambos casos, se trata para un individuo de ser reintegrado en su comunidad mediante los efectos del símbolo».¹³⁷

En definitiva –concluye Descombes–, el teorema semiológico sobre la exterioridad del significante tiene, pues, un corolario político: «las “ideologías políticas” de nuestras sociedades son estrictamente mitos; y su eficacia simbólica (confianza de los fieles, adhesión de las masas) no

¹³⁵ *Id.*, p. 142.

¹³⁶ *Loc. cit.*

¹³⁷ *Id.*, pp. 142-143.

garantiza en absoluto su adecuación a la realidad de la que pretenden hablar». En efecto: «Un mito es el relato de un acontecimiento fundador, de un episodio privilegiado que pertenece a la vez a un tiempo determinado (los orígenes) y a todos los tiempos (pues los días de fiesta se consagran a su repetición)». Y, como observa Lévi-Strauss ésta es precisamente la función que cumple en Francia un acontecimiento como la Revolución Francesa, «tanto en la ideología política general como en el pensamiento, por ejemplo, de un Sartre tal como lo encontramos en la *Crítica de la razón dialéctica*». ¹³⁸ Por último, como consecuencia de semejante crítica semiológica a todo tipo de ideologías, incluso la noción de un “sentido de la historia” acaba resultando oscurecida. «Merleau-Ponty (en *Las aventuras de la dialéctica*) había hablado, no falto de nostalgia, de esos “puntos sublimes”, de esos “momentos perfectos” en que cada individuo está inicialmente acorde con el curso del mundo, y experimenta la historia universal como su historia.» Por su parte, «el etnólogo reconoce sin dificultad en estos instantes privilegiados de efervescencia colectiva lo equivalente al *tiempo festivo* durante el cual las comunidades arcaicas reavivan su unanimidad con una repetición ritual del mito fundador». Lévi-Strauss, en su *Antropología estructural*, dirá en resumidas cuentas que «el sentido *vivido* de la historia es inevitablemente su sentido *mítico*». ¹³⁹

Así pues, poniendo de manifiesto la heterogeneidad del significante respecto a la experiencia vivida, la semiología implicaba una lección política: «demostraba que la influencia de las instituciones sobre los individuos se remite a la dominación de un lenguaje». Y, con ello, se anticipó de alguna manera a las revueltas estudiantiles del mayo del 68 en las que –como ya bien había observado Kojève– no pasó nada porque no hubo sangre derramada, y ahora entendemos por qué: «un discurso dominante no impone tanto determinadas verdades (dogmas, “significados”), como un lenguaje común (fórmulas, “significantes”) por el cual el oponente debe pasar para dar cuenta de su oposición»; ¹⁴⁰ sin embargo, al aceptar expresarse por medio de dicho lenguaje común toda oposición al discurso dominante, toda negación “salvaje” o “loca” de la realidad establecida en y por dicho discurso, ya queda domesticada y asimilada por él sin posibilidad de escapatoria alguna.

Domesticar el elemento brutal de la existencia, asimilar lo heterogéneo, dar sentido a lo insensato, racionalizar lo incongruente y, en definitiva, traducir lo *otro* a la lengua de lo *mismo* es, pues, lo que llevan a cabo los mitos y las ideologías. La semiología abre así el camino para un estudio crítico de los discursos dominantes en Occidente, para volver a encontrar en ellos los conflictos indecibles, tras las soluciones apacibles y los aires racionales “donde todo es coherente”. ¹⁴¹

Ésa es, en síntesis, la verdad que los rebeldes filósofos franceses de los años 60 descubren gracias a la semiología puesta tan de moda por el movimiento estructuralista: «El lenguaje común,

¹³⁸ *Id.*, p. 144.

¹³⁹ *Id.*, pp. 144-145.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 145.

¹⁴¹ *Id.*, pp. 145-146.

las formas con pretensiones universalistas y las comunidades unánimes son mentirosas».¹⁴² Y lo paradójico aquí será que dicha verdad va a revertir en contra del propio movimiento estructuralista, en tanto que éste quiso venderse dentro de las ciencias llamadas humanas con un tono triunfalmente universalista en el marco ideológico del discurso científicista ya de por sí dominante dentro del ámbito de las ciencias llamadas puras o exactas. La crítica del mito científicista será precisamente la tarea que van a acometer los filósofos post-estructuralistas, centrándose en los dos pilares ya antes mencionados de dicho mito: la crítica de la historia y la crítica de la identidad, siendo sumamente difícil distinguir entre una crítica y la otra.

II.6. Lingüística y gramatología: la escritura, la *différance* y el “retraso originario”

Creemos sencillamente en el saber absoluto como cierre, cuando no como final de la historia. (...) Para lo que “empieza” entonces, “más allá” del saber absoluto, se necesitan pensamientos inéditos que se buscan entre la memoria de los viejos signos.

(J. Derrida)

La historia occidental, en efecto, es el resultado de la instauración dogmática del principio fundador del racionalismo europeo, a saber: el principio de identidad. La crítica de la historia va asociada por tanto a la crítica de ese principio, y viceversa, la crítica de la lógica identitaria se convierte inevitablemente en una crítica de la historia concebida afirmativa y teleológicamente como aquel proceso temporal por el cual nosotros los occidentales llegamos a ser aquello que ya desde un comienzo estábamos destinados a ser. Más adelante veremos la arqueología (y genealogía) que lleva a cabo Michel Foucault tanto a dicho principio como a la historia teleológica que de él se deriva. Pero lo que en este momento nos gustaría subrayar es que ésta ha sido, sin lugar a dudas, la historia de Occidente, la historia que empezó con el nacimiento de la filosofía y la ciencia antiguas y que Jaques Derrida caracteriza como la “historia del *logocentrismo*” o la “historia de la *metafísica de la presencia*”. No tenemos otra, y carece de sentido para este filósofo judío de origen argelino (alumno primero de Foucault y, luego, polémico compañero de viaje post-moderno de su maestro) criticar esta historia diciendo por ejemplo que la Filosofía que la ha dirigido es *la ideología de la etnia occidental*. Esta crítica –para el filósofo franco-magrebí– sería a su vez filosófica y, por consiguiente, no haría sino poner en evidencia lo que ya sabía Aristóteles, esto es, que incluso para dejar de filosofar hay que filosofar, ya que no es de ninguna manera posible hacer una crítica a la Filosofía como no sea filosofando, y esto significa que en verdad no es de ninguna manera posible dejar de filosofar a menos que sea renunciando al pensamiento. Pues, en efecto: «¿Qué nos permite hablar de *ideología*, si no es precisamente la oposición entre el *hecho* y el *derecho*?» “Ideología” quiere decir que un discurso particular o relativo intenta hacerse pasar por universal o absoluto. Ahora bien, la oposición entre la particularidad contingente (lo ejemplar) y lo universalmente válido

¹⁴² *Id.*, p. 146.

(lo esencial) es filosófica. Incluso es –diría, sin duda, Derrida– la primera oposición de la Filosofía: por un lado, lo *a priori*, lo que vale, y por otro, lo empírico, lo que no vale. Derrida no discute en absoluto a los portavoces de la acusación que se formula en este momento contra la Filosofía: su violencia disfrazada de “pacificación”, su esencia colonial e imperial. Solamente observa que el acusador ha redactado su requisitoria en la lengua de la Filosofía. «O se contradice burdamente o, lo que es lo más probable, protesta contra una filosofía considerada por él mala y parcial y reclama una filosofía más universal». Eso significa que en el mejor de los casos la crítica de la Filosofía «adelanta el programa de un racionalismo ampliado».¹⁴³ Frente a ello, Derrida acepta el carácter absoluto del orden de la razón y acepta el “saber absoluto” hegeliano como *cierre* de esta historia logocéntrica iniciada con el descubrimiento de la *ratio* occidental. Pero ese cierre del *logocentrismo* no supone ni mucho menos el fin de la Filosofía, pues la tarea que ahora se le encomienda a ésta, “más allá” del saber absoluto, es la tarea de su propia autocrítica. Dado que no es posible salir del orden de la razón occidental, porque «contra ella –nos dice Derrida en su trabajo sobre la *Historia de la locura* de Foucault– no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella», a la Filosofía no le queda otra opción más que combatirse a sí misma «en su propio terreno», recurriendo «a la estratagema y a la estrategia». Dicho de otra manera: «Al no poder operar sino en el interior de la razón desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón siempre posee la extensión limitada de lo que se designa como una agitación, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*».¹⁴⁴

En la obra de Derrida, esta artimaña, estrategia o estratagema del *logos* occidental contra sí mismo es lo que va a recibir el nombre mundialmente conocido, pero generalmente poco comprendido, de *deconstrucción*. Y la estrategia va a ser la siguiente: «fingir obedecer a la regla tiránica [del *logos*], pero al mismo tiempo tenderle trampas proponiendo casos que no sabe resolver». Así pues, «la estrategia de la deconstrucción es la artimaña que permite hablar en el mismo momento en el que “a fin de cuentas” ya no hay nada que decir, pues el discurso absoluto se ha realizado».¹⁴⁵ Ahora bien, lo primero que salta a la vista al afrontar la tarea deconstructiva de dicho *logos* es el rechazo de la *escritura* que éste ha llevado siempre implícito consigo, como si la

¹⁴³ *Id.*, pp. 180-181. Sería ésta una paradoja similar a aquella en la que caen los estructuralistas cuando anuncian «el proyecto de luchar contra “la filosofía de la conciencia” demostrando que el significante no está al servicio del sujeto, confiando éste a su servidor sus “intenciones significativas” (como dicen los fenomenólogos)», es decir, el proyecto de «demostrar la sumisión del hombre a los sistemas significantes (que individualmente nos preceden a cada uno de nosotros)», pero queriendo realizar «esta demostración extrayendo sus conceptos de la teoría de la información, es decir, de un pensamiento de ingenieros cuyo propósito, como lo indica la palabra “cibernética” de la que han extraído su estatuto científico, consiste en proporcionar el control de todas las cosas al ser humano mediante un mejor dominio de la comunicación». A pesar de sus deslumbrantes y meritorios esfuerzos, tenemos que reconocer que «en este proyecto no hay nada que pueda perturbar seriamente a la “filosofía del *cogito*”, es decir, la orientación cartesiana de la filosofía, a menos de confundir ese *cogito* (que es una posición metafísica, sobre la que descansa el proyecto de un “dominio y posesión de la naturaleza”) con la introspección psicológica». (*Id.*, p. 139.)

¹⁴⁴ DERRIDA, J.: “Cogito e Historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2012, p.59.

¹⁴⁵ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, p. 182.

escritura fuera algo que lo menoscabara o pudiera poner en peligro su carácter absoluto y universal. Por eso Derrida inicia su andadura deconstructiva con su obra *De la grammatologie* (1967) en la que aborda ese prejuicio filosófico contra la escritura en favor del lenguaje oral, identificando con ello *logocentrismo* con *fonocentrismo*, siendo ambos expresión de lo que él igualmente denomina *metafísica de la presencia*, la cual alcanza en esta precisa forma fonocéntrica al mismísimo Saussure. Esto lo veremos enseguida, pero lo que tenemos que hacer antes que nada es repensar –junto a Derrida– cuál ha sido el concepto de escritura que han manejado los filósofos hasta ahora y que ha llevado a estos filósofos a rechazar su propia actividad escriturística como si ésta no fuera esencial a la actividad filosófica, sino más bien algo capaz de manchar y obstaculizar sus aspiraciones a la verdad y a la pureza absolutas.

El primer filósofo en mostrar su rechazo a la escritura como forma de expresión filosófica fue Platón, como es de sobras conocido. A partir de entonces –nos indica Jonathan Culler en su notoria y clarificadora exposición de la *deconstrucción* derridiana– «el discurso filosófico se define a sí mismo en oposición a la escritura y por tanto en oposición a sí mismo». Por consiguiente, al escribir filosofía, Platón condena la Filosofía. ¿Por qué? En la respuesta que da a esta pregunta reside precisamente la gran lucidez de Derrida a la hora de abordar los grandes textos filosóficos del pasado con el fin de repensar toda la tradición occidental: «Esta autodivisión o autooposición no es un error o un accidente que sucede a veces en los textos filosóficos. Es una propiedad estructural del propio discurso».¹⁴⁶ En efecto, lo característico de la Filosofía, tal y como fue fundada en la Antigua Grecia, es su voluntad de resolver los problemas e incluso los misterios que se plantea el ser humano acerca del mundo y de sí mismo y mostrar así las cosas tal como son, la realidad tal cual es. Y lo mismo puede decirse de la ciencia en general. Cualquier disciplina científica «debe suponer la posibilidad de resolver un problema, de encontrar la verdad y, así, escribir las últimas palabras sobre un tópico. La idea de una disciplina es la idea de una investigación en la cual la escritura se puede llevar a un término». Lógicamente, eso también afecta a la “crítica literaria” desde el momento en que desea alcanzar el estatus de disciplina científica, y es por eso que los críticos literarios se esfuerzan por encontrar modos supuestamente “científicos” de dar interpretaciones definitivas a los textos que estudian. Sin embargo, sea cual sea el desagrado de los críticos literarios ante la posibilidad de que las interpretaciones de un texto se sucedan infinitamente, ésta es una situación –continúa Culler– especialmente difícil para los filósofos:

Si pretenden resolver los problemas sobre las condiciones de la verdad, la posibilidad del conocimiento y la relación entre el lenguaje y el mundo, entonces la relación de su propio lenguaje con la verdad y con el mundo es una parte del problema. Tratar la filosofía como una especie de escritura crearía dificultades. Si la filosofía ha de definir la relación entre la escritura y la razón, no puede ser ella misma la escritura,

¹⁴⁶ CULLER, J.: *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 82.

porque quiere definir la relación no desde la perspectiva de la escritura, sino desde la perspectiva de la razón. Si ha de determinar la verdad sobre la relación entre la escritura y la verdad, debe estar del lado de la verdad, no del de la escritura.¹⁴⁷

Es por eso, en suma, que la Filosofía debe condenar a la escritura, se debe definir a sí misma por oposición a la escritura. Y así es como ha sucedido efectivamente a lo largo de su historia desde su fundación platónica hasta el día de hoy.

Así pues –desde la perspectiva filosófica–, la escritura siempre se ha visto como una amenaza para el objetivo de alcanzar un conocimiento último y definitivo sobre lo real, oponiendo *real* a lo meramente *aparente*. Concretamente, la amenaza planteada por la escritura es que «la operación de lo que debería ser simplemente un medio de expresión pueda afectar o infectar al significado que supuestamente representa». Según este modelo de concebir las cosas, tendríamos por un lado «el pensamiento –el dominio de la filosofía, por ejemplo– y luego sistemas mediadores a través de los cuales se comunica el pensamiento. En el habla hay ya mediación, pero los significantes desaparecen tan pronto como se acaban de emitir; no se entrometen, y el hablante puede explicar cualquier ambigüedad para asegurar que el pensamiento ha sido transmitido. Es en la escritura donde los aspectos desgraciados de la mediación se hacen visibles. La escritura presenta al lenguaje como una serie de marcas físicas que operan en ausencia del hablante. Pueden ser muy ambiguas o estar organizadas en modelos ingeniosos y retóricos». Lo ideal sería poder contemplar las formas puras del pensamiento (las ideas platónicas) sin mediación lingüística alguna. «Puesto que esto no es factible, el lenguaje debería ser tan transparente como fuese posible. La amenaza de opacidad es el peligro de que, en lugar de permitir la contemplación directa del pensamiento, los signos lingüísticos puedan detener la contemplación e, interponiendo su forma material, afectar o infectar al pensamiento».¹⁴⁸ En definitiva, el rechazo filosófico del significante toma forma de rechazo de la escritura. Y esta fue la manera en la que la Filosofía se constituyó «en disciplina a la que no afectan las maquinaciones de las palabras y sus relaciones contingentes –una disciplina del pensamiento y la razón». Desde entonces la Filosofía «se define a sí misma como la que trasciende la escritura, e identificando ciertos aspectos del funcionamiento del lenguaje con la escritura intenta librarse de estos problemas dejando al margen a la escritura, considerándola un mero sustituto del habla». Y ahí está justamente lo decisivo de todo este proceso de fundación filosófica con la subsiguiente historia de la metafísica, porque la condena de la escritura en la que se basa dicho proceso convierte a la Filosofía en un “fonocentrismo” que trata a la escritura en tanto que representación del habla y sitúa al habla en una relación directa y natural con el significado. Dicho de otro modo, este “fonocentrismo” está asociado indisolublemente con el “logocentrismo” de la metafísica, es decir,

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 83-84.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 84.

con la orientación de la Filosofía «hacia un orden del significado –pensamiento, verdad, razón, lógica, el Mundo– concebido como existente por sí mismo, como fundamento», como «algo más allá de lo cual ya no sería necesario ir».¹⁴⁹

A dicho “logocentrismo” característico del pensamiento occidental, que –como acabamos de ver– se traduce en un permanente y exacerbado “fonocentrismo”, Derrida lo denomina también con los términos de “metafísica de la presencia”. Pues –como él mismo escribe en su famoso artículo sobre “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”–, puede demostrarse «que todos los nombres referidos a fundamentos, a principios o al centro han designado siempre el constante de una presencia».¹⁵⁰ Y de este modo –escribe al mismo tiempo Derrida, ya en su *De la grammatologie*– el fonocentrismo, es decir, el privilegio de la voz como medio de comunicación de las ideas por encima de la expresión escrita, «se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia (*ousía*), presencia temporal como punta (*stigma*) del ahora o del instante (*nun*), presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.)».¹⁵¹ Por consiguiente, cada uno de estos conceptos, todos los cuales implican una noción de presencia, se han ido sucediendo a lo largo de la historia de la metafísica como distintos y reiterados «intentos filosóficos de describir lo que es fundamental y se ha tratado como centro, fuerza, base o principio». Y lo característico del pensamiento logocéntrico, junto con este anhelo de dar siempre con una presencia última que dé razón de todas las cosas o las sustente de alguna manera, es su modo de proceder a través de oposiciones tales como significado/forma, alma/cuerpo, intuición/expresión, literal/metafórico, naturaleza/cultura, inteligible/perceptible, positivo/negativo, trascendente/empírico, serio/no serio, en todas las cuales «el término superior pertenece al logos y supone una presencia superior» mientras que «el término inferior señala la caída», asumiendo con ello la prioridad del primer término y concibiendo el segundo en relación a éste «como complicación, negación, manifestación o desbordamiento del primero».¹⁵² A lo largo de los siglos, el recorrido metafísico tradicional ha consistido, por

¹⁴⁹ *Id.*, p. 85.

¹⁵⁰ DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2012, p. 411.

¹⁵¹ DERRIDA, J.: *De la grammatología*, Siglo XXI, Madrid, 2008, pp. 18-19.

¹⁵² CULLER, J.: *Op. cit.*, pp. 85-86. «Entre los conceptos familiares que dependen del valor de la presencia están: la inmediatez de la sensación, la presencia de las verdades últimas a una conciencia divina, la presencia efectiva de un origen en un desarrollo histórico, una intuición espontánea o no mediatizada, la trasunción de la tesis y la antítesis en una síntesis dialéctica, la presencia en el habla de las estructuras lógicas y gramaticales, la verdad como lo que subsiste tras las apariencias, y la presencia efectiva de un objetivo en los pasos que a ella conducen. La autoridad de la presencia, en su poder de revalorización, estructura todo nuestro pensamiento. Las nociones de “hacer claro”, “captar”, “demostrar”, “revelar” y “mostrar cuál es la cuestión” se acogen todas a la presencia. Afirmar como en el cogito cartesiano que el “Yo” resiste a la duda radical porque se encuentra presente a sí mismo en el acto de pensar o dudar es un modo de

consiguiente, en transitar o regresar idealmente (es decir, por medio del mero pensamiento) desde el segundo elemento degenerado de cada oposición filosófica hasta lo que se considera el origen de éste en la presencia simple y pura constituida por el primer elemento. Pero Derrida constata un problema en este modo de proceder metafísico, a saber: constata que aquellos elementos que los metafísicos han considerado tradicionalmente como una presencia pura y simple accesible a la inmediatez intuitiva de nuestro pensamiento «se muestran invariablemente ya como construcciones complejas». Es decir, Derrida ha constatado que no es de ninguna manera posible para el pensamiento humano, lingüístico y finito como es, acceder a ningún tipo de presencia como la que siempre ha anhelado el filósofo metafísico (y no sólo el filósofo, sino también el científico cuando apela por ejemplo a “lo dado” o al “dato positivo” como elemento sustentador de sus teorías, aunque en el momento de hacer esto ya se convierta *ipso facto* y en contra de sus declaradas intenciones en un filósofo metafísico), ya que toda supuesta *presencia* no es sino un producto mental derivado y elaborado, siendo por tanto el resultado de una *ausencia*. Jonathan Culler clarifica magistralmente este punto exponiendo la clásica paradoja del sofista Zenón de Elea (el gran discípulo de Parménides) por medio de la cual éste, considerando el vuelo de una flecha, quiso demostrar la imposibilidad del movimiento. En cualquier instante dado la flecha está siempre en un punto fijo y concreto y nunca se encuentra en movimiento:

Queremos insistir con bastante justificación en que la flecha está en movimiento en todos los instantes desde el principio hasta el final de su vuelo, y sin embargo su movimiento no está presente en ningún momento de la presencia. La presencia del movimiento es concebible, aparece sólo en tanto que cada instante esté ya marcado por las huellas del pasado y del futuro. El movimiento puede ser presente sólo si el momento presente no es algo dado sino un producto de la relación entre el pasado y el futuro. Algo puede estar sucediendo en un momento dado sólo si el instante está dividido desde dentro, habitado por el “no presente”.¹⁵³

Esta paradoja clásica ilustra las dificultades de un pensamiento metafísico basado en la presencia. Igualmente, cuando pensamos en la historia (tanto la personal o individual como la social o colectiva) nos damos cuenta que aquello que denominados “presente” no es en verdad *algo* que esté presente, sino el producto o resultado de una ausencia ya que está atravesado por la huella tanto del pasado (el recuerdo de lo ya no presente) como del futuro (la anticipación de lo todavía no presente). Por eso dice Derrida que debemos pensar en el presente a partir del tiempo como diferencia, esto es, como diferenciador y aplazamiento. Y gracias a eso es que la historia es posible, precisamente, gracias a que el presente siempre está en retraso respecto a sí mismo: nunca presente, siempre aplazado o diferido. En definitiva, debemos atrevernos a repensar la “metafísica de la presencia” basada en la lógica de la *identidad* adentrándonos en las dificultades innumerables que

basarse en la presencia. Otra es la noción de que el significado de una expresión es lo que está presente en la conciencia del hablante, lo que él o ella “tiene en la mente” en el momento de la expresión.» (*Idem*, p. 86)

¹⁵³ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 237.

plantea, pero también en los retos formidables que supone, un pensamiento post-metafísico basado en la *diferencia*.

II.7. El lenguaje como sistema de diferencias en movimiento: *langue* y *parole*

Podemos extender al sistema de signos en general lo que Saussure dice sobre la lengua: “El sistema lingüístico, *langue*, es necesario para que aquellos actos de habla, *parole*, sean inteligibles y produzcan su efecto, pero estos son necesarios para que se constituya el sistema...”. Hay un círculo aquí, puesto que si se distingue con rigor *langue* y *parole*, código y mensaje, esquema y uso, etc. y si se ha de hacer justicia a estos dos principios aquí enunciados, no se sabe dónde comenzar y cómo puede algo comenzar en general, sea “*langue*” o “*parole*”. Se debe por tanto aceptar previa a cualquier disociación de “*langue*” y “*parole*”, código y mensaje y lo que lo acompaña, una producción sistemática de diferencias, la producción de un sistema de diferencia –una *différance*.

(J. Derrida)

Tal y como hemos visto a lo largo del punto anterior, la metafísica tradicional ha operado siempre por medio de oposiciones conceptuales, estableciendo una jerarquía entre los dos conceptos contrapuestos: colocando el primero como origen inmaculado del segundo, y considerado a este último una degeneración de aquél. Pues bien, la oposición jerárquica suprema de esta metafísica (que es la única posible, ya que todas las filosofías competidoras se han movido inevitablemente en este mismo plano metafísico e históricamente han podido competir entre sí en tanto, y sólo en tanto, han tenido en común la búsqueda de algún tipo de fundamento) ha sido siempre la oposición de *presencia/ausencia*. Sin embargo, igual que todas las otras mencionadas podemos deconstruir esta oposición demostrando en cada caso que para que la presencia pueda operar como tal ha de tener las cualidades que pertenecen supuestamente a su contrario, es decir, la ausencia. «Así, en lugar de definir la ausencia en términos de presencia, como su negación, podemos tratar la presencia como efecto de una ausencia generalizada o, como veremos en breves instantes, de *différance*.»¹⁵⁴ Y para ilustrar esta operación consideraremos otra de las paradojas que surgen dentro de la metafísica de la presencia. Se trata de la paradoja basada en la oposición *estructura/hecho*, paradoja que en este caso incide en el proceso lingüístico de la significación.

El sentido común y la noción que hasta Saussure habían manejado los lingüistas de su objeto de estudio, el lenguaje, nos hacían pensar que el significado de las palabras en el léxico o vocabulario de una lengua concreta era el producto del significado que los hablantes de dicha lengua le habían atribuido en actos de habla o de comunicación previos. Y lo mismo nos hacían pensar, en general, en relación a la estructura completa de una lengua, es decir, su sistema de reglas gramaticales, ortográficas, fonéticas y, en definitiva, el conjunto total de sus regularidades. Pensábamos y nos hacían pensar que eran el resultado de actos de habla previos. Sin embargo –explica Culler–, cuando consideramos seriamente este argumento y empezamos a observar los hechos que

¹⁵⁴ CULLER, J.: *Op. cit.*, pp.87-88.

supuestamente determinan a las estructuras, vemos que cualquier hecho está ya determinado y posibilitado por estructuras previas:

La posibilidad de dar a entender algo por medio de la expresión está ya inscrita en la estructura de la lengua. Las estructuras mismas son siempre productos, pero por mucho que nos remontemos en el pasado, incluso cuando intentemos imaginar el “nacimiento” del lenguaje y describir un hecho originario que pueda haber dado lugar a la primera estructura, descubrimos que debemos aceptar la existencia previa de una organización, de una diferenciación.

Considerado rigurosamente el asunto, descubrimos que es imposible dar aquí con un *origen absoluto* de una estructura lingüística, y ello no porque nos falten los datos o los documentos históricos que requeriríamos para poder encontrar un presunto origen absoluto, sino porque la constitución misma de las lenguas requiere que no exista para ellas ningún origen de semejante calibre. A lo sumo –diría Derrida– podemos encontrar un *origen no originario*, esto es, un origen que ya a su vez es derivado y que está marcado por una diferenciación.

Si un hombre prehistórico había de inaugurar con éxito el lenguaje haciendo que un gruñido especial signifique “comida”, debemos suponer que el gruñido ya esté diferenciado de otros gruñidos y que el mundo se haya dividido ya en las categorías de “comida” y “no comida”. Los actos de significación dependen de las diferencias, como el contraste entre “comida” y “no comida”, que posibilita que la comida sea significada, o el contraste entre los elementos significantes que permite que una secuencia opere a modo de significante.

Por ejemplo, la secuencia fonética *baja* se convierte en significante por contraste y oposición con *paja, maja, bala, bata*, etc. El ruido que está “presente” cuando alguien dice *baja* «se encuentra poblado por las huellas de las formas que no se expresan, y puede operar como significante sólo en tanto que consiste en esas huellas». ¹⁵⁵ Así pues, del mismo modo que sucedía en el caso del movimiento también aquí, en el ámbito de la significación y del lenguaje, lo que se supone simple e intuitivamente presente es siempre complejo y diferencial, marcado por una diferencia originaria.

Ya vimos anteriormente que ésta fue precisamente la gran aportación de Saussure con la que éste revolucionó completamente el estudio del lenguaje, al considerar las lenguas como sistemas (que no estructuras) de diferencias. *En el sistema lingüístico sólo hay diferencias, sin términos positivos*, dijo Saussure en su *Cours*. ¹⁵⁶ Por eso hay que conocer el sistema completo de una lengua (es decir, su sistema de diferenciaciones) para conocer el significado de un elemento particular, ya que no hay términos positivos en el lenguaje y el valor de un término es siempre meramente “diferencial” o “de oposición”, o sea, que un término es lo que otros no son. ¹⁵⁷ Pero es Derrida quien con las nociones de *huella* y de *diferencia originaria* lleva hasta las últimas consecuencias la

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹⁵⁶ Para ser precisos, la cita exacta sería ésta: «*En la lengua no hay más que diferencias*. Es más: una diferencia supone en general unos términos positivos entre los que se establece; pero en la lengua no hay más que diferencias *sin términos positivos*» (SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, México, Fontamara, 1997, p. 168).

¹⁵⁷ Los términos de la lengua «son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los demás términos del sistema. Su característica más exacta es ser lo que los otros no son» (*ibidem*, p. 165).

revolución saussureana sobre el lenguaje, resaltando las implicaciones deconstructivas que ésta tiene para la metafísica de la presencia occidental. Ahora bien, no hay que pasar por alto que la explicación del significado basada en la diferencia genera tantas dificultades como la explicación metafísica anterior a Saussure que estaba basada en la presencia. Ni el significado de un término es enteramente presente para la conciencia de los interlocutores en el transcurso de un acto comunicativo ni está completamente ausente. Cualquier presencia a la que uno se acoja está ya ocupada, marcada o compartimentada por la diferencia; pero las diferencias, por su parte, tampoco nunca vienen dadas como tales, siendo siempre productos y resultados relacionales entre los términos. Una teoría o explicación rigurosa del lenguaje debe ir de una a otra de estas perspectivas, del hecho a la estructura, del acto de habla al sistema lingüístico, de la *parole* a la *langue*, entre las cuales no hay mediación dialéctica ni síntesis posible. «Cada perspectiva muestra el error de la otra en una alternancia insoluble o aporía».¹⁵⁸ Como dijo Saussure: «La lengua [el sistema lingüístico, *langue*] es necesaria para que el habla [los actos de habla, *parole*] sea inteligible y produzcan sus efectos; pero éste es necesario para que la lengua se establezca».¹⁵⁹ Hay un círculo entre estos dos polos conceptuales que es precisamente el círculo que no supieron ver los estructuralistas al establecer una jerarquía metafísica en el seno de la oposición priorizando y centrándose únicamente en uno de los polos (la *langue* o el sistema, sustantivado en la forma de estructura) y considerando al segundo (la *parole* o los actos de habla concretos de los usuarios de cada lengua) como una mera degeneración o derivación del primero; un círculo que sí detecta en cambio Derrida en su renovada lectura de Saussure, superando precisamente con ello la interpretación estructuralista del *Cours*. El círculo entre ambos polos se da porque, si se distinguen con rigor *langue* y *parole*, y si –como dice Derrida– hay que hacer justicia a estos dos conceptos, es imposible determinar cuál tiene prioridad sobre el otro y por dónde comienza exactamente el proceso de la significación, si por la “*langue*” o por la “*parole*”.¹⁶⁰ Se debe, por tanto, aceptar previa a cualquier disociación de dichos polos terminológicos una producción sistemática de diferencias o, lo que es igual, la producción de un sistema de diferencias. Dicho de otra manera, debemos aceptar una *différance*¹⁶¹ originaria previa a

¹⁵⁸ CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 89.

¹⁵⁹ SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. cit., p. 46.

¹⁶⁰ «Hay, por tanto, interdependencia de la lengua y del habla; aquélla es a la vez el instrumento y el producto de éste. Pero todo ello no les impide ser dos cosas absolutamente distintas.» (*Idem.*)

¹⁶¹ «El término *différance*, que Derrida introduce aquí, alude a la alternancia insoluble y no sintetizable entre las perspectivas de la estructura y del hecho. El verbo *différer* significa diferir en sus dos acepciones (aplazar y ser distinto de). *Différance* se pronuncia exactamente igual que *différence*, pero la terminación *-ance*, que se usa para crear nombres verbales, la convierte en una forma nueva que significa “diferencia-diferenciador-aplazamiento”. Así *différance* designa tanto una diferencia pasiva que ya se da en tanto que condición de la significación, como un acto diferenciador. Un término análogo en inglés es *spacing*, que designa tanto una ordenación como el acto de ordenar u ordenamiento. Derrida usa a menudo el término francés correspondiente: *espacement*, pero *différance* es más poderoso y apropiado porque *différence* ha sido un término crucial en los escritos de Nietzsche, Saussure, Freud, Husserl y Heidegger. Al investigar sistemas de significación, se han visto obligados a subrayar la diferencia y la diferenciación, y la deformación silenciosa que hace del término Derrida, al tiempo que muestra que la escritura no es una simple representación del habla, hace posible el problema que determina y subvierte toda la teoría del significado.» (CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 89) La *différance*, en definitiva, es el término que designa la diferencialidad de la propia diferencia.

cualquier disociación. Y solamente luego de haber hecho esto es cuando, por un proceso de abstracción y con finalidades muy concretas, podemos distinguir una lingüística de la “langue” de una lingüística de la “parole”.¹⁶²

II.8. La estructura sin centro y la “semiosis ilimitada”: archiescritura y suplementación

El juego de las diferencias implica síntesis y referencias que evitan que en cualquier momento o de cualquier manera haya un solo elemento presente en y de sí mismo y se refiera sólo a sí mismo. Ya sea en el discurso escrito o hablado, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitirse a otro elemento que no esté presente por sí solo. Esta vinculación significa que cada “elemento” –fonema o grafema– está constituido por la referencia de la huella que tiene de los otros elementos de la secuencia o sistema. Esta vinculación, esta interconexión, es el *texto*, que se produce sólo por medio de la transformación de otro texto. Nada, ni en los elementos ni en el sistema, está nunca sólo presente o sólo ausente. Hay, únicamente siempre, diferencias y huellas de huellas.
(J. Derrida)

Llegados a este punto, y una vez mostrada la «poderosa crítica de la metafísica de la presencia» contenida implícitamente en el *Cours de linguistique générale* de Saussure, tenemos que ver cómo Derrida muestra igualmente que este texto revolucionario contiene al mismo tiempo una afirmación explícita del logocentrismo y un compromiso ineludible con él, los cuales lo mantienen atado a la tradición racionalista y fonocéntrica en la que se inscriben la metafísica y la ciencia occidentales. Dicho de otra manera: Derrida nos muestra «cómo se deconstruye a sí mismo el discurso de Saussure». Sin embargo, también observa que, «lejos de invalidar el *Cours*, este movimiento deconstructivo es esencial a su poder y pertinencia». Pues, en efecto, el filósofo francés de origen argelino nos enseña que «el valor y fuerza de un texto pueden depender en mucho de la forma en que deconstruye la filosofía que lo unifica».¹⁶³

Ya hemos visto la implacable crítica al logocentrismo que emana de la concepción saussuriana del lenguaje como un *sistema* que se compone sólo de diferencias, es decir, de relaciones de oposición binaria entre signos completamente arbitrarios y convencionales que nada tienen que ver con la “realidad” significada.¹⁶⁴ Carentes los componentes de la lengua de la más mínima propiedad esencial que dé cuenta de su “naturaleza” significativa –como explica Derrida–, esta visión puramente relacional y totalmente des-sustancializada del lenguaje obstaculiza el intento de fundar una teoría de carácter positivista sobre el mismo o, más precisamente, hace completamente imposible asentar el lenguaje «sobre bases positivas que pueden estar presentes en el sistema o en el

¹⁶² «Por todas estas razones, sería quimérico reunir bajo un mismo punto de vista la lengua y el habla. El todo global del lenguaje es incognoscible, porque no es homogéneo, mientras que la distinción y la subordinación propuestas aclaran todo. Tal es la primera bifurcación que se encuentra cuando uno pretende hacer teoría del lenguaje. Hay que escoger entre dos caminos imposibles de tomar a un mismo tiempo; deben seguirse por separado.» (SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. cit., p. 47)

¹⁶³ CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 90.

¹⁶⁴ «Quizá resulte extraño; pero realmente, ¿dónde estaría la posibilidad de lo contrario? Dado que no hay imagen vocal que responda más que otra a lo que ella está encargada de decir, es evidente, incluso *a priori*, que un fragmento de la lengua jamás podrá fundarse en última instancia sobre otra cosa que sobre su no-coincidencia con el resto. *Arbitrario y diferencial* son dos cualidades correlativas.» (SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. cit., p. 47.)

acto de habla».¹⁶⁵ Ahora bien, hay también en la argumentación de Saussure –como decíamos– una afirmación de este mismo logocentrismo que lo mantiene atado a él a la vez que, paradójicamente, lo pone patas arriba. Y dicha afirmación se delata en dos aspectos de la obra saussuriana. Por una parte, se muestra en primer lugar en la oposición metafísica *inteligible/perceptible* en el marco de la cual inscribe su concepto de signo, estableciendo una jerarquía entre los dos miembros de la oposición al priorizar el primer miembro y, por tanto, subordinando el significante al concepto o significado que éste comunica. En efecto –como dice Derrida–: «La diferencia entre significado y significante o, al menos, la extraña distancia de su “paralelismo” y la exterioridad, por reducida que sea, del uno al otro», esta extraña pertenencia, pues, entre ambos polos o dimensiones del signo

pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega. Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede conservar la utilidad o la “verdad científica” de la oposición estoica, y luego medieval, entre *signans* y *signatum* sin traer también a sí todas sus raíces metafísico-teológicas.¹⁶⁶

Pues bien, a estas raíces se deben precisamente «la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, *la* metafísica en su totalidad». Y esta distinción es la que subyace –como decimos– en la concepción del signo de Saussure, siendo desde entonces «aceptada en general como algo sobreentendido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la cientificidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica».¹⁶⁷ Lejos de ello, «la “ciencia” semiológica o, más limitadamente, lingüística» no solamente «no puede mantener la diferencia entre significante y significado –la idea misma de signo– sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible», sino tampoco

sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo “tener lugar”, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios.¹⁶⁸

No se trata –aclara este filósofo– de “rechazar” esas nociones, puesto que «son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas». Se trata, simplemente, «de

¹⁶⁵ CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 91. «La naturaleza arbitraria del signo y el sistema sin términos positivos nos ofrece una noción paradójica de una “huella instituida”, una estructura de referencias infinitas en la que sólo hay huellas –huellas previas a cualquier entidad de la cual pudiera ser huella.» (*Idem.*)

¹⁶⁶ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 19.

¹⁶⁷ *Loc. cit.* Como ejemplo de ello cita Derrida los *Essais de linguistique générale* de R. Jakobson, en donde su autor dice precisamente esto: «El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la *semiótica* (o, con palabras de Saussure, la *semiología*). La definición medieval –*aliquid stae pro aliquo*– que nuestra época ha resucitado, se mostró siempre válida y fecunda. De tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos; uno sensible y el otro inteligible –por una parte el *signans* (el significante de Saussure), por la otra el *signatum* (el significado). Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren uno al otro» (*ibid.*, pp. 19-20).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente». En este caso, se trata de poner en evidencia que «el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento», de modo tal que «la época del signo es esencialmente teológica». Tal vez esta época nunca *termine* –advertir, siguiendo la advertencia nietzscheana de que la sombra de Dios se prolongará en tanto se siga creyendo en la gramática–, «sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada».¹⁶⁹

Por otra parte, e íntimamente relacionado con lo anterior, la adscripción saussuriana al logocentrismo metafísico occidental se muestra en segundo lugar también en el tratamiento de la escritura que hace el padre de la lingüística contemporánea, «relegándola a una posición secundaria y derivativa», inscribiéndose con ello por tanto en la ya anteriormente comentada tradición fonocéntrica de la metafísica de la presencia.¹⁷⁰ Leemos, en efecto, en el *Cours*: «El objeto lingüístico no es definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última constituye por sí sola ese objeto».¹⁷¹ De modo que para Saussure, igual que para todos los metafísicos y científicos de la tradición racionalista europea, la escritura es a fin de cuentas «simplemente una forma de representar el habla, un procedimiento técnico o un accesorio externo que no precisa su consideración al estudiar el lenguaje».¹⁷² Y con ello Saussure está aceptando la oposición metafísica *habla/escritura* característica de nuestra tradición fonocéntrica, con la jerarquización correspondiente por la que el habla se considera una forma de comunicación natural

¹⁶⁹ *Loc. cit.* «Tanto menos debemos renunciar a estos conceptos –insiste Derrida– puesto que nos son indispensables para conmovir hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura. Aquí el concepto de signo es ejemplar. Acabamos de señalar su pertenencia metafísica. No obstante, sabemos que la temática del signo es desde hace casi un siglo el trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Sospechando, según terminamos de hacer, de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de una instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo –que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)– permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia. Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la desconstrucción, su “estilo”, permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento.» En fin –dice Derrida–, en relación a la idea de signo lingüístico, «sería poco inteligente concluir de su pertenencia a una época que hace falta “pasar a otra cosa” y desembarazarse del signo, de este término y de esta noción. Para percibir convenientemente el gesto que esbozamos aquí será necesario entender de una nueva manera las expresiones “época”, “clausura de una época”, “genealogía histórica” y, en primer término, sustraerlas a todo relativismo» (*ibid.*, pp. 20-21).

¹⁷⁰ Derrida nos señala la íntima relación entre estos dos aspectos con las siguientes palabras: «La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado –el tiempo de un soplo–. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia» (*ibid.*, pp. 25-26).

¹⁷¹ SAUSSURE, J.: *Curso de lingüística general*, ed. cit., p. 53. O también: «Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar el primero. (...) Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que termina por usurpar el papel principal; y se llega a dar la representación del signo vocal tanta y más importancia que al signo mismo. Es como si se creyese que para conocer a alguien vale más mirar su fotografía que su rostro» (*loc. cit.*).

¹⁷² CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 92.

y directa del pensamiento y la escritura una representación artificial e indirecta de ella.¹⁷³ El habla, en efecto, se ha concebido siempre a lo largo de ésta nuestra tradición en «contacto directo con el significado: las palabras que emite el hablante como signos espontáneos y casi transparentes de su pensamiento actual, que el receptor que escucha espera captar», mientras que la escritura, en tanto que compuesta de simples marcas físicas que funcionan en ausencia del hablante, se la ha concebido siempre como divorciada «del pensamiento que puede haberlas producido».¹⁷⁴ Ahora bien –señala Culler– «privilegiar el habla tratando a la escritura de representación parasitaria e imperfecta de ésta», como ha sucedido a lo largo de toda nuestra tradición logo-fonocéntrica, «es una forma de dejar al margen ciertas características del lenguaje o aspectos de su funcionamiento»,¹⁷⁵ y eso es exactamente también lo que hace Ferdinand de Saussure cuando menciona «los “peligros” de la escritura que disfraza la lengua e incluso a veces “usurpa” el papel del habla». Según él, «la “tiranía de la escritura” es potente e insidiosa», y «los lingüistas que prestan atención a las formas escritas están “cayendo en la trampa”».¹⁷⁶ La escritura, en definitiva, siendo supuestamente una mera representación del habla, amenaza para Saussure –como indica el propio Derrida– «a la pureza del sistema al que sirve».¹⁷⁷ Sin embargo, a medida que el lingüista avanza en su argumentación, este

¹⁷³ Es por eso, en todo caso, que hay que considerar la escritura, para evitar los malentendidos y confusiones que –en tanto que representación artificial e indirecta– ella siempre e inevitablemente genera: «Así, aunque la escritura sea en sí misma extraña al sistema interno, es imposible hacer abstracción de un procedimiento por el que continuamente se representa la lengua; es necesario conocer su unidad, sus defectos y sus peligros» (SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. cit., p. 52).

¹⁷⁴ CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 92. «Este juicio de la escritura es tan viejo como la filosofía misma. En el *Fedro*, Platón condena la escritura como forma bastarda de comunicación; separada del padre o momento de origen, la escritura no está ahí para explicar al oyente lo que tiene en mente.» (*Loc. cit.*)

¹⁷⁵ «Si la distancia, la ausencia, las malinterpretaciones, la insinceridad y la ambigüedad son características de la escritura, entonces distinguiendo la escritura del habla se puede construir un modelo de comunicación que tome como norma un ideal asociado al habla –donde las palabras conllevan un significado y el oyente puede en principio captar lo que el hablante tiene en su mente.» (*Idem.*) En efecto –como explica Derrida–: «La esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”. Si por ejemplo para Aristóteles “los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz” (*De la interpretación* 1, 16 a 3), es porque la voz, productora de los *primeros símbolos*, tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el “estado de alma” que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención primera, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones. (...) Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la *res* como cosa creada a partir de su *eidós*, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de “significante”. La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando de acuerdo con Saussure sea en última instancia como las dos caras de una única y misma hoja. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido» (DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp. 17-18).

¹⁷⁶ CULLER, J.: *Op. cit.*, p. 92.

¹⁷⁷ «La escritura tendría, pues, la exterioridad que se concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica. Se comprende entonces mejor por qué Saussure, en lugar de tratar esta figuración exterior en un apéndice o al margen, le consagra casi al comienzo del *Curso* un capítulo tan trabajado. Más que de esbozar, se trata de proteger e incluso de restaurar el sistema interno de la lengua en la pureza de su concepto contra la contaminación más grave, más páfida, la más permanente, la que no ha dejado de amenazarlo, incluso de alterarlo, en el transcurso de lo que Saussure quiere considerar a toda costa como una historia externa, como una serie de accidentes que afectan a la lengua y le sobrevienen desde el afuera, en el momento de la “notación”, como si la escritura comenzara y terminara con la notación. Ya el *Fedro* (275a) decía que el mal de la escritura viene desde fuera. La contaminación por medio de la escritura, su acto o su amenaza son denunciados con acentos de moralista y de predicador por el lingüista ginebrino. El acento tiene importancia, todo sucede como si en el momento en que la ciencia moderna del logos quiere acceder a su autonomía y a su cientificidad, fuera necesario aún hacer el proceso de una herejía. Este acento ya comenzaba a hacerse oír cuando, en

esquema jerárquico que otorgaba la prioridad al habla y hacía dependiente a la escritura se tuerce debido a que éste se ve obligado a recurrir al ejemplo de la escritura para explicar las unidades lingüísticas. En efecto, con el fin de ilustrar la noción de una unidad puramente diferencial, dice Saussure: «Como podemos comprobar un estado de cosas idéntico en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión».¹⁷⁸ Y así es como recurre a la escritura para ilustrar la constitución puramente relacional de los signos lingüísticos, haciendo referencia a las letras de las que están compuestas las palabras: «La letra *t*, por ejemplo, se puede escribir de modos diversos mientras siga siendo diferente de *l, f, i, d*, etc. No hay características esenciales que deban preservarse, su identidad es puramente relacional».¹⁷⁹ Así pues, la escritura de la que Saussure afirmaba que no debía ser el objeto específico de la investigación lingüística, acaba descubriéndose como la mejor ilustración de la naturaleza de las unidades lingüísticas, evidenciando por tanto con ello que el habla es también una forma de escritura, es decir, un ejemplo del mecanismo lingüístico básico que se manifiesta en la escritura. La argumentación de Saussure, en definitiva, acaba invirtiéndose en contra de su declarada voluntad científica, pues la jerarquía anunciada que hace de la escritura una forma derivativa del habla, una forma parasitaria de representación añadida a ésta, se invierte para terminar presentando el habla como una forma de la escritura. Y esto –según Derrida– nos ofrece un nuevo concepto de la escritura: una escritura generalizada de la que serían subespecies una escritura oral y una escritura gráfica. Y, en efecto –como bien explica Culler–:

Siguiendo la interrelación de habla y escritura en los textos de Platón, Rousseau, Husserl, Lévi-Strauss y Condillac, junto a Saussure, Derrida elabora una demostración general por la que se afirma que si la escritura se define por las cualidades que se le atribuyen tradicionalmente, entonces el habla es ya una forma de escritura. Por ejemplo, la escritura se deja a menudo al margen como simplemente una técnica para registrar el habla en inscripciones que se pueden repetir y hacer circular en ausencia de la intención significante que anima el habla; pero se puede demostrar que esta repetitividad es la condición de cualquier signo. Una secuencia puede funcionar sólo si es repetible, si es susceptible de ser reconocida como “la misma” en diferentes circunstancias. Me debe ser posible repetir a un tercer grupo lo que alguien dijo. Una secuencia hablada no es una secuencia de signos a menos que se pueda citar y poner en circulación entre los que no conozcan al hablante “original” ni sus intenciones de significación. (...) Esta posibilidad de ser repetido y de funcionar sin consideración hacia una intención significativa concreta es una condición de los signos lingüísticos en general, no sólo de la escritura.¹⁸⁰

el momento de anudar ya en la misma posibilidad la *episteme* y el *logos*, el *Fedro* denunciaba la escritura como una intrusión de la técnica artificiosa, una fractura de clase totalmente original, una violencia arquetípica: irrupción del *afuera* en el *adentro*, cortando la interioridad del alma, la presencia viva del alma consigo en el *logos* verdadero, la asistencia que se brinda a sí misma el habla. Desarrollándose así, la vehemente argumentación de Saussure apunta, más que a un error teórico o a una falta moral, a una especie de impureza y, ante todo, a un pecado. El pecado fue definido muchas veces –entre otros por Malebranche y por Kant– como la inversión de las relaciones naturales entre el alma y el cuerpo en la pasión. Saussure denuncia la inversión de las relaciones naturales entre habla y escritura. No se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al *logos*. Y el problema del alma y del cuerpo es, sin duda, derivado del problema de la escritura, al cual parece –inversamente– prestarle sus metáforas.» (DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp. 45-46.)

¹⁷⁸ SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, ed. cit., p. 168.

¹⁷⁹ CULLER, J.: *Op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 93.

En definitiva –señala Derrida–:

Si “escritura” significa inscripción y especialmente la institución durable de un signo (y éste es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, “gráficos” en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto “escritos” aun cuando sean fónicos. La misma idea de la institución –vale decir de lo arbitrario del signo– es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte.¹⁸¹

Y eso que Derrida denomina la “escritura en general” –aclara Culler– es a lo que el padre del deconstruccionismo se refiere cuando habla de una *archi-écriture*, es decir, «una archiescritura o protoescritura que es condición tanto para el habla como para la escritura en su sentido concreto».¹⁸²

Resumiendo lo anterior, hemos visto que el privilegio del significante fónico sobre el gráfico que ha sido la constante a lo largo de toda nuestra tradición logo-fonocéntrica sólo puede legitimarse a partir de otra clásica oposición metafísica, a saber, la de *interior/exterior*, priorizando el interior donde reside y está *presente* el pensamiento del sujeto o *cogito* y subordinando a éste un exterior donde está situada la escritura. Ha sido, por tanto, la humillación de la escritura lo que ha organizado a lo largo de los siglos nuestro concepto de signo, siempre asociado alrededor de nuestro concepto de verdad.¹⁸³ Pero hemos visto también cómo Derrida demuestra que la posibilidad general de la escritura fundamenta la posibilidad de la lengua misma y, por tanto, cómo la gramatología implica una reforma del concepto de escritura, generando el concepto más general de una *archiescritura* lógicamente anterior a todas las oposiciones con las que habitualmente se ha tratado de pensar el lenguaje humano. Es por ello, justamente, que Derrida tenía que iniciar su andadura deconstructiva con un libro sobre la gramatología o “ciencia” de la escritura (de *grama* o *grafema*),¹⁸⁴ con la cual habría que des-construir –no aboliéndolos, sino remontándolos a su raíz–

¹⁸¹ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 58.

¹⁸² CULLER, J.: *Op.cit.*, p. 93.

¹⁸³ Como bien dice Derrida, fue Nietzsche quien «al radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y todos los motivos “empiristas” o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico», consiguió romper por primera vez con esta situación, y, al hacer esto, «lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) *dentro* de la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda». En efecto, «la lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones “originarias” (...) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, *entendimiento* divino o estructura de necesidad apriorística». Y advierte: «Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una “ontología” menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzscheano. Es preciso, al contrario, *denunciar* la “ingenuidad” de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que sólo puede *criticar* radicalmente la metafísica utilizando de un modo determinado, en un cierto tipo o estilo de *texto*, proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán “ingenuidades”, signos incoherentes de pertenencia absoluta». (DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp. 25-26)

¹⁸⁴ «La idea de ciencia y la idea de escritura –por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura– sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales *ya* han sido asignados un cierto concepto de signo (más adelante diremos *el* concepto de signo) y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura. Relación muy determinada, a pesar de su privilegio, su necesidad y la apertura de campo que ha regulado durante algunos milenios, especialmente en Occidente, hasta el punto de poder producir actualmente su dislocación y denunciar ella misma sus límites.» (*Ibidem*, pp. 9-10)

todos los presupuestos de la lingüística científicista contemporánea cuyos progresos, paradójicamente, nos han permitido abordarla. Dice, en efecto, Derrida:

Todo sucede como si el concepto occidental del lenguaje (aquello que, por sobre su multivocidad y por sobre la oposición estrecha y problemática del habla y de la lengua, lo que une *en general* a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, a la palabra) se mostrara actualmente como la apariencia o el disfraz de una escritura primera: más fundamental que aquella que, antes de tal conversión, pasaba por ser el simple “suplemento del habla” (Rousseau). O bien la escritura nunca fue un simple “suplemento”, o bien es urgente construir una nueva lógica del “suplemento”.¹⁸⁵

Con eso encontramos, en fin, la noción de suplementación o *suplementariedad*. Esa “lógica del suplemento” es la estructura que Derrida identifica como dominante a lo largo de toda la historia de la metafísica y que va asociada a la oposición jerarquizante *habla/escritura*. Pero una vez desconstruida dicha oposición es necesario reformular o construir un nuevo concepto de “suplemento” y de “suplementariedad”. Pero para ver eso tenemos que revisar primero el concepto de “estructura” que ha dominado a lo largo de esta misma historia de la metafísica o, dicho de otra manera, tenemos que re-pensar o des-cons-truir la *estructuralidad* en cuanto tal.

Para el estructuralismo –tal y como vimos en los apartados anteriores de nuestra exposición– todo texto se constituye en cuanto tal gracias a la estructura que en él subyace. Ahora bien, una estructura es una estructura si, y sólo si, hay un *centro* a partir del cual se organizan todos los elementos y se ordenan según unas reglas de juego.¹⁸⁶ Sin embargo, esta noción de “estructura centrada” es lo que precisamente critica Derrida, preguntándose lo siguiente: ¿Ese hipotético centro está dentro o está fuera de la estructura? Supongamos que está dentro: entonces es un signo más entre todos los otros, sin que haya nada en él que le otorgue el privilegio de constituirse en centro. Por contra, supongamos a la inversa que está fuera: entonces no forma parte de la estructura y no se ve cómo puede ésta constituirse en la estructura que es a partir de algo extrínseco o ajeno a ella.¹⁸⁷ He ahí la contradicción inherente al concepto de estructura manejado por la corriente

¹⁸⁵ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp.12-13.

¹⁸⁶ «Sería fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la *episteme*, es decir, al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales, y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico.» Sin embargo, hasta el “acontecimiento”, o “ruptura” o “redoblamiento” actual consistente en repensar la estructuralidad de la estructura, «la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura –efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada– sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura. Indudablemente el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. Y todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo». (DERRIDA, J.: “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *op. cit.*, pp.383-384).

¹⁸⁷ En efecto: «El centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible. En cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está *prohibida* (y empleo esta expresión a propósito). Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro» (*ibidem*, p. 384).

estructuralista,¹⁸⁸ pero un concepto que en su “contradictoria coherencia” nos permite comprender al mismo tiempo toda la historia de la filosofía occidental como la historia del pensamiento logocéntrico, puesto que a lo largo de los siglos los filósofos han pensado siempre el mundo en la forma de una estructura centrada, poniéndole incluso nombres semi-religiosos a ese centro (*arché, eidos, telos, enérgeia, ousía, alehteia*, etc.). ¿Qué es, en efecto, lo peculiar de ese centro? Pues que tiene que darse, que tiene que estar presente. La pregunta filosófica por excelencia ha sido hasta ahora, por tanto, la pregunta por esa presencia. Y el filósofo la ha encontrado siempre en las sucesivas formas de Dios, Sustancia o Sujeto.¹⁸⁹ La tarea que se nos presenta a partir de ahora a los filósofos –dice Derrida– es otra muy distinta: no se trata ya de pensar el centro de la estructura, sino que por el contrario se tratará en lo sucesivo –como decíamos– de pensar la estructuralidad misma de esa estructura. O, dicho de otra forma: tenemos que afrontar la tarea de pensar la posibilidad de una estructura descentrada, esto es, la posibilidad de una estructura sin centro.¹⁹⁰

Ahora bien, si decidimos afrontar esa tarea derridiana de pensar en una estructura descentrada, tendremos que aceptar que todo se convierta en *discurso*. Y si todo es discurso, entonces debemos renunciar a cualquier pretensión de verdad o de fundamento epistémico en Filosofía, y no solamente en Filosofía, sino también en cualquier otro ámbito del conocimiento humano. La ausencia de un centro en todo discurso convierte, efectivamente, a todo discurso en algo equiparable a cualquier otro discurso, ya que ninguno contiene nada que lo privilegie por encima de todos los demás.¹⁹¹ Sin embargo, ¿se desvanece con ello –como muchos pretenden– la diferencia entre Filosofía y Literatura? Para Derrida, la respuesta en este caso no es afirmativa. Que debemos abandonar la

¹⁸⁸ «El concepto de estructura centrada –aunque representa la coherencia misma, la condición de la *episteme* como filosofía o como ciencia– es contradictoriamente coherente. Y, como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego *fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego. A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen y de fin, de *arché* o de *telos*. Las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia de sentido –es decir, una historia sin más– cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia.» (*Idem*)

¹⁸⁹ «Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura, antes de la ruptura de la que hablábamos, debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería (...) la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidos, arché, telos, energeia, ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)» (*Idem*, pp. 384-385)

¹⁹⁰ «El acontecimiento de ruptura (...) se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida (...). Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en un sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito.» (*Id.*, p. 385)

¹⁹¹ «Éste es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; éste es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso –a condición de entenderse acerca de esta palabra–, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.» (*Id.*)

búsqueda imposible de fundamento en Filosofía no significa en absoluto la muerte del pensamiento ni que la actividad filosófica pierda su especificidad frente a otro tipo de actividades como, por ejemplo, la actividad literaria. Ahora bien, esto tampoco equivale a decir que estos dos tipos de actividades estén separados por una frontera precisa e inalterable, pues lo que hace Derrida es precisamente dislocar las fronteras entre las disciplinas poniéndolas en entredicho. No hay esencias ni lenguajes esenciales de ningún tipo, solamente *prácticas discursivas* con límites borrosos y características compartidas. La *práctica filosófica* consistirá entonces de ahora en adelante en *continuar leyendo* los textos heredados de toda nuestra tradición cultural, tanto los del pasado como los del presente,¹⁹² y la especificidad de esa actividad filosófica residirá en la manera peculiar que tiene el filósofo de leer estos textos, esto es, *deconstructivamente*: se trata de leer para diseminarse, para *diferir* o *diseminar*¹⁹³ el sentido. De esta manera, después de la ruptura con toda la tradición logocéntrica de Occidente, la *deconstrucción* se convierte necesariamente en el modo de proceder filosófico ante la lectura de un texto.¹⁹⁴

Esta situación no es exclusiva de la Filosofía, sino de cualquier otro ámbito discursivo de los muchos que constituyen el conocimiento humano, pues ningún discurso –como decíamos– tiene un acceso privilegiado con la verdad. Si pensamos en el conjunto de las llamadas “ciencias humanas”, cabe poner especial atención sobre la Etnología:

Puede considerarse, efectivamente, que la etnología sólo ha podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea –y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos– ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc. Se puede decir con toda seguridad que no hay nada fortuito en el hecho de que la crítica del etnocentrismo, condición de la etnología, sea sistemáticamente e históricamente contemporánea de la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a una sola y misma época.

Ahora bien –continúa Derrida–:

La etnología –como toda ciencia– se produce en el elemento del discurso. Y aquella es en primer lugar una ciencia europea, que utiliza, aunque sea a regañadientes, los conceptos de la tradición. Por

¹⁹² «El paso más allá de la filosofía no consiste en pasar página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en continuar leyendo de una cierta manera a los filósofos.» (*Id.*, p. 395)

¹⁹³ Derrida usa el término “diseminación” aprovechando la semejanza fortuita que se da en él entre el vocablo griego *sema* (o signo) y el latino *semen* (o semilla). Diseminar consistirá, pues, en afirmar la sustitución sin fin de significantes que constituye el juego de la significación, sin pretender jamás detener dicho juego. En otras palabras, la *diseminación* es la *afirmación* de un juego sin verdad y sin velos que rehúye justificar los signos trabajados por ella refiriéndolos en última instancia a Dios, al *logos*, a la razón o a cualquier otro origen de carácter sagrado o semi-sagrado como los que se han usado en el pasado. La diseminación hace, en fin, imposible que la lectura y la escritura puedan cerrarse sobre sí mismas apuntando a una verdad o sentido prefijados o establecidos de antemano, convirtiéndolas en meras *estrategias* sin origen ni fin esenciales, meras prácticas de desfijación y *transformación*.

¹⁹⁴ Dicho proceder filosófico apuntará, en definitiva, no a la búsqueda de la verdad o del sentido último del texto sino a su *diferencia* activa y productiva, convirtiéndose en la actividad transformadora de la interpretación que detecta las fisuras del texto y resalta la importancia de lo marginal. No se trata de refutar a los autores o sus argumentos, sino de mostrar la inestabilidad del texto o la indecibilidad que lo traspasa de un lado a otro. Se trata, en suma, de desfijar los textos operando en su interior y mostrando –como dirá Foucault– la genealogía de sus conceptos, su ambivalencia o su doble cara, en un juego que invierte y deshace las oposiciones no para privilegiar el término marginado hasta entonces, sino para desenmascarar la violencia que se oculta tras ellas y que las sustenta.

consiguiente, lo quiera o no, y eso no depende de una decisión del etnólogo, éste acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el mismo momento en que lo denuncia.

Y esta situación –afirma el filósofo franco-magrebí– no es contingente, sino una necesidad histórica inevitable sobre las implicaciones de la cual habría que meditar seriamente:

Pero si nadie puede escapar a esa necesidad, si nadie es, pues, responsable de ceder a ella, por poco que sea, eso no quiere decir que todas las maneras de ceder a ella tenga la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso se miden quizás por el rigor crítico con el que se piense esa relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la des-construcción de esa misma herencia. Problemas de *economía* y de *estrategia*.¹⁹⁵

Para ilustrar esto Derrida alude al trabajo de Claude Lévi-Strauss, en el cual «se ha declarado una cierta elección, y se ha elaborado una cierta doctrina de manera, precisamente, *más o menos explícita*, en cuanto a esa crítica del lenguaje y en cuanto a ese lenguaje crítico en las ciencias humanas». Y menciona concretamente el uso *metodológico* (esto es, sin valor de verdad) que el famoso y reconocido antropólogo francés hace de la oposición clásica *naturaleza/cultura*: «Desde el inicio de su investigación y desde su primer libro (*Las estructuras elementales del parentesco*) Lévi-Strauss ha experimentado al mismo tiempo la necesidad de utilizar esa oposición y la imposibilidad de prestarle crédito». En ese libro, en efecto, su autor, «que ha empezado prestando crédito a esos conceptos, se encuentra con lo que llama un *escándalo*, es decir, algo que no tolera ya la oposición naturaleza-cultura tal como ha sido recibida, y que parece requerir *a la vez* los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la *prohibición del incesto*». Por una parte, la prohibición del incesto es universal, puesto que la encontramos sin excepción en todas las culturas humanas; pero, por otro lado, no deja de ser una prohibición dentro de un sistema de normas y de prescripciones, y en ese sentido es también cultural. Ahora bien –nos dice Derrida–:

Sólo hay escándalo en el *interior* de un sistema de conceptos que preste crédito a la diferencia entre naturaleza y cultura. Al iniciar su obra con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se instala, pues, en el punto en que esa diferencia, que se ha dado siempre por obvia, se encuentra borrada o puesta en cuestión. Pues desde el momento en que la prohibición del incesto no se deja ya pensar dentro de la oposición naturaleza/cultura, ya no se puede decir que sea un hecho escandaloso, un núcleo de opacidad en el interior de una red de significaciones transparentes; no es un escándalo con que uno se encuentre, o en el que se caiga dentro de los conceptos tradicionales; es lo que escapa a esos conceptos y ciertamente los precede y probablemente como su condición de posibilidad. Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto.¹⁹⁶

Este ejemplo le sirve, en definitiva, a Derrida para poner de manifiesto que «el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica». Ahora bien, frente a los que para hacer dicha crítica

¹⁹⁵ *Id.*, pp. 387-388.

¹⁹⁶ *Id.*, pp. 388-390.

optan por la vana pretensión de deshacerse de los viejos conceptos filosóficos heredados históricamente de nuestra tradición (como los de la oposición mencionada) poniéndolos en cuestión de forma sistemática y rigurosa, creyendo así de manera ingenua dar un paso fuera de la Filosofía,¹⁹⁷ frente a esa forma ingenuamente a-crítica de crítica cabría la posibilidad de «conservar, denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos como instrumentos que pueden servir todavía», sin concederles ningún valor de verdad ni ninguna significación rigurosa y estando siempre dispuestos a abandonarlos si se encuentran otros conceptos que puedan funcionar mejor como instrumentos; pero en tanto no se encuentren otros mejores, «se los utiliza para destruir la antigua máquina a la que aquéllos pertenecen y de la que ellos mismos son piezas». Es así, en efecto, «como se critica el lenguaje de las ciencias humanas», separando «el *método* de la *verdad*, los instrumentos del método y las significaciones objetivas enfocadas por medio de éste». Y ése es también el modo de proceder de Lévi-Strauss, el cual «se mantendrá siempre fiel a esa doble intención: conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdad critica», e incluso presentará (más de trece años después, en *El pensamiento salvaje*) «bajo el nombre de “*bricolage*” lo que se podría llamar el discurso de este método». Según esto, el “*bricoleur*” sería «aquel que utiliza “los medios de abordó”, es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar con varios a la vez, incluso si su origen y su forma son heterogéneos, etc.». Ahora bien –puntualiza Derrida–, si llamamos “bricolaje” a la necesidad de tomar prestados los conceptos del texto de una herencia más o menos coherente pero arruinada, «se debe decir que todo discurso es “*bricoleur*”», ya que siempre y necesariamente hablamos utilizando unos signos que son heredados del pasado. Por el contrario, el “ingeniero” –figura que Lévi-Strauss opone al “*bricoleur*” y que sería la figura ideal que anhelaba el filósofo típicamente moderno al despreciar toda herencia recibida y pretender partir de cero– tendría que construir la totalidad de su lenguaje, la sintaxis y el léxico. Y en este sentido el ingeniero es un mito: «Un sujeto que sería el origen absoluto de su propio discurso y que lo construiría “en todas sus piezas” sería el creador del verbo, el verbo mismo. La idea de un ingeniero que hubiese roto con todo “bricolaje” es, pues, una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro lugar que el “bricolaje” es mitopoético, todo permite apostar que el ingeniero es un mito producido por el “*bricoleur*”». Sin embargo, y ahí está de nuevo la paradoja: «Desde el momento en que se deja de creer en un ingeniero de este tipo y en un discurso que rompa con la recepción histórica, desde el

¹⁹⁷ Nunca se cansará Derrida de insistir en ello: «La salida “fuera de la filosofía” es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente se imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella» (*id.*, p. 390).

momento en que se admite que todo discurso finito está sujeto a un cierto “bricolaje”, entonces es la idea misma de “bricolaje” la que se ve amenazada, se descompone la diferencia dentro de la que aquélla adquiriría sentido». No es debido a otra razón sino a ésta que Lévi-Strauss describe la actividad del “*bricolage*” «no sólo como una actividad intelectual, sino como actividad mitopoética», y por eso a su propio discurso estructural sobre los mitos y la actividad mitológica lo denomina con el término de “mitológicas”, ya que no es otra cosa que el mito reflexionando sobre sí mismo y criticándose a sí mismo. «Y ese momento, ese período crítico interesa evidentemente a todos los lenguajes que se distribuyen el campo de las ciencias humanas.»¹⁹⁸

Para Derrida, precisamente «lo que se muestra más seductor en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso es el abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a una arquí absoluta». Ya no hay un mito que merezca respecto a otros un privilegio referencial, no hay ningún “mito de referencia” sino que cualquiera de ellos puede tomarse como punto de partida para la investigación sobre el conjunto de los mitos sudamericanos. Consiguientemente, tampoco hay «unidad o fuente absoluta del mito», antes al contrario:

El foco o la fuente son siempre sombras o virtualidades inaprehensibles, inactualizables y, en primer término, inexistentes. Todo empieza con la estructura, la configuración o la relación. El discurso sobre esta estructura a-céntrica que es el mito no puede tener a su vez él mismo ni sujeto ni centro absoluto. Para no dejar escapar la forma y el movimiento del mito, tiene que evitar esa violencia que consistiría en centrar un lenguaje que describe una estructura a-céntrica. Así pues, hay que renunciar aquí al discurso científico o filosófico, a la *episteme*, que tiene (...) la exigencia absoluta de remontarse a la fuente, al centro, al fundamento, al principio, etc. En contraposición al discurso *epistémico*, el discurso estructural sobre los mitos, el discurso *mito-lógico* debe ser él mismo *mitomorfo*. Debe tener la forma de aquello de lo que habla.¹⁹⁹

Y así es como «el “bricolage” etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética», haciendo aparecer al mismo tiempo «como mitológico, es decir, como una ilusión histórica, la exigencia filosófica o epistemológica del centro».²⁰⁰

Ahora bien, esta estrategia completamente necesaria de Lévi-Strauss tiene también unos riesgos que no pueden ignorarse. Pues, en efecto, si el discurso mito-lógico sobre el mito es él mismo mitomorfo, tendremos inevitablemente que preguntarnos: «¿Vienen a resultar lo mismo todos los discursos sobre los mitos? ¿Habrá que abandonar toda exigencia epistemológica que permita distinguir entre diversas calidades de discursos acerca del mito?» Pero no podemos responder a esto –dice Derrida– «hasta que no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema por una parte, y el mitema o mito-poema por otra», pues no hacerlo nos

¹⁹⁸ *Id.*, pp. 390-393.

¹⁹⁹ *Id.*, pp. 393-395.

²⁰⁰ *Id.*, p. 395.

condenaría «a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en una falta desapercibida en el interior del campo filosófico». Ésa es precisamente el error o la falta en la que incurre por ejemplo un empirista, quien podría reprochar a Lévi-Strauss no haber procedido haciendo un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos antes de analizarlos, a lo cual el antropólogo respondería diciendo que lo que él analiza es *el orden del discurso* al que pertenecen el conjunto de los mitos de tal o cual población, pero que este conjunto no es nunca cerrado en tanto que la población en cuestión no se haya extinguido. Así como el lingüista puede perfectamente escribir la gramática o la sintaxis de una lengua sin haber registrado la totalidad de los actos de habla que se han pronunciado desde que existe dicha lengua o que se pronunciarán en el futuro mientras la tal lengua se mantenga viva, del mismo modo el antropólogo puede elaborar la sintaxis de la mitología sudamericana (siempre revisable o modificable, por supuesto, por la contrastación de nuevos textos que puedan llegar a enriquecer ese discurso mítico) sin someterse a la exigencia de un discurso mítico total, ya que dicha exigencia carece de sentido.

Según Derrida, en efecto, hay dos maneras de pensar el límite de la totalización, en un caso la definiríamos como *inútil* y en el otro como *imposible*:

La totalización puede juzgarse imposible en el sentido clásico: se evoca entonces el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de una riqueza infinita que no podrá dominar jamás. Hay demasiadas cosas, y más de lo que puede decirse. Pero se puede determinar de otra manera la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de *juego*. Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo –a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito– excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Este campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones.

Y Derrida dice que ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la *suplementariedad*:

No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre “más”, pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado.

Eso mismo reconoce también Lévi-Strauss cuando hace referencia a la sobreabundancia de significante con respecto a los significados sobre los que aquélla puede establecerse, y dice (en su *Introducción a la obra de Mauss*, citada aquí por Derrida):

En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre dispone, pues, siempre, de un exceso de significación (que reparte entre las cosas según leyes del pensamiento simbólico que corresponde estudiar a los etnólogos y a los lingüistas). Esta distribución de una ración suplementaria –si cabe expresarse así– es absolutamente necesaria para que, en conjunto, el significante disponible y el significado señalado se

mantengan entre ellos en la relación de complementariedad que es la condición misma del pensamiento simbólico.

Pues bien –dice Derrida–: «Esa *ración suplementaria* de significación es el origen de la *ratio* misma. Y con ello el “significante flotante” se descubre como «la servidumbre de todo pensamiento finito». Pues, en efecto, «la *sobreabundancia* de significante, su carácter suplementario, depende (...) de una finitud, es decir, de una falta que debe ser *suplida*».²⁰¹

Se comprende entonces –afirma Derrida– que el concepto de juego sea sumamente importante para Lévi-Strauss. Una referencia al juego que, no obstante, se encuentra siempre en él «condicionada por una tensión». Tensión del juego con la historia, en primer lugar, porque no se puede describir la propiedad de una organización estructural «a no ser dejando de tener en cuenta, en el momento mismo de esa descripción, sus condiciones pasadas», es decir, «omitiendo plantear el problema del paso de una estructura a otra» y, por tanto, «poniendo entre paréntesis la historia». Por ello es que:

Al reducir la historia, Lévi-Strauss ha hecho justicia con un concepto que ha sido siempre cómplice de una metafísica teleológica y escatológica, es decir, paradójicamente, de esa filosofía de la presencia a la que se ha creído poder oponer la historia. La temática de la historicidad, aunque parece que se ha introducido bastante tarde en la filosofía, ha sido requerida en ésta siempre por medio de la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología, y a pesar del antagonismo clásico que opone esas significaciones en todo el pensamiento clásico, se podría mostrar que el concepto de *episteme* ha reclamado siempre el de *istoria*, en la medida en que la historia es siempre la unidad de un devenir, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia orientado hacia la apropiación de la verdad en la presencia y en la presencia a sí, hacia el saber en la conciencia de sí. La historia se ha pensado siempre como el movimiento de una reasunción de la historia, como derivación entre dos presencias. Pero si bien es legítimo sospechar de ese concepto de historia, al reducirlo sin plantear expresamente el problema que estoy señalando aquí, se corre el riesgo de caer en un ahistoricismo de forma clásica, es decir, en un momento determinado de la historia de la metafísica.²⁰²

Tensión también, en segundo lugar, del juego con la presencia, pues el juego mismo no es otra cosa sino el rompimiento precisamente de esta presencia:

La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia: hay que pensar el ser como presencia y ausencia a partir del juego, y no a la inversa.

Sin embargo, y sin dejar de reconocer sus méritos, se percibe en Lévi-Strauss la permanencia de «una especie de ética de la presencia, de nostalgia del origen, de la inocencia arcaica y natural, de una pureza de la presencia y de la presencia a sí de la palabra; ética, nostalgia e incluso remordimiento, que a menudo presenta como la motivación del proyecto etnológico cuando se

²⁰¹ *Id.*, pp. 395-398.

²⁰² *Id.*, pp. 398-399.

vuelve a sociedades arcaicas, es decir, a sus ojos, ejemplares».²⁰³ Esa ética de la presencia y nostalgia del origen de tipo rousseauiano por parte del padre de la antropología estructural se muestra por ejemplo en su libro *Tristes Trópicos*, que narra el trabajo de campo que el famoso antropólogo realizó junto a la tribu brasileña de los *nambikwara*. Lévi-Staruss toma a esta tribu nómada, una de las más “primitivas” que podemos encontrar en el mundo, como modelo de lo que Jean-Jaques Rousseau denominó *el buen salvaje*, es decir, la inocencia o pureza original de una comunidad sin ciencia ni escritura que, con una forma de conocer todavía oral y mitológica, vive en un sistema de *autenticidad* social y en plena *armonía* con la naturaleza. En el capítulo “La lección de la escritura” expone cómo la introducción que él hace de ésta en el seno de dicha comunidad tribal quebranta la mencionada armonía y corrompe la supuesta bondad o pureza incontaminada de los *nambikwara*, poniendo así en conexión causal la invención de la técnica escriturística con el comienzo histórico de lo que Marx denominó la “explotación del hombre por el hombre”:

Sólo una comunidad inocente, sólo una comunidad de dimensiones reducidas (...), sólo una microsociedad de no-violencia y de franqueza en la que todos los miembros pueden estar directamente al alcance de la alocución inmediata y transparente, "cristalina", plenamente presente consigo en su habla viva, sólo tal comunidad puede padecer, como la sorpresa de una agresión procedente *del afuera* la insinuación de la escritura, la infiltración de su "astucia" y de su "perfidia". Sólo tal comunidad puede importar *del extranjero* "la explotación del hombre por el hombre".²⁰⁴

Con ello, el etnólogo francés establece una tesis que a la vez es «una acusación ético-política: la explotación del hombre por el hombre es obra de las culturas escribientes de tipo occidental».²⁰⁵ En efecto, cuando el jefe de la tribu aprende la técnica escriturística por parte del intruso occidental se le otorga un poder del que aquél es consciente y que utiliza para ratificar su lugar privilegiado en la jerarquización social ejerciendo una función económica de mediación o capitalización y reservándose para sí un secreto de carácter casi religioso. Sin embargo, la lección de escritura obtenida en convivencia con los *nambikwara* de la que habla Lévi-Strauss es posible –aclara Derrida– sólo porque ellos *ya* están inmersos en un sistema de diferencias lingüístico-sociales (¿qué sentido tendría, si no fuera así, hablar de un jefe?), es decir, en una violencia originaria o *archi-violencia* que está en la raíz de todo gesto humano de clasificación o diferenciación. *Archi-violencia*, es decir: «pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición». La prohibición o borrado de esta *archi-violencia* supone el ejercicio de «una segunda violencia reparadora, protectora», que instituye la "moral" y prescribe la ocultación

²⁰³ *Id.*, pp. 399-400.

²⁰⁴ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 155.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 158.

de la escritura. Y a partir de ésta, «una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (posibilidad empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación». Pues bien, es en éste tercer nivel de violencia desde donde Lévi-Strauss nos expone su lección de escritura, guerra o violencia empírica que el etnólogo francés considera como algo accidental que sobrevendría en un terreno de inocencia primigenia o «dentro de un "estado de cultura" cuya bondad *natural* todavía no se hubiera degradado», absolviendo a los nambikwara de los dos primeros niveles de violencia y ofreciéndose a sí mismo –en tanto que intruso occidental que ha contaminado la pureza original de la tribu– «como el verdadero y único culpable».²⁰⁶

Efectivamente, Lévi-Strauss comprende la escritura –igual que Rousseau o Saussure– como la transcripción gráfica de los signos fonéticos; pero ésta –como ya hemos visto– es sólo una posibilidad, a saber, la de una comprensión occidental de la escritura. Si, por el contrario, entendemos la escritura como sistema de diferencias, es decir, como esa *archi-escritura* que hemos dicho que precede a la distinción oral/escrito, entonces veremos también que ésta se inscribe en el mito, el tabú, los usos y las costumbres, las diferenciaciones sociales, etc., y constituye una escritura sin alfabeto que cuestiona la inmediatez de la presencia así como la ausencia originaria de la violencia. Para decirlo con las palabras del propio Derrida: Si recordamos «que la violencia no ha esperado la aparición de la escritura en sentido estricto, que la escritura ha comenzado desde un principio dentro del lenguaje, concluimos como Lévi- Strauss que la violencia es la escritura». Ahora bien, «por haber salido de otro camino, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal. Accidente fatal que no sería otro que la historia misma». Derrida no afirma que, «por esta referencia más o menos declarada a la idea de una caída en el mal desde la inocencia del verbo, Lévi-Strauss haga suya esa teología clásica e implícita». Simplemente constata que «su discurso etnológico se produce a través de conceptos, esquemas y valores que son sistemática y genealógicamente cómplices de esta teología y de esta metafísica».²⁰⁷ En definitiva, pese a los sueños de inmediatez y de presencia incontaminada de la metafísica occidental (sueños sintetizados admirablemente en Rousseau y Lévi-Strauss) hay que admitir, pues, que no existe origen sin suplemento, lenguaje sin escritura, naturaleza sin cultura, cultura sin violencia, conocimiento desinteresado sin potencia esclavizante, ciencia sin dominación, *eidos* sin explotación, verdad sin apariencia ni simulacro. En términos foucaultianos diremos que no existe vida humana sin *relaciones de poder*, dado que éstas son inherentes a o constitutivas de la misma.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 147-148.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 175.

En fin –concluye Derrida–: Por cuanto el trabajo estructuralista «se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente», se convierte éste en «la cara triste, *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauniana, del pensamiento del juego»,²⁰⁸ mientras que «la otra cara sería la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa. *Esta afirmación determina entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro.* Y juega sin seguridad. Pues hay un juego *seguro*: el que se limita a la *sustitución* de piezas *dadas y existentes, presentes*», pero hay también un juego entregado al azar absoluto en el que «la afirmación se entrega también a la indeterminación *genética*, a la aventura *seminal* de la huella». No es cuestión de *elegir* entre estas dos formas de jugar el juego de la interpretación (la negativa y la afirmativa, la nostálgica y la gozosa, la triste y la alegre, la culpable y la inocente, la rousseauniana y la nietzscheana), las cuales se reparten actualmente «el campo de lo que se llama, de manera tan problemática, el campo de las ciencias humanas», porque «con todo esto nos situamos en una región –digamos, provisionalmente, de la historicidad– donde la categoría de “elección” parece realmente ligera» y desde la que, en lugar de escoger, habría que intentar más bien pensar «el suelo común, y la *diferancia* de esta diferencia irreductible». Dicho en otras palabras: lo que se produce aquí es «un tipo de cuestión, digamos todavía histórica, ante la que apenas podemos actualmente hacer otra cosa que entrever su concepción, su formación, su gestación, su trabajo»; y no podemos sino contemplar «las operaciones del parto», así como aquellos que «desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad».²⁰⁹

II.9. De la *physis* griega a la realidad virtual: la Filosofía como *epistemología semiótica*

El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.
(J. Derrida)

La historia del *logocentrismo* –o, como también la denomina Derrida, la historia de la *metafísica de la escritura fonética*– no es, en definitiva, otra cosa que la historia de ese juego de presencias y ausencias, de ese juego inocente sin verdad, sin origen y sin *télos* o fin al que dirigirse. Un juego que, no obstante, «no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que –por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico– el *etnocentrismo* más original y

²⁰⁸ La sentencia es tajante: «En el campo del pensamiento occidental, y especialmente en Francia, el discurso dominante –llamémosle "estructuralismo"– sigue aprehendido hoy, en toda una capa de su estratificación, y a veces la más fecunda, en la metafísica –el logocentrismo– que se pretende en el mismo momento, como se dice tan a la ligera, haber "sobrepasado"» (DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 132).

²⁰⁹ DERRIDA, J.: *Escritura y diferencia*, ed. cit., pp. 400-401.

poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta».²¹⁰ Es por eso que la Filosofía, en su afán de radicalidad, veracidad y autocrítica, no puede sino convertirse en la des-construcción, desde dentro de sí mismo, de este poderoso etnocentrismo europeo u occidental. Y es por eso que la Filosofía, des-construyendo a ese poderoso etnocentrismo, no puede sino convertirse en la crítica subversiva de un mundo supuestamente globalizado bajo el dominio de la poderosa y cosificadora *ideología científicista*, según la cual la ciencia es el ámbito del *saber* legítimo (*episteme*) y cualquier otro posible discurso debe someterse a la incuestionable superioridad del mismo.

Esta poderosa ideología es la que se ha ido desarrollando a lo largo de nuestra historia logocéntrica, determinando «en un único y mismo *orden*»: en primer lugar, nuestro *concepto de escritura* «en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción»; en segundo lugar, la *historia de la metafísica* que, «pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (...) sino también, más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general» degradando simultáneamente la escritura y expulsándola «fuera del habla “plena”»; y en tercer lugar, nuestro *concepto de ciencia* «o de la científicidad de la ciencia –que siempre se determinó como lógica–, un concepto filosófico con el que en nuestra época actual («en el momento en que la fonetización de la escritura –origen histórico y posibilidad estructural, tanto de la filosofía como de la ciencia, condición de la *episteme*– tiende a dominar la cultura mundial») la ciencia no puede ya satisfacerse «en ninguna de sus avanzadas». Esta inadecuación entre el concepto y la cosa, entre el significante y el significado, es precisamente –nos dice Derrida– lo que ha permitido el *movimiento* de todo este juego, hasta llegar a la etapa actual en el que el juego se descubre a sí mismo como tal juego, es decir, como *mero* juego. Concretamente, «la ciencia de la escritura –la *gramatología*– da signos de liberación», a pesar de que tal vez no llegue siquiera a constituirse en ciencia, ya que «la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de ciencia y de la escritura está (...) determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever». En efecto –tal como hemos visto en el transcurso de las anteriores páginas–,

la idea de ciencia y la idea de escritura –por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura– sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales ya han sido asignados un cierto concepto del signo (...) y un determinado concepto de relaciones entre habla y escritura. Relación muy determinada, a pesar de su privilegio, su necesidad y la apertura de campo que ha regulado durante algunos milenios, especialmente en Occidente, hasta el punto de poder producir actualmente su dislocación y denunciar ella misma sus límites,

anunciando el mundo que está por venir «más allá de la clausura del saber» y en el que se habrán conmovido precisamente «los valores de signo, de habla y de escritura».²¹¹

²¹⁰ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 7.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 8-10.

Ya hemos visto en que ha consistido dicha conmoción por la que el “signo” deja de estar subordinado jerárquicamente a la “verdad”, así como la “escritura” al “habla” donde la conciencia o sujeto cognoscente transmite el pensamiento diáfano de semejante verdad logocéntrica. Después de la *deconstrucción* derridiana, «todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante*, el concepto de escritura»²¹² comienza a ocupar la totalidad de la extensión del lenguaje. El lenguaje no es nada más ni nada menos que escritura, y no hay conciencia humana posible que sea anterior al lenguaje, es decir, a la escritura. Motivo por el cual tampoco ésta puede considerarse como la “expresión” o “representación” de una “vivencia” silenciosa o “presentación” originaria de la conciencia, como quería la fenomenología husserliana (última versión filosófica de la *metafísica de la presencia*), pues la subordinación de la escritura a la palabra, al pensamiento o al significado no es otra cosa que un prejuicio resultante de esta misma metafísica, y la definición de “signo gráfico” en realidad es la definición misma de “signo”, ya que todo signo (tanto si es oral como escrito) «es un *significante* cuyo significado es otro *significante*, y nunca “la cosa misma”, tal como aparece ante la vista, presente ante nosotros “en persona”, “de carne y hueso”». ²¹³ Como explica Derrida:

No se trata de que la palabra “escritura” deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que “significante del significante” deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. “Significante del significante” describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así –significante de un significante– se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante ya desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir, desde la *apertura del juego*. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de “signo” y toda su lógica.²¹⁴

De ahí la necesidad de una nueva “lógica del suplemento” –como ya hemos visto– en tanto que la “escritura” deja de ser el lugar devaluado en el que el *suplemento* que es ya de por sí el lenguaje se da como suplemento del “habla”, es decir, como suplemento de suplemento, como signo de signo, siendo más bien ésa precisamente la lógica bajo la que opera siempre y necesariamente el lenguaje, sea cual sea el medio (oral o escrito) por el que éste se reproduzca. Todo esto ya lo hemos visto de una forma suficientemente extensa en el punto anterior del presente trabajo. Lo que interesa

²¹² *Ibid.*, pp. 11-12.

²¹³ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, p. 193.

²¹⁴ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 12.

ahora destacar es que este infinito “juego de referencias significantes que constituye el lenguaje” (sin posibilidad de encontrar un significado que escape a este juego o lo detenga de alguna manera) es, en efecto, lo que en la Semiótica o ciencia del signo (σημείον) propiamente se conoce con los términos de “semiosis infinita” o “semiosis ilimitada”,²¹⁵ un fenómeno paradójal que –llegados a este punto– vemos que se constituye o debería constituirse en el punto de partida de la Filosofía en tanto que *epistemología semiótica*.²¹⁶ Filosofía en tanto que ciencia histórica y epistemológica cuyo objeto de estudio no es otro que la comprensión genética de nuestro presente histórico a partir de la herencia semiótica de nuestros viejos signos. Después de la deconstrucción post-estructuralista del logocentrismo occidental la Filosofía no puede hacer otra cosa más que estudiar la construcción semiótica de los distintos universos simbólicos o *Weltanschauungen* (en lenguaje foucaultiano, hablaremos mejor de *epistemes*) de nuestro pasado histórico para comprender nuestro propio juego semiótico actual *diferenciándolo* del resto.²¹⁷ *Ciencia del presente*,²¹⁸ la Filosofía hoy en día es la epistemología por medio de la cual nos comprendemos a nosotros mismos en clara *diferencia* y *oposición* con los juegos semióticos del pasado, constituyendo nuestro propio juego una etapa más simplemente de este juego más general a lo largo del cual el lenguaje se ha ido desvelando sucesivamente y de quiebre en quiebre como un *disfraz* de múltiples caras de eso que hemos denominado un tanto ostentadamente con los términos de “archiescritura” o “escritura primera”. Una etapa más, simplemente, pero una etapa en la que ya no es posible seguir jugando engañándose uno mismo en relación al juego. La Filosofía como *epistemología semiótica*, en efecto, a la vez que nos permite comprendernos a nosotros en el marco de nuestra propia época, nos permite también comprender la necesidad subyacente a todo este movimiento histórico que nos precede y sobre el cual necesariamente asentamos nuestros propios discursos del presente, ya liberados por tanto de todo disfraz semiótico por el que en el pasado el lenguaje ocultó de distintas maneras su propia esencia escriturística.²¹⁹ Así, en esta nueva etapa histórica que apenas se está abriendo ahora,

²¹⁵ «Rechazar esa situación por considerarla insatisfactoria –afirma Umberto Eco– equivale simplemente a no comprender cuál es el modo humano de significar, el mecanismo gracias al cual se hacen historia y cultura, el propio modo como, al definir el mundo, se actúa sobre él y se lo transforma» (ECO, U.: *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1988, p. 124).

²¹⁶ Tomamos el concepto de “epistemología semiótica” del gran filósofo-historiador medievalista catalán Francesc J. Fortuny, quien irónicamente distinguía en sus clases entre profesores medievalistas y profesores medievales de Filosofía. *Cfr.*, por ejemplo, FORTUNY, F. J.: *Límite de los formalismos y transvaloración*, K.A.L., Barcelona, 2001.

²¹⁷ Como dice Michel Foucault: «Si existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una filosofía que no sea simplemente una suerte de actividad teórica interna de la matemática, la lingüística, la etnología o la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos esos dominios, así es como podríamos definirla: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué aspecto nuestro presente es diferente –y absolutamente diferente– de todo lo que no es él, es decir, de nuestro pasado. Tal vez sea eso, esa tarea, la que ahora se ha asignado a la filosofía» (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, ed. cit., p. 122).

²¹⁸ *Cfr.*, FORTUNY, F. J.: *Filosofía i Història de les mentalitats*, K.A.L., Barcelona, 1999.

²¹⁹ «Estos disfraces no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la “vida”, de la “historia” o del “ser como relación consigo”). El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica –que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente– ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro,

la “racionalidad” –tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase– que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular, la significación de *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquellas que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano. Ahora bien, en este logos, el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto.²²⁰

Éste es, pues, el quiebre de nuestra época post-metafísica en relación a toda la tradición filosófica anterior, que ha sido siempre metafísica por naturaleza: el rompimiento del vínculo con el logos y también, por tanto, con la *phoné*. Rompimiento, en definitiva, con el *logocentrismo*, el *fonocentrismo* y la *metafísica de la presencia* de toda la tradición occidental para quedarnos con la mera realidad virtual de nuestros múltiples, dispersos y variados juegos semióticos, que responden a múltiples, dispersas y variadas *finalidades prácticas* que precisamente delimitan y falsan entre sí a esos juegos.

Por supuesto, esta gran conmoción histórica de nuestro tiempo no habría podido producirse sin toda la evolución precedente. Especialmente, no habría sido posible sin la obra de Hegel con su historización del pensamiento, sin la obra de la escuela positivista francesa de Comte y Bachelard con su concepción histórica y epistemológica de la filosofía medida siempre en relación con las ciencias, o sin la obra de Nietzsche con su sospecha sobre la razón y su concepción del lenguaje como «un ejército de metáforas en movimiento» al servicio de la vida,²²¹ así como –lo acabamos de

la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera. Con éxito desigual y esencialmente precario, este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos*, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.» Ahora bien –aclara Derrida para evitar cualquier posible malinterpretación heideggeriana de sus palabras–, al hablar de “técnica al servicio del lenguaje” referida a la escritura «no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica que nos sería familiar y nos ayudaría a *comprender*, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde, con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura». Y continúa: «Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra*, en el curso de una aventura: como esta aventura misma. Una aventura al fin de cuentas bastante breve. Ella se confundiría con la historia que asocia la técnica y la metafísica logocéntrica desde hace cerca de tres milenios. Y ahora se aproximaría a lo que es propiamente su *sofocación*. En este caso, y sólo se trata de un ejemplo entre otros, a la muerte de la civilización del libro de la que tanto se habla y que se manifiesta, en primer lugar, por la proliferación convulsiva de las bibliotecas. Pese a las apariencias esta muerte del libro sólo anuncia, sin duda (y de una cierta manera desde siempre), una muerte del habla (de un habla que *pretendidamente se dice* plena) y una nueva mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura. (...) Indudablemente, “muerte del habla” es aquí una metáfora: antes de hablar de desaparición es preciso pensar en una nueva situación del habla, en su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte.» (*Ibidem*, pp. 13-14.)

²²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17.

²²¹ NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 25. Para Nietzsche, las verdades son «metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes». En otras palabras: «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». Hasta ahora no se había prestado atención –según Nietzsche– a este carácter ficticio o ficcional en sentido extramoral de toda verdad, y no nos habíamos percatado por tanto que la veracidad en sentido moral no es otra cosa sino el compromiso que la sociedad establece de utilizar las

ver– tampoco habría sido posible sin la obra de Saussure y todo el movimiento semiológico y estructuralista que hemos analizado en el presente capítulo.²²² Convirtiendo todos estos autores y escuelas a sus discursos en “*bricoleur*” de los discursos del pasado,²²³ es gracias a ellos que hemos podido llegar finalmente –pasando por todo el movimiento post-estructuralista– al *pensamiento* actual, por medio del cual se obtiene un resultado no buscado de más de 25 siglos de filosofía que da al traste con las viejas aspiraciones de *verdad* o *presencia* últimas que han mostrado siempre los filósofos en el pasado, al reconocer la Filosofía hoy en día: 1) que *el yo o el sujeto está vacío*, 2) que *la epistemología es simplemente una teoría*, 3) que *todas las teorías son falsas o falsables* y, en resumidas cuentas, 4) que *la “realidad en cuanto tal” (si es que tiene algún sentido utilizar estos términos) es por definición completamente incognoscible*. Eso –podría objetarnos alguien– sería dar la razón a la sofística, que desde la fundación de la Filosofía en la antigua Grecia ha estado siempre enfrentada escépticamente a ella. Tal vez sea cierto. Sin embargo, ese reconocimiento por parte del filósofo actual de los méritos de la sofística no conlleva –como decíamos antes– ni mucho menos una renuncia a la labor filosófica, ni supone la sentencia de muerte del pensamiento. Al contrario: Es precisamente la renuncia a toda pretensión de verdad aquello que hace de verdad posible el *pensamiento filosófico* en tanto que *pensamiento crítico*, siendo la crítica aquel elemento que a lo largo de los siglos ha impulsado precisamente a los grandes filósofos a superarse a sí mismos liberándose de las ingenuidades de sus predecesores.²²⁴ El *espíritu crítico* (y no el presunto acceso a

metáforas usualmente admitidas en ella, esto es, el «compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos». Ciertamente –añade Nietzsche – «el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares –y precisamente en *virtud de esa inconsciencia*, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad» (*loc. cit.*). En este momento, en fin, es cuando el hombre deja de ser un *sujeto* vivo y se convierte en un ser *racional* dominado por conceptos, esquemas, generalizaciones y abstracciones descoloridas que sustituyen a las metáforas intuitivas y que él toma por realidades. La lógica y las matemáticas son la máxima expresión de esta racionalización del mundo y de esta cosificación del sujeto en la medida que se las considera la vía de acceso privilegiada a la *verdad*.

²²² De acuerdo con este *giro semiótico* característico de nuestro tiempo, Umberto Eco afirmará asimismo –de un modo que nos recuerda a esa concepción nietzscheana del lenguaje y que concuerda perfectamente con la descripción saussureana del mismo como algo compuesto de signos convencionales y arbitrarios– que el ámbito de estudio de la Semiótica es el reino de la mentira, es decir, el reino de los signos, entendiendo por “signo” «cualquier cosa que pueda considerarse como sustituto significante de cualquier otra cosa». Y, en este sentido, la elaboración de una “teoría de la mentira” constituiría –a juicio de Eco– «un programa satisfactorio para una semiótica general» (ECO, U.: *Op. cit.*, p. 28).

²²³ El *bricoleur* no es un sujeto apacible, ni la suya una actividad armoniosa. Del mismo modo, la *bricole* «parece haber sido en principio máquina de guerra o de caza, construida para destruir» (DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 179).

²²⁴ Sería bueno recordar aquí la diferencia esencial que detectó Hegel entre dos tipos distintos de escepticismo, diferencia que los separaba como por un abismo: uno de ellos era el escepticismo antiguo y originario del pensamiento filosófico, y era el que el filósofo del “saber absoluto” denominaba escepticismo productivo en tanto que estaba al servicio de la vida; mientras que el otro era el vano escepticismo moderno que ha desembocado en el nihilismo axiológico, por un lado, y en el dominio ciego e irracional de la naturaleza y del hombre, por el otro, convirtiendo al sujeto humano en lo que el Husserl de *Krisis* denominará –un siglo después de Hegel– “un mero hombre de hechos”. El escepticismo antiguo –sostenía Hegel (*cf.*, HEGEL, G. W. F.: *Relación del escepticismo con la filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006)– era aquella instancia crítica que mantenía vivo al pensamiento impidiéndole quedarse quieto y estancado, y lo hacía avanzar, por tanto, obligándole a transformarse a sí mismo y a superar sus debilidades en sucesivas y renovadas configuraciones. El escepticismo moderno, por el contrario, es aquel malo «escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la *pura nada*, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello *de lo que es resultado*. Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo *determinado* y tiene un *contenido*». Este escepticismo moderno «que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo» (HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1993, “Introducción, p. 55). Éste fue, sin duda alguna, el gran hallazgo de Hegel: el haber descubierto que el que tradicionalmente se ha considerado como el mayor enemigo de la filosofía de todos los tiempos –a saber, el escepticismo– ha sido en

una inexistente verdad ontológica) es justamente lo que ha caracterizado siempre al pensamiento filosófico en sus momentos más brillantes de autosuperación histórica, por oposición al *espíritu mercantilista* de la sofística, así como el noble *espíritu rebelde* y subversivo por oposición al *espíritu de mercenario* y vergonzosamente conformista. Esa diferencia de talentos intelectuales sigue plenamente vigente hoy en día y siempre permanecerá vigente, porque siempre habrá quienes quieran utilizar el pensamiento filosófico para el beneficio propio y la estabilización del correspondiente sistema de dominación político-social del momento. No obstante, la oposición metafísica *filosofía/sofística* se nos aparece hoy en día des(cons)truida al haberse rehabilitado el segundo elemento de dicha oposición que, lejos de ser una mera degeneración del primero, presuntamente puro e inmaculado, muestra su indisociable imbricación con el mismo.

En cuanto a la vacilación de todos aquellos pensamientos filosóficos anteriores que han hecho posible la superación post-estructuralista del logocentrismo o fonocentrismo europeo –nos dice Derrida– «no constituye una “incoherencia”», sino que más bien responde a «un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas». Pues cabe notar, en efecto, que

los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo.²²⁵

II.10. La “muerte del hombre” como condición de posibilidad de la *crítica* filosófica

No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto, lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología”.

(M. Foucault)

Pues bien, después de nuestro recorrido por este dismantelamiento post-estructuralista del *logocentrismo* occidental, visto (por parecernos especialmente esclarecedor) por el lado de la desconstrucción derridiana, pensamos que deberíamos estar ya en condiciones de comprender la controvertida tesis foucaultiana de la “muerte del hombre” a la que hacíamos referencia al iniciar la presente exposición. *Les mots et les choses* (libro que Jean-Paul Sartre menospreció al tacharlo

realidad su más eficiente colaborador, puesto que ha sido por medio de su incesante acción negativa que el hombre ha podido pasar por todo un proceso de formación (*Bildung*) que lo ha llevado a descubrirse a sí mismo como aquello que realmente es, a saber: como aquella subjetividad infinita y negativa que, siendo absolutamente incategorizable, es –a la vez que un resultado– la fuente de toda posible verdad así como de todo valor. Y es en ese sentido que Foucault afirmará, en su curso sobre la “hermenéutica del sujeto” de 1982, que la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de la filosofía occidental. (Cfr., FOUCAULT, M.: *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 465).

²²⁵ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp. 32-33.

como «una ideología nueva, la última barrera que la burguesía pueda levantar aún contra Marx»,²²⁶ habiendo sido su filosofía existencialista previamente menospreciada de un modo similar por György Lukács –en su obra *Die Zerstörung der Vernunft* (1954)– como la última expresión del irracionalismo burgués con el que la clase capitalista conseguía detener lo que Marx consideró “inevitable”, es decir, la revolución comunista)²²⁷ constituye, en efecto, el inicio de un pensar radicalmente *crítico*, es decir, un pensar plenamente consciente de su “esencia escriturística” o de esa mera virtualidad semiótica en la que hemos visto que siempre se juegan nuestras prácticas, nuestras relaciones y nuestras formas de vida, y, por consiguiente, un pensar liberado al fin de cualquier clase de antropocentrismo. Recordemos que ya desde los presocráticos el pensamiento filosófico se concibió siempre como una lucha contra la mitológica antropomorfización del mundo y de la vida,²²⁸ pero hemos necesitado más de dos milenios y medio para conseguir alcanzar una forma de pensamiento libre realmente de todo antropomorfismo, si bien el impulso *humano*, *demasiado humano* al mismo permanecerá siempre como algo con lo que tengamos que lidiar y ante lo que deberemos mantenernos muy alertas.²²⁹ Eso es lo que hace que la *crítica* filosófica sea tan necesaria, ya sea para prevenirnos de los peligros mitológico-antropomórficos que acechan siempre –en todo momento y en todo lugar– al pensamiento humano, ya sea para curarlo de los mismos cuando éste no haya podido o sabido hacerles frente.²³⁰ Porque el hombre –como de forma

²²⁶ SARTRE, J-P.: “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, N°30, 1966, pp. 87-96; cit. en ERIBON, D.: *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 163.

²²⁷ Cfr., LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1975. Sobre este respecto, comenta el propio Foucault: «Estuve en el Partido Comunista, durante algunos meses o un poco más que algunos meses, y sé que en ese momento definíamos a Sartre como el último baluarte del imperialismo burgués, la última piedra del edificio que... etc; bueno, con divertido asombro vuelvo a encontrar esta frase, quince años después, en la pluma de Sartre. Dígame que él y yo hemos girado alrededor del mismo eje» (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “Foucault responde a Sartre”, ed. cit., p. 123).

²²⁸ Son paradigmáticos en este sentido los fragmentos de Jenófanes de Colofón, maestro de Parménides de Elea, criticando sarcásticamente la ingenua visión antropomórfica de los dioses por parte de los hombres: «Si bueyes, caballos y leones tuvieran manos como el hombre, si pudieran pintar como éstos y crear obras de arte, pintarían los caballos dioses caballunos, bovinos los bueyes, y según la propia apariencia formarían las figuras de sus dioses». (Frag. 15; cit. en MOREY, M.: *Los presocráticos: del mito al logos*, Montesinos, Barcelona, 1981).

²²⁹ «El papel del filósofo –afirma Foucault– que es el de decir “lo que pasa”, tal vez consista hoy en demostrar que la humanidad comienza a descubrir que puede funcionar sin mitos. La desaparición de las filosofías y las religiones correspondería sin duda a algo de este tipo». (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, ed. cit., p. 104).

²³⁰ En el bien entendido de que esa *crítica* filosófica hacia los mitológicos antropomorfismos que conlleva un vivir o funcionar *sin mitos* no significa, ni mucho menos, un vivir o funcionar *sin arte*. Antes al contrario, significa ser conscientes de en qué medida se distinguen los hombres del resto de especies animales y en qué medida no. No se distinguen en absoluto por su mayor grado de conocimiento o aproximación a la verdad, pues en esto –como afirma Nietzsche en un pasaje de un estilo muy similar al de Jenófanes– son completamente similares a una mosca, la cual también «navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, sintiéndose el centro volante de este mundo» (NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., p. 17); pero sí se distinguen en cambio, y mucho, los hombres del resto de animales en otro sentido, a saber, por su capacidad artística y fabuladora. Una capacidad que es maravillosa cuando no se la quiere hacer pasar por lo que no es (*i. e.*, conocimiento, descubrimiento) utilizándola en vistas al dominio o la cosificación de lo *otro* o de los *otros*. Usar dicha capacidad de esta manera, o sea, creyendo que es lo que no es (*i. e.*, una vía de *acceso a* o *desvelamiento de* la verdad, en lugar de una forma de *creación* artística) conlleva que uno termine cosificándose también a sí mismo, que es precisamente lo que ha sucedido con la ideologización del conocimiento científico llevada a cabo por el mundo moderno. Dicha ideologización del lenguaje científico ha hecho que el *sujeto* humano occidental pueda vivir «con cierta calma, seguridad y consecuencia», pero al precio de olvidarse «de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*» (*id.*, p. 29). Por eso un nietzscheano de formación científica como Foucault cree que esa capacidad artística o ficcionalista es la que hay que potenciar por encima de todo, y no por querer renunciar al rigor científico o por rechazo a la Ciencia sino por el predominio peligroso y excesivo que ésta actualmente ha adquirido en nuestras sociedades bajo la ideología científica, la cual disciplina los individuos cosificando su subjetividad en el universalismo que la figura *hombre* trae inevitablemente consigo.

maravillosa comprendió Nietzsche— no es sino algo que debe ser superado;²³¹ el hombre no es más que una cuerda tendida entre el mono y el superhombre, una cuerda sobre un abismo.²³² Y Foucault, junto con Deleuze o Derrida, acepta el reto nietzscheano de un permanente y peligroso filosofar sobre el abismo.

Si —como vimos anteriormente—²³³ toda la obra de Foucault constituye el proyecto unitario de analizar cómo los seres humanos se constituyen en sujetos de acuerdo a determinadas prácticas de saber, de poder y de relación consigo mismo, entonces es en la *arqueología* de las ciencias humanas desarrollada en este libro de 1966 donde el filósofo-historiador francés aborda de forma magistral la primera de las prácticas mencionadas, esto es, la práctica del saber por medio de la cual el *hombre* se convirtió en un objeto de estudio positivo y los individuos se objetivaron como sujetos de conocimiento. Así, la arqueología de las ciencias humanas es la encargada de buscar y encontrar las condiciones de posibilidad del campo epistemológico de las mismas para, de una parte, determinar a partir de qué momento y en qué lugar el hombre pudo e incluso debió ser constituido en objeto de estos saberes específicos, y, de otra parte, establecer el estatuto de los mismos en relación al *a priori* histórico dado el cual tuvieron necesariamente que nacer. Para Foucault, la aparición del hombre en el pensamiento moderno constituye por consiguiente un *acontecimiento* en el orden del saber —debido a «una redistribución general de la *episteme*»²³⁴ en el umbral del siglo XIX— que es de gran importancia conocer, tanto como el de su probable desaparición que sería la condición de posibilidad, la oportunidad y la apertura de una forma de pensar radicalmente distinta —o sea, plenamente *crítica*— como la que él junto con sus compañeros de viaje post-moderno nos quiere proponer. Y esta configuración crítica del pensamiento es, pues, el quiebre o la ruptura epistemológica llevada a cabo por el pensamiento filosófico contemporáneo que hemos comenzado a ver con la presente exposición y que solamente con una actitud irresponsable o *naïve* (es decir,

²³¹ «El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujó de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas? ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¿sea el superhombre el sentido de la tierra! (...) En verdad, una sucia corriente es el hombre. Es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro. Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio.» (NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratrustra*, Alianza, Madrid, 1996, “Prólogo”, §3.)

²³² «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, —una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso. Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado. Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre. Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez viva el superhombre. Y quiere así su propio ocaso. Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso. Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo.» (*Ibid.*, §4)

²³³ Véase *supra*, nuestra Introducción, §§ 1.2. y 1.3.

²³⁴ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed.cit., p. 335.

sólo por esa falta de coraje o atrevimiento de saber con la que –según Kant– se alcanza la mayoría de edad o autonomía del pensamiento) puede uno dejar de atender.

Las palabras y las cosas es el título de esta compleja y erudita obra de Michel Foucault, pero es un título que su autor lamentó toda su vida. *El orden de las cosas* probablemente habría sido el título más adecuado, puesto que lo que se estudia en ella es nada más y nada menos que el orden de las cosas moderno, es decir, ese orden en el que de una u otra forma –ya sea con una actitud crítica, ya sea con una actitud ingenua– seguimos todavía instalados en nuestro mundo de hoy. No pretendemos ni mucho menos, ni siquiera resumidamente, exponer aquí el contenido de este denso libro, porque eso requeriría un trabajo completo por sí solo; nos conformaremos simplemente –y eso será suficiente para nuestros propósitos– con dar una idea muy general del mismo o, mejor dicho, de la metodología arqueológica que en él se usa.

Lo que trata de hacer aflorar este texto de Foucault es una *experiencia*, pero no una experiencia cualquiera o una experiencia entre otras que pueda tener un individuo dado en el contexto de su marco cultural, sino aquella experiencia por la cual ese individuo puede llegar a poner en cuestión todas sus otras experiencias, incluyendo la experiencia de sí mismo como sujeto u objeto de conocimiento. En otras palabras, se trata de analizar en qué consiste la experiencia *crítica*, que es la experiencia *intempestiva* de sacar a la luz las estructuras de pensamiento que están presentes de manera constitutiva en todos y cada uno de los ámbitos de una cultura determinada pero que pasan desapercibidas sin embargo a la simple y cotidiana mirada de los individuos que están sumergidos en ellas, siendo necesaria la mirada *arqueológica* del filósofo-explorador para poder detectarlas; la experiencia de sacar a la luz, por tanto, aquellas estructuras “inconscientes” de pensamiento (las condiciones de posibilidad de nuestras opiniones, de nuestras teorías científicas, de nuestras instituciones o de nuestras prácticas que constituyen nuestra *episteme* y que, a diferencia de las condiciones de posibilidad del conocimiento kantianas, no son universales y eternas, sino particulares e históricas) en las que nos movemos todos los días auto-limitando nuestra existencia sin tan siquiera percatarnos de ello, para a continuación poner en evidencia el carácter contingente de éstas, así como la consiguiente posibilidad e incluso necesidad de transgredir los límites establecidos por las mismas. Por eso dice Foucault en una entrevista de ese mismo año: «Pensamos en el interior de un pensamiento anónimo y forzoso que es el de una época y una lengua. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La labor de la filosofía actual (...) consiste en sacar a la luz este pensamiento de antes del pensamiento, este sistema anterior a todo sistema... Es el fondo sobre el que nuestro pensamiento “libre” emerge y brilla por un instante».²³⁵

²³⁵ FOUCAULT, M.: “Entretien avec Madeleine Chapsal”, 1966; cit. en MOREY, M.: *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 35.

Y, del mismo modo, afirmaba también ya en *Naissance de la clinique*: «Lo que cuenta en los pensamientos de los hombres no es tanto lo que han pensado, sino lo *no-pensado* que desde el comienzo del juego los sistematiza, haciéndolos para el resto del tiempo indefinidamente accesibles al lenguaje y abiertos a la tarea de pensarlos de nuevo».²³⁶ Ése es, en efecto, el que Michel Foucault considera el imperativo del pensamiento contemporáneo: *pensar lo impensado*. Y es también, por tanto, el imperativo compartido con la deconstrucción derridiana –según lo hemos visto por extenso en la modesta exposición que hemos hecho de la misma–.²³⁷ Pues bien, de acuerdo con este imperativo, afirma igualmente el filósofo de Poitiers en el prefacio de su nuevo y polémico libro que este análisis arqueológico del saber científico moderno que en él se desarrolla es «un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posible conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto». O, dicho de otra manera: «No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad». En suma, «en este texto, lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico». Y por eso, «más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología”».²³⁸ Apresurémonos a aclarar que con semejantes palabras no está pretendiendo Foucault descuidar la historia ni nada parecido, como le reprochó por ejemplo Sartre en su momento. Y tampoco pretende contraponer “historia” a “arqueología”. Lo que quiere en todo caso Foucault es acabar con el *mito* de lo que él llama la «historia para filósofos», es decir, ese mito de una historia basada en las continuidades y gobernada soberanamente por la conciencia hacia un progreso indefinido de la razón. Un mito, por cierto, que –como nos recuerda el propio Foucault– «personas tan importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre, los historiadores ingleses, etc.» ya dejaron atrás: «Era precisamente eso lo que quería matar, y no en absoluto la historia en general. La historia –sentencia el filósofo-historiador francés– no se mata, pero matar la historia para filósofos, eso sí decididamente quiero matarla».²³⁹

²³⁶ FOUCAULT, M.: *El nacimiento de la clínica*, ed. cit., p. 15.

²³⁷ *Vid. supra.* §§II.4.-II.8.

²³⁸ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. cit., p. 7.

²³⁹ FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, ed. cit., p. 124.

A estas estructuras de pensamiento implícito²⁴⁰ que atraviesan no solamente el campo del conocimiento empírico sino –como decíamos hace un momento– todo el campo de lo social (pues son los códigos fundamentales de una cultura, es decir, aquellos que rigen «su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas»), y que fijan de antemano para cada hombre «los órdenes empíricos en los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá»),²⁴¹ a eso que rige sin darnos cuenta nuestro lenguaje, nuestras acciones, nuestras instituciones y nuestro modo de estar en el mundo es a lo que Michel Foucault denomina *saber*; y frente a éste –como explica Miguel Morey–, la experiencia crítica que reivindica y ejercita su práctica filosófica es la del *aprender*. Ahora bien, ¿qué significa aprender? Según lo anterior, podría decirse que aprender es aquella actividad consistente en tomar como *problema* la existencia y la estructura de saber en la que ella siempre se desarrolla y se mueve. De esta manera, lo que pone en juego esta polaridad saber-aprender que establece Foucault con su obra²⁴² es, en primer lugar, «la deriva misma de su pensamiento que se constituye por medio de una progresiva determinación del problema del saber, del *saber como problema*». Es decir, nos indica que «no se trata en absoluto de construir un “saber de las condiciones de posibilidad del saber”, aun cuando en muchos momentos haya podido parecerlo, en virtud de la misma proximidad que la cuestión del “aprender” tiene con un planteamiento tal».

Así entendido, *aprender* tiene algo de profundamente paradójico en su mismo movimiento: aprender es *des-saber*, deconstruir el andamiaje de reglas y conceptos que instituyen lo real a nuestro alrededor: desandar el camino de esta “parte de pensamiento” que vincula lo real para los hombres, mostrando –produciendo– los intersticios que cruzan su superficie, y haciendo que en cada uno de ellos brille el problema. No debe extrañarnos, pues, que el pensamiento de Foucault se articule progresivamente, y que esta progresión no sea tanto *ascendente* como *descendente*, cada uno de los pasos que fijan su serie está más cerca del *problema* que del *saber*, de lo singular que de lo general.²⁴³

Y, en segundo lugar, lo que dicha polaridad nos subraya es el sesgo decididamente “antropológico” de la singladura de Foucault, desde el momento en que lo que en ella se acentúa «no es la importancia de una articulación fecunda de la generalidad, sino la posibilidad misma de las diferencias dentro, a través o a pesar de esta generalidad». En efecto:

Al enfrentar aprender y saber se critica la imagen de hombre-átomo del saber absoluto, el hombre de la conciencia soberana, para reclamar, por el contrario (...), el espacio del *experimento*, de la *invención*. Su discutida “muerte del hombre” encuentra así su razón estratégica: es necesario que el hombre del saber

²⁴⁰ Foucault describe en diversas ocasiones su proyecto histórico-filosófico como el de querer poner al descubierto el inconsciente de la ciencia y de los conocimientos científicos, estudiando arqueológicamente su historia. (Cfr., por ejemplo, FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “Foucault responde a Sartre”, ed. cit., p. 123.) Ahora bien, este uso de la palabra “inconsciente” debe entenderse obviamente como una metonimia, ya que, si existe algo como un *inconsciente*, solamente se encuentra en nuestros cerebros y en ningún otro lugar. Por ello, tal vez sería mejor sustituir dicha palabra por la de pensamiento “implícito”, y así evitamos la confusión.

²⁴¹ FOUCAULT, M.: *Ibid.*, p. 5.

²⁴² Polaridad que nos conduce de nuevo a la dicotomía saussuriana entre *langue* y *parole*. Una dicotomía ya deconstruida en nuestra exposición (vid. *supra.*, §II.7.), pero que Foucault deconstruye a su vez de manera arqueológica previamente a Derrida, cuya obra se inicia presuponiendo la instrucción del maestro.

²⁴³ MOREY, M.: *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 31.

muera (hombre-objeto del saber; hombre-sujeto del saber) para que renazca el hombre del *aprender* y del *inventar*.²⁴⁴

Era preciso, pues, que «el “hombre” del humanismo burgués muriera, que se desligara el hombre concreto de ese *ahormamiento* en el que el saber lo apresaba (como el vuelo de la mosca queda congelado en la gota de ámbar, según la reconocida metáfora de Lacan), para que el vuelo concreto, azaroso y fecundo del pensar pudiera tener de nuevo un lugar».²⁴⁵ Y de este modo –como declara el propio Foucault en *Las palabras y las cosas*– el fin del hombre se convierte en un necesario «retorno al comienzo de la filosofía».²⁴⁶ Un comienzo del pensar filosófico en el que por supuesto no existía el hombre como objeto de saber positivo, objeto propio de la *episteme* moderna que el pensamiento post-moderno trata precisamente de dejar atrás. De tal modo que *superación* de la Modernidad y *retorno* a los comienzos del pensar filosófico se vuelven una misma cosa, coincidiendo justamente en este punto: la muerte del hombre *burgués*. Y es desde el vacío dejado por la muerte de este “hombre” abstracto y atomizado propio del mundo moderno que, en efecto, es de nuevo posible el ejercicio *crítico* del pensar filosófico: «Actualmente –lo hemos leído ya– sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que colmar. No es nada más ni nada menos que el despliegue de un espacio en el que, por fin, de nuevo es posible pensar».²⁴⁷ En suma, por medio de este desplazamiento del *saber* al *aprender*, de lo *general* a lo *concreto*, del *concepto* al *experimento*, de la *ciencia* al *invento* (del *sistema* de la lengua ya constituido a los *actos* de habla), «retorna la posibilidad misma de la filosofía», poniendo en clave contemporánea «el problema del saber en los términos provocadores en los que el primer Sócrates lo ofreció a sus coetáneos con su *sólo sé que no sé nada*». Un retorno que es a la vez «*agresivo* (en cuanto deconstrucción radical del saber) y *vital* (movimiento del alma que es aprendizaje, ejercicio siempre renovado del pensamiento)», y por el que el pensador crítico se encuentra de nuevo con «su dimensión sustancialmente filosófica».²⁴⁸

Dentro de la *episteme* moderna²⁴⁹ no faltaron héroes del pensamiento que trataron de realizar en un primer esbozo dicho retorno a los comienzos vitales de la filosofía en el mundo antiguo, como

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁴⁶ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. cit., p. 332.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 332-333.

²⁴⁸ MOREY, M.: *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 33.

²⁴⁹ Hemos de aclarar en este punto que cuando nosotros hablamos de “*episteme* moderna” no lo hacemos exactamente en el mismo sentido en que lo hace Foucault, y ello explica por qué él nunca quiso que le llamaran “post-moderno”. Para nosotros, lo que él denomina «la época clásica» (terminología habitual en la Francia de entonces), cuyo comienzos sitúa a mediados del siglo XVII en lo que constituye la primera de las «dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental», equivale a lo que para nosotros sería la segunda Modernidad, o sea, la época barroca que en los manuales de filosofía suele inaugurarse con la filosofía de Descartes y que, en el plano artístico, Foucault sintetiza en las *Meninas* de Velázquez; la primera Modernidad comprendería lo que usualmente se entiende como la Baja Edad Media y el Renacimiento; y en cuanto a la tercera Modernidad creemos que podemos situarla en el siglo XVIII a partir del “giro copernicano” dado por Kant, correspondiéndose aproximadamente con la segunda gran discontinuidad señalada por Foucault, a comienzos del siglo XIX, en lo que él considera que es «el umbral de nuestra modernidad» (M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ed. cit., p. 7). Para nosotros, en efecto, ése ya sería el declive de la época moderna y el momento histórico de tránsito hacia lo que

por ejemplo un Spinoza (con su superación del dualismo cartesiano y la postulación del principio de inmanencia) o un Leibniz (con su superación del mecanicismo newtoniano y la concepción dinámica de los individuos como mónadas), un Kant (con su filosofía crítica y la “revolución copernicana” que por medio de ella llevó a cabo)²⁵⁰ o un Hegel (con su historización de la vida y el pensamiento, así como con su concepción concreta y dinámica la subjetividad humana que en Kant todavía era concebida de manera universal y estática),²⁵¹ o también –ya en el marco de la filosofía contemporánea– un Wittgenstein (con su superación del positivismo lógico del lenguaje al reconocer la falta de fundamento firme desde el que arrogante e ingenuamente se pretendió justificar la exclusividad epistémica del lenguaje científico y sustentar la verdad objetiva del mismo)²⁵² o un Husserl (con su introducción del concepto de mundo de la vida o *Lebenswelt*)²⁵³,

nos gusta denominar nuestra Post-Modernidad, siendo la figura del “hombre” el invento más destacado de este momento de entre-épocas. En otros textos, en cambio, Foucault pone un punto final a la Modernidad y quiere distinguirse claramente de ella, dando pie así a que se lo catalogue con acierto como post-moderno, como cuando afirma por ejemplo que solamente podemos «definir la edad moderna en su singularidad» si la oponemos «al siglo XVII, por un lado, y a nosotros, por otro»; o sea, «esa edad moderna que comienza hacia 1790-1810 y llega hasta 1950» y de la cual es necesario despegarse (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “Sobre las maneras de escribir la historia”, ed. cit., p. 170). Nosotros, sin embargo, nos enfocamos –como decimos– en los períodos de larga duración para nuestra propia autocomprensión en el presente histórico, y creemos que ello no entra en conflicto con la historiografía arqueológica del propio Foucault. Como explica él mismo en más de un lugar, lo importante no es tanto el hecho de enfocarse en los períodos cortos o largos cuanto poner en el primer plano del análisis historiográfico la noción de *ruptura* o de *discontinuidad* histórica. Ésta, en efecto, ha dejado en nuestro tiempo de ser algo que el historiador deba suprimir o disimular para hacer aparecer el acontecer histórico en una línea de progresión continua hacia nuestro momento actual y se ha convertido en una operación deliberada del historiador y a la vez en el resultado de su descripción, pues lo que el historiador se propone descubrir hoy en día no es ya el progreso teleológico del ser humano sino acontecimientos o singularidades que precisamente contradicen y desmienten tal supuesto progreso teleológico, como «los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los puntos extremos de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, la aparición de un mecanismo, el instante de alteración de una causalidad circular», etc. Esto es, pues, lo único decisivo: que el concepto de discontinuidad ha pasado a ser en nuestros días «a la vez instrumento y objeto de investigación» (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “Sobre la arqueología de las ciencias”, ed. cit., p. 206). Por lo demás, el propio Foucault –como explica Deleuze– acabará decantándose al final de su vida por estudiar los períodos largos en sus estudios sobre la moral y la sexualidad, en marcado contraste con su periodización anterior (*cf.*, DELEUZE, G.: *Foucault*, ed. cit., p. 134.); y asimismo, ya en 1978 –en la conferencia sobre “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” anteriormente citada (*vid. supra.* §1.2.)– ofrecía una periodización más extensa de la Modernidad haciéndola remontar a comienzos del siglo XVI, según la periodización habitual. Sobre la delicada cuestión de la periodización histórica recuérdese, en fin, lo dicho antes en nuestra Introducción, *supra.*, §1.3., nota 62.

²⁵⁰ Que el maestro de Königsberg se quedó a medias en dicho intento es manifiesto por la postulación que él realizó de una estructura trascendental y universal del sujeto, así como por la apelación inconsistente a una presunta y desconocida “cosa en sí”. Sin embargo, fue sobre todo en su vejez con sus escritos de filosofía de la historia (véase lo dicho anteriormente al respecto en nuestra Introducción, *supra.* §1.2. y 1.3.) cuando más se aproximó a la culminación de su intento por recuperar la *vitalidad* perdida del pensamiento filosófico, vitalidad que se resume paradigmáticamente en su famosa frase según la cual “no es posible aprender filosofía, sino sólo aprender a filosofar”; una frase que podría foucaultianamente traducirse por: “no es posible aprender un *saber*, sino sólo aprender a *aprender*”, porque jamás podrá encontrarse un saber que sea necesario, universal y definitivo, no susceptible de ser *deconstruido* histórica y críticamente por este otro tipo de saber de “raíces profundas” en qué consiste el *pensar* filosófico, que no es por tanto (ni pretende ser) un *saber* o conocimiento como tal sino pensamiento en acto, es decir, pura *actividad*.

²⁵¹ El combate heroico del pensamiento moderno contra sí mismo en su anhelo por recuperar la vitalidad perdida del mundo antiguo alcanza –a nuestro entender– uno de sus momentos cumbre con la obra de Hegel, y lo hace precisamente integrando en la historicidad radical del sujeto humano un pensamiento griego o clásico que le brinda las herramientas para superar el mecanicismo idiosincrásico de toda la Modernidad. Para Foucault, el siglo de Hegel es el siglo de la invención del hombre, lo cual es cierto, aunque nosotros consideramos que eso fue menos por méritos de Hegel que por autores anteriores y posteriores a él. A Hegel se le pueden sin duda reprochar muchas cosas, como el exceso de logicismo o la voluntad desmedida de totalización, pero no creemos que pueda atribuirse la invención del hombre en el sentido del humanismo antropomórfico criticado por Foucault, o por lo menos que su pensamiento pueda reducirse al mismo. Y ello, dejando a un lado su vana pretensión de sistematicidad, por el hecho –como decimos– de haber colocado la *historicidad* en el núcleo mismo de la existencia. Feuerbach, en cambio, puede ser considerado uno de los puntales en cuanto a la expresión del pensamiento del “hombre”, precisamente por haber heredado el pensamiento de Hegel desprovisto de eso que hemos dicho que le resulta lo más esencial: la noción de *ruptura* entre las sucesivas figuras de la conciencia histórica y, con ésta, la plena consciencia de la caducidad radical de todo lo humano. Veremos en nuestras conclusiones la crítica que se le puede hacer a Hegel, y también que no podemos desprendernos de Hegel a pesar de dicha crítica. En otras palabras, veremos que necesitamos a Hegel para poder liberarnos de él. (Recuérdese lo dicho al respecto en nuestra Introducción, *supra.*, al final del §1.3.)

²⁵² Fue en ese espíritu superador del objetivismo científico que, en efecto, dicho filósofo escribió ya su primera obra magna, concluyéndola de esta manera: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera

entre muchos otros. Pero todos ellos se quedaron lejos todavía de desarrollar esa vitalidad originaria del pensamiento filosófico por el hecho de estar sumergidos en la *episteme* científicista moderna,

después de haber subido). Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo». Para sentenciar de manera rotunda: «De lo que no se puede hablar mejor es callarse» (WITTGENSTEIN, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 2003, p. 205). Pero será el segundo Wittgenstein, con su concepto de *juegos de lenguaje*, el que dará la estocada final al positivismo lógico del Círculo de Viena. (Cfr., WITTGENSTEIN, L: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Madrid, 2008.) Concepto éste que, por cierto, el filósofo estadounidense de la ciencia Thomas C. Kuhn tomará del genial filósofo austriaco para elaborar su propio concepto de *paradigma* científico. (Cfr., KUHN, TH. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Argentina, 2004.) Muchos son los que, a partir de sus incuestionables similitudes, han querido identificar ambos conceptos con el concepto foucaultiano de *episteme*, y no cabe duda de que –como diría Wittgenstein– los tres tienen un cierto “aire de familia”; sin embargo, entre este último y aquéllos dos hay una diferencia notable que no habría que pasar por alto, a saber: que Foucault no pretende hacer un mero análisis lingüístico –como Wittgenstein– ni una mera descripción de los cambios en la verdad y falsedad de las teorías científicas por medio de la refutación científica –como Kuhn– sino que el filósofo francés explora lo que él denomina “*regímenes* discursivos” para detectar y poner en cuestión aquello que *gobierna* (*égit*) los enunciados y les otorga la legitimidad para constituir un conjunto de proposiciones consideradas científicamente aceptables, es decir, susceptibles de ser verificadas o invalidadas a través de procedimientos científicos. En otras palabras: mientras que el “juego de lenguaje” wittgensteiniano nos remite a un mero criterio de significatividad lingüística, y el “paradigma” kuhniano nos remite a un criterio de verdad científica, el “régimen discursivo” foucaultiano nos remite a un fenómeno genuinamente *político* ante el cual nos vemos impelidos a poner en acción nuestra propia libertad. El de Foucault no es ni un análisis del lenguaje ni una descripción sociológica de las teorías científicas, sino un estudio arqueológico de las formaciones discursivas para sacar a la luz los efectos de poder que circulan a través de sus enunciados o el régimen interno de poder que gobierna el juego enunciativo de una época dada y que lo lleva a modificarse globalmente en determinados momentos históricos cruciales de *rupturas* epistemológicas. En suma, el objeto de estudio de Foucault no son el lenguaje o la ciencia por sí mismas, sino la *política* de los enunciados o de la verdad científica. Y, por tanto, el concepto de *episteme* refiere al conjunto de *relaciones de poder* que unen en cada época histórica las prácticas discursivas dando lugar tanto a figuras epistemológicas (conocimientos, ciencias, sistemas formalizados, sistemas filosóficos) como a otro tipo de figuras (artísticas, religiosas, institucionales), así como a todo tipo de prácticas en las que esas figuras se manifiestan (comerciales, policiales, sexuales, hospitalarias, etc.). Para ilustrar o aprehender mejor dicha vinculación entre saber y poder, entre lo discursivo y lo no discursivo, posteriormente abandonará Foucault este concepto para hablar de *dispositivo*.

²⁵³ Acertadamente observa Foucault que la fenomenología de Husserl, lejos de suponer una continuación de la reflexión cartesiana o kantiana acerca del *cogito* (caracterizadas por la vanidosa pretensión de aprehenderse a sí mismo en toda su transparencia y universalidad), instaura una forma de reflexión muy alejada de ambas en la que por primera vez se sitúa al pensamiento del *cogito* dirigido a lo impensado y articulado por eso que siempre se les escapa. Por tanto, si bien con una mirada superficial «puede pareceros que la fenomenología ha juntado el tema cartesiano del *cogito* y el motivo trascendental que Kant desprendió de la crítica de Hume», reanimando así «la vocación más profunda de la *ratio* occidental, curvándola sobre sí misma en una reflexión que sería una radicalización de la filosofía pura y fundamento de posibilidad de su propia historia», lo cierto es que bajo una mirada más penetrante –y lo hemos visto en las páginas precedentes (*vid. supra*. §1.3. de la presente exposición)– «el proyecto fenomenológico no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del “pienso”» (FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. cit., pp. 316-317). Ahora bien, esta nueva forma de pensar no es exclusiva de la fenomenología. Si –según decíamos antes hace unos momentos– el imperativo del pensamiento filosófico contemporáneo es el de *pensar lo impensado*, debemos saber que ese imperativo lleva ya más de dos siglos funcionando. Eso es justo lo que nos explica Foucault al decirnos que la figura del “hombre” y “lo impensado” tienen una «aparición gemela en la cultura occidental», de modo que, en el nivel arqueológico, son contemporáneos. En efecto: «El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo al otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; 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 una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso». De esta manera –continúa Foucault–, «lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el nombre invertido; fue el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Shopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad». En suma, de una u otra forma, todo el pensamiento filosófico occidental de las últimas dos centurias está atravesado por esta «ley de pensar lo impensado –de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido» (*id.*, pp. 317-318). Ahora bien, si ello es así, es porque el pensamiento filosófico occidental desde hace dos siglos ha querido ser –del mismo modo en que lo era el pensamiento filosófico antiguo– «para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona». Lo cual es lo mismo que decir que el pensamiento filosófico actual, como el antiguo, no ha sido nunca mera teoría o pura especulación, sino más bien «desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción». Pensar filosóficamente no significa pues prescribir normas o decir a los demás lo que deben hacer, sino que es en sí mismo una forma de *praxis*, un actuar peligroso para aquel que lo lleva a cabo y para aquellos que están a su alrededor. «Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo han sabido por todos aquellos que han querido ignorarlo –afirma Foucault–; pero también es cierto que Hegel, Marx y Freud lo sabían». (*Id.*, pp. 318-319) Para todos ellos, en efecto, filosofar supone siempre explorar lo que en su propio pensamiento puede ser cambiado mediante el ejercicio de un saber que le es extraño, porque el filosofar es entendido como un ensayo o prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad, o sea, como una *ascesis* o ejercicio de sí en el pensamiento, hasta tal punto que su filosofar comporta incluso el riesgo de extravío del propio sujeto filosofante. (Cfr. M. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II*, ed. cit., p. 12)

incluyendo a Wittgenstein (que a pesar de ser un filósofo contemporáneo todavía cree en el privilegio de la lógica analítica a la hora de estudiar filosóficamente nuestro lenguaje) y a Husserl (que sigue manteniendo el anhelo típicamente moderno de convertir a la filosofía en ciencia estricta). Será, finalmente, a partir de Foucault –Nietzsche mediante– cuando se haga posible esa recuperación de la *vida* del mundo antiguo desde la que emergió en su momento el pensar filosófico-crítico. Una recuperación del vitalismo antiguo que –como se desprende de todo lo que hemos visto a lo largo de nuestro presente desarrollo expositivo– pasa por despertar al ser humano, no ya del “sueño dogmático” del que hablaba Kant, sino del “sueño antropológico” en el que (desde Kant por lo menos, precisamente)²⁵⁴ se encuentra sumido todavía actualmente su pensamiento. Por eso afirma Foucault:

Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino.²⁵⁵

Al igual que Kant primero, Nietzsche marca un punto y aparte en el pensamiento de Foucault. La referencia a Nietzsche define simultáneamente *una situación* (la Europa del nihilismo), *un horizonte* (la transmutación de todos los valores) y *una tarea* (filosofar con el martillo).²⁵⁶ Situación,²⁵⁷ horizonte²⁵⁸ y tarea²⁵⁹ que quedaron perfectamente señaladas por el gran filósofo

²⁵⁴ Como explica Foucault, dicho “sueño antropológico” (esto es, el de la antropología como analítica del hombre) «había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional»; o sea, al relacionar las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) con una cuarta, de la cual “dependen” en cierta forma: «*Was ist der Mensch?*» (FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. cit., pp. 331).

²⁵⁵ FOUCAULT, M.: *Ibid.*, p. 332. Y aun en otro lugar afirmará también: «El hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y su propia libertad es en el fondo una especie de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Hubo una suerte de teologización del hombre, un nuevo descenso de Dios a la Tierra que hizo que, de alguna manera, el hombre del siglo XIX se teologizara. Cuando Feuerbach dijo: “Hay que recuperar en la Tierra los tesoros que se desperdiciaron en los cielos”, ponía en el corazón del hombre tesoros que éste había prestado antaño a Dios. Y Nietzsche es quien, al denunciar la muerte de Dios, denunció al mismo tiempo a ese hombre divinizado con el que el siglo XIX no había dejado de soñar. Y cuando Nietzsche anuncia la venida del superhombre, lo que anuncia no es a un hombre que se parezca más a un Dios que a un hombre, anuncia la venida de un hombre que ya no ha de tener ninguna relación con ese Dios cuya imagen sigue manifestando» (FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “Foucault responde a Sartre”, ed. cit., pp. 121-122).

²⁵⁶ Cfr., MOREY, M. *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 36.

²⁵⁷ «Lo que cuento –escribió Nietzsche en un fragmento póstumo de noviembre 1887/marzo 1888, publicado como prefacio de *La voluntad de poder–* es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que llega, lo que no puede ocurrir de otro modo: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia ya puede ser contada: ya que incluso la necesidad está en obra. Este porvenir habla ya por cien signos. Este destino se anuncia por doquier, para esta música del porvenir todos los oídos están preparados. Nuestra civilización europea se mueve toda ella desde hace tiempo bajo la tensión torturante que crece de década en década, como para acabar en catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como una corriente que quiere terminar, que ya no reflexiona, que teme reflexionar» (NIETZSCHE, F.: KSA, 13, 11 [411]; cit. en MOREY, M.: *Ibidem*, p. 37).

²⁵⁸ Este advenimiento del nihilismo constituyó para Friederich Nietzsche la más profunda crisis que ha sufrido Europa a lo largo de su historia como forma de vida espiritual. Pues bien, si la obra de Nietzsche se escribió como anuncio y preparación ante la inminencia de dicha crisis, la obra de Foucault se escribe «ante la convicción de estar viviendo ya las convulsiones que preceden y acompañan a las mutaciones». Eso significa que escribe tomando distancia del suelo que pisa y proyectándose fuera de él «desde un punto ideal situado en el horizonte de lo que hoy comienza a ser pensable». Ese horizonte es el de la transvaloración radical de la existencia por la cual se hunde un paradigma político-económico-cultural –la *episteme* moderna, el orden burgués– y emerge en el mismo movimiento otro distinto en el que habrá desaparecido “el hombre” «abstracto y atomizado del humanismo burgués». No es otro sino éste el sentido que tiene para

alemán y que delimitan un *tiempo de crisis*, por tanto, en la que la aparición de los saberes positivos –las ciencias humanas entre ellos– y la peligrosidad que estos conllevan para el mantenimiento de una vida plena, hace necesaria su *deconstrucción arqueológica*. Concretamente, es necesario contrarrestar el peligro antropológico que las ciencias humanas acarrearán. Y es que –como veníamos diciendo– para Foucault la “antropologización” es en nuestros días el gran peligro interior del saber:

Se cree con facilidad que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que se descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aun quizá en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano en el reino del mundo, si no reina ya en el centro del ser, las “ciencias humanas” son intermediarios peligrosos en el espacio del saber.²⁶⁰

Ahora bien, ¿por qué son intermediarios peligrosos las ciencias humanas? ¿Cuál es el peligro antropológico que conllevan? A estas alturas ya no debería ser muy difícil decirlo: es el peligro de pretender hacer del ser humano una cosa ya hecha, petrificada, dada de una vez por todas, a saber: el *hombre*, la naturaleza humana, compuesto por sus determinaciones físicas, químicas, biológicas, neurológicas, psicológicas, sociológicas, lingüísticas, económicas, geográficas e históricas. Sin embargo, con Foucault descubrimos que este hombre es una invención reciente, al igual que, por su parte, lo son también la *locura* o la *sexualidad* científicamente (*i. e.*, modernamente) entendidas, y que encontramos diseccionadas respectivamente en su *Historia de la locura* y su *Historia de la sexualidad*; o al igual que lo son también la *medicina* o el *derecho penal* modernos, cuyo surgimiento analiza respectivamente en el *Nacimiento de la clínica* y en *Vigilar y castigar*. Todos sus libros operan con la misma estrategia discursiva, destacando estos dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final: un primer momento en el que afirma la *invención reciente* de su objeto de estudio y un último momento en el que enuncia su *próximo fin* o su *inevitable disolución*.

Foucault la promesa-amenaza del superhombre nietzscheano, y «del sentido en que se realice esta mutación depende el que la superación del hombre se consume como promesa o como amenaza». En suma, «si la “muerte del Hombre” abre la posibilidad al pensamiento de pensar nuevamente es precisamente porque le brinda un lugar desde el que dirigir una interrogación panorámica de nuestra realidad» a partir de la cual se hace necesario transformarla toda (MOREY, M.: *Ibid.*, pp. 37-38).

²⁵⁹ Este cambio de *episteme* o de paradigma político-económico-cultural debe realizarse gozosamente mediante una “risa filosófica”, que es la que nos permite no perseguir las líneas de solidez de nuestra cultura, sino sus grietas; la que –contra los que todavía aspiran a «levantar un andamiaje que sostenga a Europa frente a las convulsiones del derrumbe generalizado»– nos permite «deconstruir lo que todavía queda en pie», es decir, «proceder (con la cautela propia del demolidor) a liberar los cimientos sobre los que se levantan los ídolos actuales»; en definitiva, agarrar el martillo arqueológico (que en poco tiempo se convertirá en genealógico) y filosofar nietzscheanamente a martillazos para *derribar ídolos*. En efecto: «Su modo de hacer la historia, cauteloso y armado epistemológicamente, no apunta sino al desfundamiento de nuestro propio hoy; no a determinar científicamente la verdad de nuestro pasado: no intenta tanto hacer aparecer la *verdad* de nuestro *pasado* como el *pasado* de nuestras *verdades*; verdades que, sobre el horizonte de lo que hoy comienza a ser pensable, no pueden sino aparecer como formando parte de este pasado». Y, en consecuencia, hacer historia se convierte de ahora en adelante en «una forma de *etnología interna* de nuestra propia cultura, cuya principal tarea consiste en erradicar el prejuicio de la “mirada etnocéntrica” no sólo con las culturas espacialmente otras sino también y especialmente con las culturas temporalmente otras, evitando así toda *racionalización retrospectiva* lineal y continuista en relación a nuestro pasado. En resumen: «Foucault pretende una mirada histórica desarmada, no proyectiva, ubicando su punto focal en el horizonte imaginario de lo que está *por venir*, lo Otro» (MOREY, M.: *Ibid.*, p. 38). O sea, ese *futuro* al que nosotros podemos apuntar, presentir, anhelar, pero que nos es imposible pensar plenamente al tratarse de la *otredad radical* que todavía no existe sino a lo sumo en proceso de gestación y que necesita de nosotros, por tanto, para hacerse efectiva.

²⁶⁰ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. cit., p. 338.

Que tal objeto –la locura, la enfermedad, la sexualidad...– es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca cuyos pormenores pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederlo en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos, no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables.²⁶¹

Así, una vez establecido como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, «el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto a las que atañen a los modos de lo decible como a las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria». Para apuntar finalmente –con el mismo gesto intempestivo con el que comenzó su exposición– hacia el «afuera del no-saber»,²⁶² esto es, hacia el fin o la superación del objeto de estudio cuya historia o arqueología se ha desarrollado. Como lo avanzábamos al comienzo de nuestro trabajo, Foucault parte de un *escepticismo* generalizado, así como de un *nominalismo* epistemológico, como base de su paciente y documentada labor historiográfica. El presupuesto es, por tanto, el rechazo de todas las *ideas generales*, máxime cuando éstas son referidas a una presunta naturaleza humana o aplicados a la noción de sujeto, convirtiéndose entonces en *universales antropológicos*; unas ideas generales o universales que con demasiada ingenuidad solemos dar por sentadas a la hora de observar su desarrollo histórico a lo largo del tiempo en una línea continua al final de la cual nos encontramos nosotros, con nuestra perspectiva presuntamente definitiva –o por lo menos ya plenamente científica– sobre las mismas. Para Foucault, contrariamente, lo único que existe en la historia son *singularidades* o, lo que es lo mismo, *diferencias* entre distintas prácticas discursivas. No existen temas trans-históricos, tales como los ya enunciados, que se vayan desarrollando y perfeccionando según se vaya pasando de una época a otra o de una cultura a otra, sino distintos espacios discursivos que nada tienen que ver unos con los otros. Así, por ejemplo, entre los “*aphrodisia*” de los antiguos, la “carne” cristiana o el “sexo” moderno no hay una línea de continuidad y menos aún de perfeccionamiento, sino distintos universos de discurso cuyas diferencias nos es imprescindible establecer, para poder diferenciarnos a nuestra vez de esos discursos del pasado y poder desarrollar con autonomía nuestra propia y exclusiva experiencia discursiva. Una experiencia discursiva sin verdad, por supuesto, pero no por ello menos legítima que todas las que la precedieron. En ese sentido, se pregunta Foucault:

²⁶¹ MOREY, M.: *Escritos sobre Foucault*, ed. cit., pp. 29-30.

²⁶² MOREY, M.: *Ibid.*, p. 30.

¿Necesitamos *verdaderamente* un *verdadero* sexo? Con una constancia que roza la terquedad, las sociedades del Occidente moderno han respondido que sí. Han introducido obstinadamente esta cuestión del “verdadero sexo” dentro de un orden de cosas donde cabía imaginar que sólo cuentan la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres.²⁶³

Decir que no hay verdad en los discursos no es lo mismo que decir que aquello de lo que hablan sea pura ficción o que no exista en ningún sentido. Se ha acusado a Foucault de decir que la locura no existe o que no existen los hombres locos, y eso es una soberana estupidez además de una muestra de no haber sabido comprender al filósofo. Lo que sostiene Foucault es simplemente que debemos liberarnos de la concepción de la verdad como *adecuación* a su objeto porque el discurso ya no es *representación* de algo que quede más allá de él (y, si lo fuera, tampoco tendríamos ningún modo de contrastar dicha supuesta relación de correspondencia), sino su constitución misma. Eso lo sabemos ya desde Nietzsche, y lo único que pretende hacer Foucault es ser coherente con esta idea. El filósofo francés no cree en la imagen del conocimiento como espejo fiel de la realidad, y la superación post-moderna de esta imagen especular del conocimiento creemos que la hemos desarrollado suficientemente a lo largo de toda la presente exposición. Por consiguiente –según Foucault–, «el objeto en su materialidad no puede separarse de los marcos formales a través de los cuales lo conocemos»,²⁶⁴ lo cual significa que únicamente existen *discursos* o *prácticas discursivas*, que es tanto como decir que todos los objetos son *construidos* discursivamente por los sujetos históricos sin que éstos puedan acceder a nada que no esté tejido por este tipo de materialidad discursiva o semiótica. De este modo, el discurso moderno alrededor de la “locura” construye un objeto que nada tiene que ver con los discursos pretéritos alrededor de la “sinrazón” o de la “posesión divina”. Nosotros –filósofos e historiadores– comprenderemos todos y cada uno de estos discursos del presente o del pasado en la medida, y sólo en la medida, en que logremos diferenciarlos y distinguirlos en su singularidad; es decir, en la medida, y sólo en la medida, en que sepamos perfilar su *differentia ultima*. Y esa comprensión filosófica e histórica es la condición de posibilidad necesaria para poder desarrollar un nuevo discurso, porque al singularizar nuestro discurso del presente por *diferencia* y *oposición* a todos los que le precedieron nos descubrimos ya *de facto* fuera de él diferenciándonos del mismo, el cual pasa a formar parte por tanto de nuestro pasado. Y al hacer esto, logramos de paso problematizar nuestros valores más arraigados y nuestros objetos morales más eminentes; en otras palabras, logramos problematizar la *normalidad* establecida por estos objetos y, con ella, toda nuestra cultura moderna en la que lo moral se instaura por elevación de lo normal a normativo.

Pues bien, lo mismo que decimos de la “locura”, la “enfermedad”, la “delincuencia” o la “sexualidad”, vale también lógicamente para el “hombre”, porque es éste un objeto construido *en y*

²⁶³ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, vol. IV, p. 116 ; cit. en VEYNE, P.: Foucault. *Pensamiento y vida*, ed. cit., p. 17.

²⁶⁴ VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 16.

por el discurso moderno que, en el momento mismo de comprenderlo, se vuelve imperativo des-
cons-truir para dejarlo atrás. Entonces, ¿qué significa la frase fatal de Foucault sobre la disolución
del hombre al final de *Las palabras y las cosas*? Significa que podemos estudiar las *positividades*
que constituyen al hombre en un momento dado (lingüístico, económico, sociológico, etc.) por
medio de cada una de las llamadas “ciencias humanas”, pero jamás podremos acceder a una
concepción *general* del hombre (como pretende la “Antropología filosófica”). Podemos
efectivamente decir algo sobre el *homo economicus*, el *homo faber* o el *homo loquens*, pero jamás
podremos decir nada sobre el *Homo* a secas como no sea un cúmulo de banalidades. Del mismo
modo, podemos hablar del hombre pre-histórico, del hombre antiguo, del hombre moderno, del
hombre del siglo XIX, del siglo XX o del siglo XXI, pero jamás podremos hablar del hombre en
cuanto tal o –en expresión típicamente heideggeriana– del “ser del hombre”. Porque no hay
naturaleza humana alguna que encontrar, un ser de lo humano en cuanto humano, sino sólo
«dispositivos de los que está momentáneamente preso».²⁶⁵ Y eso debemos aceptarlo, aunque nos
duela. Como afirma Foucault: «Las palabras, los escritos, nacen del dispositivo y no de una
naturaleza humana; hasta el punto de que allá donde hay un signo no puede estar el hombre; allá
donde se hace hablar a los signos, es preciso que el hombre calle».²⁶⁶ Es en este momento cuando,
frente a las positividades estudiadas por las distintas ciencias del hombre, adquieren toda su
importancia otras disciplinas como la Lingüística, el Psicoanálisis o la Etnología, disciplinas que
podríamos denominar “contra-ciencias humanas” porque, a diferencia de aquéllas, que tratan de
hacer aparecer al hombre mismo, éstas se preguntan por «la región que hace posible en general un
saber sobre el hombre», atravesando «todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a
alcanzar sus límites». Así pues –dice por ejemplo Foucault, refiriéndose a las dos últimas–:

El privilegio de la etnología y del psicoanálisis, la razón de su profundo parentesco y de su simetría, no
deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la
parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es
antes bien el *a priori* histórico de todas las ciencias del hombre –las grandes cesuras, los surcos, las
particiones que, en la *episteme* occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un

²⁶⁵ VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 52. Como sabemos, Foucault no quería ser confundido con un simple estructuralista, por ello evita en todo momento (aunque no siempre lo consigue) utilizar la palabra “estructura”. En lugar de esta palabra hemos visto que él utiliza la de “episteme”, la cual más adelante será a su vez sustituida por la de “dispositivo”. Sobre estos conceptos, recuérdese lo que dijimos en nuestra Introducción (*vid. supra*. §1.3.), así como lo dicho recientemente apenas unas páginas atrás (*vid. supra*. nota 250). No es sencillo precisar la diferencia entre *episteme* y *dispositivo*, pero en palabras del propio Foucault podemos decir que este último «es un caso mucho más general de la episteme», en el sentido de que «la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, a diferencia del dispositivo, que en sí es discursivo y no discursivo, y sus elementos son mucho más heterogéneos». Entonces, lo que entiende Foucault en primer lugar por *dispositivo* es «un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas»; en suma, «tanto lo dicho como lo no dicho», constituyendo el dispositivo propiamente dicho «la red que puede establecerse entre estos elementos» o bien «la naturaleza del vínculo que puede existir» entre ellos (FOUCAULT, M.: “Respuesta al círculo de Epistemología (1968), cit. en MINELLO MARTINI, N.: *A modo de silabario. Para leer a Foucault*, El Colegio de México, México D. F., 1999, p. 99). Por su parte, la *episteme* es solamente aquel tipo específico de dispositivo «que permite escoger entre todos los enunciados posibles a aquellos que van a poder ser aceptables» en el interior de un campo de cientificidad dado, y «del que podrá decirse: esto es verdadero o falso» (*ibid.*, p. 101).

²⁶⁶ FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, ed. cit., p. 275.

posible saber. Así pues, era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia.

Y continúa:

A partir de allí puede comprenderse un cierto número de hechos decisivos. Y en primer lugar éste: que el psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de las otras, sino que recorren el dominio entero, que animan sobre toda su superficie, que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones. Ninguna ciencia humana puede asegurar haber terminado con ellas, ni ser del todo independiente de lo que hayan podido descubrir, ni tampoco remitirse a ellas de una u otra manera. Pero su desarrollo tiene esto de particular: tienen un cierto “aire” casi universal, a pesar de lo cual no se acercan a un concepto general del hombre: en ningún momento tienden a discernir lo que podría haber de específico, de irreductible en él, de uniformemente valioso siempre que se da a la experiencia. La idea de una “antropología psicoanalítica”, la idea de una “naturaleza humana” restituida por la etnología no son más que votos piadosos. No sólo pueden prescindir del concepto del hombre sino que pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Levi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las “ciencias humanas”, el psicoanálisis y la etnología son más bien “contraciencias”; lo que no quiere decir que sean menos “racionales” u “objetivas” que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de deshacer a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad.²⁶⁷

Pues bien, junto a estas tres disciplinas que menciona Foucault podríamos agregar también la Historia y la Filosofía como otras dos *contra-ciencias* humanas, teniendo en cuenta que, más que hacer aflorar al hombre, lo que nos muestran éstas últimas es más bien la caducidad de todo lo humano y la necesidad de repensar una y otra vez todos sus pensamientos y producciones culturales. Es en este sentido, justamente, que en relación a la primera de ellas puede afirmar Foucault: «Al descubrir la ley del tiempo como límite externo de las ciencias humanas, la Historia muestra que todo lo que se ha pensado será pensado aún por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz». Y, de esta manera, «el historicismo es una manera de hacer valer por sí misma la perpetua relación crítica que existe entre la Historia y las ciencias humanas». Sin embargo, la Historia –según vimos en nuestra Introducción– no es sino la otra cara de la Filosofía. Por consiguiente, podemos decir que tanto la Filosofía como la Historia muestran la finitud radical de todo lo humano. Entendiendo por “finitud” lo que el propio Foucault describe aquí:

Ser finito será sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva que permite a la vez una cierta aprehensión –del tipo de la percepción o de la comprensión– e impide que ésta sea alguna vez intelección universal y definitiva. Todo conocimiento se enraiza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con las otras formas de vida, los otros tipos de sociedad, las otras significaciones: por ello, el historicismo implica siempre una cierta filosofía o, cuando menos, una cierta metodología de la comprensión viva (en el elemento de la *Lebenswelt*), de la comunicación intrahumana (sobre el fondo de las organizaciones

²⁶⁷ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. cit., pp. 367-368.

sociales) y de la hermenéutica (como reaprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso) de un sentido a la vez secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental).²⁶⁸

Ahora bien, esta finitud de lo humano podría verse también a la vez como una *infinitud* negativa de nuestra subjetividad, en la medida que ser infinito significa no estar determinado o no dejarse determinar por nada externo. Y en esta medida, el proceso histórico de desvanecimiento de toda “naturaleza humana” que nos ha tocado vivir a los hombre y mujeres de hoy no necesariamente debemos recibirlo con dolor, sino antes bien con júbilo y como una oportunidad única que se nos presenta en nuestro tiempo. Pues, en efecto, si ninguna positividad ni ningún discurso científico sobre ella nos pueden dar acceso al *hombre*, ¿qué nos queda entonces? Nos queda algo mejor o más estimulante que eso, a saber: nos queda el proceso de construcción de uno mismo o el acto de autoestilización de un *sujeto* humano (*i. e.*, no divino) que, si bien está lejos de ser todopoderoso, sí tiene por lo menos la capacidad de ser libre. Por eso dice el filósofo-historiador francés:

A lo largo de su historia los hombres nunca han dejado de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin ni nos colocarán nunca frente a algo que sería el hombre.²⁶⁹

Y esa era precisamente la hipótesis que nos ha acompañado a lo largo de todas las páginas anteriores y aquello que nos habíamos propuesto, en primer lugar, mostrar con nuestro trabajo, a saber: que el anuncio-promesa de la “muerte del hombre” lanzada por parte de Nietzsche-Foucault en ningún caso supone la muerte del sujeto o de la subjetividad humana, sino únicamente el reconocimiento del carácter negativo de ésta. Es decir, el reconocimiento de que lo único que podremos hallar en el fondo y en lo más íntimo de nosotros mismos es esto: un gran NO. O sea, una gran negación y espíritu de contradicción que, siguiendo la lección nietzscheana, debemos aprender a poner al servicio de un gran SÍ a la vida y a todo lo que de problemático ésta contenga.²⁷⁰ Ahora bien, la consecuencia natural de esta *crítica* filosófica realizada sobre la categoría de *hombre* podría parecer a primera vista –como a muchos se lo parece– que es la del anti-humanismo, y de hecho el propio Foucault declaró en su momento la necesidad de situarse fuera de toda posición humanista. Merece la pena leer con detenimiento lo que dice el filósofo de Poitiers al respecto:

Se cree que el humanismo es una noción muy antigua que se remonta a Montaigne y mucho más atrás. Ahora bien, la palabra “humanismo” no figura en el Littré. De hecho, con la tentación de la ilusión retrospectiva a la que sucumbimos demasiado a menudo nos imaginamos de buena gana que el humanismo fue siempre la gran constante de la cultura occidental. Así, lo que distinguiría esta cultura de las otras, las culturas orientales o islámicas, por ejemplo, sería el humanismo. Nos emocionamos cuando reconocemos sus huellas en otra parte, en un autor chino o árabe, y tenemos entonces la impresión de

²⁶⁸ FOUCAULT, M.: *Ibid.*, p. 361.

²⁶⁹ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, vol. IV, p. 75 ; cit. en VEYNE, P.: *Op. cit.*, p. 53. Sobre la crítica foucaultiana y, en general, post-moderna a la noción moderna de Sujeto, recuérdese lo que dijimos anteriormente en el transcurso de nuestra Introducción.

²⁷⁰ *Vid. supra.*, el §I.2. de nuestra Introducción, nota. 20.

comunicarnos con la universalidad del género humano. Ahora bien, el humanismo no sólo no existe en las otras culturas, sino que en la nuestra probablemente sea del orden del espejismo.

Y añade:

En la escuela secundaria se enseña que el siglo XVI fue la era del humanismo; que el clasicismo desarrolló los grandes temas de la naturaleza humana; que el siglo XVIII creó las ciencias positivas y que llegamos por fin a conocer al hombre de manera positiva, científica y racional con la biología, la psicología y la sociología. Imaginamos a la vez que el humanismo fue la gran fuerza que animaba nuestro desarrollo histórico y que es finalmente la recompensa de ese desarrollo; en síntesis, que es su principio y su fin. Lo que nos maravilla en nuestra cultura actual es que pueda tener la inquietud de lo humano. Y si se habla de la barbarie contemporánea, es en la medida que las máquinas o algunas instituciones nos parecen no humanas. Todo esto es del orden de la ilusión. En primer lugar, el movimiento humanista data de fines del siglo XIX. En segundo lugar, cuando las culturas de los siglos XVI, XVII y XVIII se miran con un poco más de detenimiento, se advierte que en ellas el hombre no tiene literalmente lugar alguno. La cultura es entonces ocupada por Dios, por el mundo, por la semejanza de las cosas, por las leyes del espacio, sin duda también por el cuerpo, por las pasiones, por la imaginación. Pero el hombre mismo falta por completo en ella.

Por eso es que –aclara finalmente Foucault–:

En *Las palabras y las cosas* quise mostrar con qué piezas y fragmentos se compuso al hombre entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Traté de caracterizar la modernidad de esa figura, y me pareció importante mostrar lo siguiente: no fue tanto la inquietud moral por el ser humano la que suscitó la idea de conocerlo científicamente sino que, al contrario, la construcción del ser humano como objeto de un saber posible fue la causa de que a continuación se desarrollaran todos los temas morales del humanismo contemporáneo, unos temas que reencontramos en los marxismos blandos, en Saint-Exupéry y Camus, en Teilhard de Chardin; en suma, en todas esas figuras pálidas de nuestra cultura.²⁷¹

Lo que suele olvidarse ante semejantes declaraciones, sin embargo, es que «en aquellos años, inmediatamente después de los horrores de la guerra, todo el mundo era humanista: había humanismo clásico, progresista, cristiano, marxista, personalista, existencialista, tomista e incluso estalinista».²⁷² Por eso afirmaba Foucault en tono irónico que el “humanismo” se había convertido en algo parecido a una mujer que se encontraba a disposición de todos. Para Foucault, declararse anti-humanista no era por consiguiente querer ser provocador, sino que era precisamente una necesidad para contrarrestar a la provocación que suponía (y que seguramente sigue suponiendo todavía hoy) el uso perverso del término “humanismo”. Pues, en efecto, fue ese falso humanismo «el que en 1948 sirvió para justificar el estalinismo y la hegemonía de la democracia cristiana, que es el humanismo mismo que encontramos en Camus o en el existencialismo de Sartre. Al fin y al cabo, ese humanismo fue en cierto modo la pequeña prostituta de todo el pensamiento, toda la cultura, toda la moral, toda la política de los últimos veinte años. A mi entender –sentencia–, la provocación está en querer proponérselo hoy como un ejemplo de virtud».²⁷³ Y así es como, con dicha actitud, se ganó la reputación de ser enemigo de la especie humana. Pero nada más lejos, y en

²⁷¹ FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “¿Ha muerto el hombre?”, ed. cit., pp. 185-186.

²⁷² VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 52.

²⁷³ FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, ed. cit., p. 99.

nuestra humilde opinión la crítica foucaultiana no es para nada incompatible con una seria y sana actitud humanista, es decir, con aquella actitud –que nada tendría que ver con las distintas figuras del “humanismo burgués” con las que se enfrentaba el pensador francés– consistente en negar cualquier tipo de verdad general asociada a un supuesto *ser* humano, evitando de esta manera cosificarse o normalizarse y promoviendo por el contrario la dinámica e infinita creatividad o productividad de sí mismo en tanto *sujeto*. Éste era justamente –recordémoslo– uno de los corolarios de nuestra hipótesis de trabajo, esto es, que el desmantelamiento del Sujeto moderno asociado a lo que Michel Foucault denominó la “muerte del hombre” no supone el fin de todo posible humanismo sino únicamente el fin de aquellas formas de humanismo tendentes a universalizar y por tanto a reificar al *sujeto* humano en tanto *ser* humano. Y creemos que su amigo e historiador Paul Vayne avala nuestra tesis al explicarnos que ahí residía, precisamente, el humanismo foucaultiano: en esa «renuncia escéptica a encontrar un sentido» definido, acabado o preestablecido al mundo y al ser humano, renuncia escéptica que el pensador francés comparte con otros científicos sociales como Max Weber y que, en efecto, debería ser el punto de partida de todo historiador que no quiera engañarse a sí mismo ni a sus lectores a la hora de abordar el pasado. Así, «al tratar a Foucault uno encontraba, al menos si formaba parte de sus amigos (...) una actitud atenta y exenta de juicios», porque en ausencia de un sentido verdadero de las cosas no estamos en situación de erigirnos en jueces del presente ni del pasado. Por ello es que exponía en sus libros «las doctrinas más curiosas sin emitir ningún juicio»; acogía, «con la simpatía y la admiración de un naturalista ante la inventiva de la naturaleza, toda la variedad de lo humano con sus excentricidades, sus caprichos, sus ridículos, sus excesos, sus arrebatos de megalomanía» sin lamentarse por ello ni burlarse de ninguna manera, ni tampoco ensalzándolo o elogiándolo.²⁷⁴ Haciendo justicia, en suma, al clásico cuando afirmaba aquello de *homo sum: nihil humani a me alienum puto* (hombre soy: nada humano me es ajeno), y que el literato español Miguel de Unamuno reconvirtió en *homo sum: nullum hominem a me alienum puto* (soy hombre: a ningún otro hombre estimo extraño), «porque –afirmaba Unamuno– el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad». Pues bien, del mismo modo que el trágico español, tampoco Foucault creía ni en lo humano ni en la humanidad, ni en el adjetivo simple ni en el sustantivado, sino única y exclusivamente en «el sustantivo concreto: el hombre». O sea, el hombre singular «de carne y hueso, el que nace, sufre y muere», he aquí aquel que centra los estudios de Foucault. Ese hombre concreto de carne y hueso, que «es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía»,²⁷⁵ él trataba simplemente de describirlo histórica y minuciosamente –a nivel arqueológico primero, a

²⁷⁴ VEYNE, P.: *Op. cit.*, pp. 148-149.

²⁷⁵ UNAMUNO, M.: *El sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, p. 9. Recuérdese lo que dijimos antes sobre esto en el § I.2. de nuestra Introducción.

nivel genealógico después— para poner al descubierto la contingencia y la arbitrariedad de que está hecho nuestro actual mundo humano, igual que el de todas las épocas pasadas. Pero esa actitud escéptica no le resultó ni mucho menos —como podría esperarse— un impedimento para comprometerse y apoyar determinadas causas, sino todo lo contrario. Por nuestra parte, justamente en este sentido de compromiso escéptico o de escepticismo comprometido, o sea, desde este anti-dogmatismo que define la actitud sana o coherentemente humanista (*i. e.*, el humanismo del hombre vivo y concreto, por contraposición al humanismo del hombre inerte y abstracto)²⁷⁶ creemos nosotros que nos es perfectamente posible denunciar a nuestra sociedad actual como la “barbarie contemporánea”, no «en la medida en que las máquinas o algunas instituciones nos parecen no humanas» —como hemos visto que señalaba el propio Foucault, creemos que de una manera un tanto equivocada—,²⁷⁷ sino en la medida que desde ese perverso y falso discurso humanista que la sostiene (retumbando machaconamente todavía en nuestros días en boca de políticos, científicos, médicos y demás tecnócratas) se quiere justificar e incluso ensalzar a nuestro presente ultra-moderno y neo-liberal capitalista como el mejor de los mundos posibles, como la meta o el *télos* universal de la historia realizada o como la plena humanización al fin lograda de la naturaleza y de las sociedades humanas, *cosificando* con ello al sujeto humano y convirtiéndolo en una subjetividad *sujetada*.

Ése y no otra fue la determinación que impulsó toda la obra de Michel Foucault: desujetar su propia subjetividad cosificada por un perverso discurso “humanista” dirigido a estabilizar un cierto *status quo* y, así, paralizar la movilidad histórica. He aquí la *barbarie* a la que nos enfrentamos a día de hoy, y a la que Foucault junto con sus compañeros de viaje post-moderno quisieron plantar cara: la de un mundo instrumentalizado que se presenta como *verdaderamente humano*, cuando en realidad va encaminado única y exclusivamente al dominio (*i. e.*, control y disciplinarización) de todos los sujetos humanos. Concretamente Foucault, convirtió esta lucha contra un mundo cosificado y cosificante en su vocación personal, cuya contrapartida —según explica nuevamente su amigo e historiador Paul Veyne— era la de la autoconstrucción permanente: «Lo que se convirtió en pasión personal, en su vida interior, se halla recogido en sus libros, al tiempo que su vida se convertía en lo que sus libros hacían de ella. Él se construía construyéndolos. Lo que ya había escrito dejaba de contar para él, pues necesitaba proseguir esa tarea incesante.»²⁷⁸ Por eso afirmará Foucault más adelante:

¡No volváis entonces una y otra vez sobre cosas que dije en otros tiempos! Cuando las pronuncio, ya están olvidadas. Todo lo que dije en el pasado carece ya por completo de importancia. Uno escribe algo cuando

²⁷⁶ El humanismo del hombre «que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere» frente al humanismo «del hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea», esto es, «un no hombre» (UNAMUNO, M.: *Loc. cit.*).

²⁷⁷ FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “¿Ha muerto el hombre?”, ed. cit., p. 185.

²⁷⁸ VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 141.

ya lo ha gastado mucho tiempo en su cabeza; escribimos el pensamiento exangüe, así es la cosa. Lo que escribí no me interesa. Lo que me interesa es lo que podría escribir y lo que podría hacer.²⁷⁹

«Escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes», le confesó una vez Foucault a su amigo Veyne. Así –como este último continúa explicando–, si «el creador es creado por su obra y piensa todo lo que ella piensa», entonces «la salvación reside en la muerte del hombre mediante la escritura, que lo despersonaliza, y en una perpetua fuga hacia delante».²⁸⁰ O para decirlo con las palabras del propio Foucault: «Sé que el saber tiene el poder de transformarnos, que la verdad no es solamente una manera de descifrar el mundo (...), sino que, si conozco la verdad, resultaré transformado. Y tal vez salvado. O entonces moriré, aunque creo de todos modos que eso para mí equivale a lo mismo».²⁸¹ En suma: El trabajador se despersonaliza en el anonimato de su obra, escribe «para dejar de tener cara»,²⁸² o bien «para desprenderse de sí mismo» en una «modificación lenta y ardua movida por una constante preocupación por la verdad».²⁸³

Lejos de pensar y escribir por amor a la humanidad (como hacía cualquier “buen humanista” al uso, independientemente de su respectiva tendencia), Foucault escribía para crearse y transformarse a sí mismo, para ser un *sujeto no sujetado*, liberándose de todas las verdades establecidas y convirtiendo así el ejercicio del pensamiento en un permanente *cuidado de sí* y una concreta *práctica de libertad*:

Por eso (...) he trabajado como un enfermo toda mi vida. El estatus universitario de lo que hago no me preocupa lo más mínimo porque mi problema es mi propia transformación. (...) Esta transformación de sí por su propio saber es, creo, algo bastante similar a la experiencia estética. ¿Por qué trabajaría un pintor si no resultara transformado por su pintura?²⁸⁴

Si con su propio cuidado y por medio de su práctica teórica podía facilitar a alguien más que cuidara de sí mismo y pusiera en ejercicio su efectiva libertad, perfecto; si no, también. Lejos de él estaba cualquier pretensión mesiánica de salvación del mundo o de liberación de la humanidad de todos sus males. Ningún tiempo futuro será mejor que nuestro tiempo actual, del mismo modo que nuestra época presente no es mejor ni peor que cualquier época pasada. Pero esa constatación no tiene porque llevarnos al *nihilismo*, es decir, a la resignación, a la indiferencia o al conformismo. Vivir *intempestivamente* rechazando las verdades cosificadas que todo el mundo da por buenas equivale a ser efectivamente libre, equivale a estar en movimiento, equivale a estar vivo. Por tanto, si elegimos pensar y actuar políticamente no es en nombre de alguna Razón, de algún Bien o de algún Sentido histórico-universales (en mayúsculas), sino para ponernos al servicio de nuestra

²⁷⁹ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, vol. II, p. 304; Cit. en VEYNE, P.: *Loc. cit.*

²⁸⁰ VEYNE, P.: *Loc. cit.*

²⁸¹ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, vol. IV, p. 535; cit. en VEYNE, P.: *Loc. cit.*

²⁸² FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, ed. cit., p. 29.

²⁸³ VEYNE, P.: *Op. cit.*, p. 141.

²⁸⁴ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, vol. IV, p. 536 ; cit. en VEYNE, P. : *Loc. cit.*

propia *vida*. Y por eso únicamente aquellas personas deseosas de ese vitalismo y de esa libertad pueden ser aptas para leer los incisivos libros de Foucault. Sus textos, en efecto, «no son apropiados para elevar el tono vital de sus lectores. Han sido escritos con espada, con sable por un samurái, duro como el pedernal, cuya sangre fría y reserva personal no tenían límite. Son ellos espadas cuyo manejo requiere a un lector que posee por sí mismo el tono vital necesario».²⁸⁵ El tono vital necesario para poder resistir y simultáneamente gozar del presente sin resentimiento, sin lamentarse por los vicios o la depravación, la estupidez o la hipocresía que éste contiene. «Como historiador, Foucault desdeñaba esas lamentaciones complacientes. El nietzscheano que había en él sospechaba que todas esas lamentaciones complacientes eran un síntoma de mala salud; en cuanto a él, no sabía qué son la saciedad, ni el asco, ni el hastío ni el declive».²⁸⁶ El objeto de la actividad filosófica no era, pues, para él la proyección de un ideal utópico imposible de alcanzar o la búsqueda de una verdad definitiva en la que poder al fin descansar, sino uno mismo y su incesante transformación vital. El autor que ha pasado por ser la expresión más pletórica del irracionalismo contemporáneo hubiera podido, en resumidas cuentas, expresarnos perfectamente su ideal filosófico o su programa de trabajo con las siguientes palabras, dirigidas contra el espíritu decadente y abstracto –carente de toda practicidad– de los metafísicos, fundadores de religiones y demás espíritus afines cansados del trabajo de la vida y anhelantes de la estaticidad:

¡Nosotros, los otros, los sedientos de razón, queremos mirar a los ojos a nuestras vivencias con el mismo rigor que a un ensayo científico, hora tras hora, día tras día! Queremos ser nosotros mismos nuestros experimentos y animales de laboratorio.²⁸⁷

Ahora bien, la *genealogía* –más que la *arqueología*– es el método apropiado para ese tipo de historiador-filósofo o de filósofo-historiador, aunque no sea propiamente un método distinto sino un perfeccionamiento y ahondamiento en el mismo necesario para estudiar, no tanto las estructuras de saber, cuanto las estructuras de poder que están imbricadas en ellas.²⁸⁸ Y eso es precisamente lo que nos hubiera gustado ver a continuación, pero que por limitaciones imperativas y perfectamente comprensibles de tiempo y espacio nos hemos visto obligados a dejar para un trabajo posterior. Ponemos, por tanto, el punto final a nuestra exposición en este momento, aun a sabiendas y dejando constancia de que se trata de un punto y aparte. Trataremos de compensar en la medida de lo posible dichas limitaciones en el tercero y último bloque de nuestro trabajo dedicado a sacar algunas conclusiones de todo lo que hemos visto hasta aquí.

²⁸⁵ VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 54.

²⁸⁶ *Loc. cit.*

²⁸⁷ NIETZSCHE, F.: *La Gaya Ciencia*, 319, Edaf, Madrid, 2002.

²⁸⁸ «Mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho», afirma por ejemplo el mismo Foucault (en FOUCAULT, M.: *¿Qué es Ud. profesor Foucault?*, “Sobre las maneras de escribir la historia”, ed. cit., p. 171), sólo dos años después de haber concluido *Les mots et les choses*.

III. Conclusión:

Ontología histórica de nosotros mismos e historia de la subjetividad

III.1. El desencantamiento post-moderno del mundo histórico

En algún apartado rincón del universo centelleante, perdido en el flamear de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro sobre el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el minuto más arrogante y mentiroso de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, tan sólo fue un minuto. Tras algunos suspiros de la naturaleza el astro se congeló y los animales inteligentes perecieron.
(F. Nietzsche)

Según la perspicaz descripción weberiana del proceso histórico de racionalización occidental, el desarrollo del ser humano en el marco de nuestra civilización se ha caracterizado, no por un progreso moral de la sociedad hacia un hipotético estado ideal de perfección, sino por un progresivo proceso de *desencantamiento del mundo*. Ya el primer paso de semejante desencantamiento lo dieron los griegos antiguos con su famoso tránsito “del mito al logos”, por medio del cual dejaron de explicar los fenómenos naturales de manera tradicional apelando a fuerzas mágico-religiosas de carácter mitomórfico para, en su lugar, empezar a buscar las leyes (*nómos*) subyacentes al orden invariable de los fenómenos cuya eterna repetición convertía el aparente caos del mundo (la *physis*) en un auténtico *cosmos*. Según la célebre descripción aristotélica, la Filosofía nació precisamente del asombro ante este orden invariable del mundo y como intento de explicar racionalmente el mismo.²⁸⁹ Sin embargo, es sabido que dicho intento de desencantamiento griego no fue completo, en tanto que la explicación racional del universo que dieron los primeros filósofos seguía en verdad el mismo patrón y esquema de sus cosmogonías míticas, habiéndolo liberado simplemente (y ése fue su gran mérito) del factor arbitrario y voluntarioso, es decir, antropomórfico, inherente a las fuerzas mágico-religiosas de la cosmovisión mítica.

Como explica Miguel Morey en su lúcida exposición de ese momento inaugural del pensamiento racional occidental, la importancia de redescubrir y explicar el *enigma* que para nosotros supone el nacimiento de la racionalidad griega en lo que de forma anacrónica se ha dado en llamar “pensadores presocráticos” es paralela a las dificultades que supone para nosotros el acercamiento a dicho momento inaugural. La primera dificultad es que dicho acercamiento sigue estando obligadamente mediada por la lectura aristotélica de dichos autores, «porque es Aristóteles quien, comenzando a historiar la filosofía, decide quiénes fueron (y quienes no fueron) los primeros filósofos». Y según esta lectura, la Filosofía comienza su historia en sentido estricto con Platón, perteneciendo los presocráticos simplemente a su prehistoria, es decir, «al momento convulso en que se generan unos temas y unos problemas que, articulados en una reflexión organizada, alimentarán el pensamiento de la civilización occidental durante milenios». Sin embargo, debemos

²⁸⁹ Cfr., ARISTÓTELES: *Metafísica*, A, 2982b11.

reconocer –añade Morey– que «ese instante de nacimiento sigue siendo un enigma». Se ha tratado de explicar contemporáneamente de muchas maneras distintas este enigma, pero siempre nos encontramos «con la excesiva medida de lo que ignoramos» y, así, «con la imposibilidad de rearmar los fragmentos de pensamiento que poseemos según las reglas con las que fueron contruidos». Por ello, todas las reconstrucciones que hacemos de esos fragmentos no dejan de ser en cierta forma meras proyecciones nuestras hacia el pasado por las que, como en un espejo, nos vemos a nosotros mismos reflejados. De esta forma, debemos ser conscientes –según Morey– de que los presocráticos son siempre algo más de lo que decimos de ellos, a saber: «son ese momento vertiginoso en el que la verdad de nuestro origen es, a la vez, el origen de nuestra verdad».²⁹⁰

Un *mito*²⁹¹ –continúa explicando Morey– es la institución sacralizada de «un acontecimiento inaugural que da razón de la existencia de la colectividad por referencia a un momento original», de tal manera que cualquier acontecimiento que tenga lugar en el presente es recibido, no como un progreso histórico, resultado o evolución de dicho momento inaugural, sino como una *repetición* del mismo. Así, el mito «reduce la aspereza de lo inesperado incluyéndolo dentro de un ciclo eterno en el que todo es repetición». La idea de *ciclo* es pues fundamental dentro de la concepción mítica de las cosas para la cual el presente no es sino la *manifestación* de un momento fundacional, y el rey (*arjon*) la encarnación viva del principio cosmogónico (*arjé*) que lo llevó a cabo. Dentro de una estructura social mítica, el monarca es por tanto la figura que garantiza el orden de las cosas a lo largo del ciclo compuesto por todo un año, es decir, «la repetición de los acontecimientos según el modelo mítico fundacional». Al terminar el año, «el rey deja de reinar y se llevan a cabo unas fiestas sacras en las que se revive el caos original y la fundación del mundo (...), al cabo de las cuales se restaura de nuevo el orden y se renueva la soberanía real durante un año más». Como se ve, en semejante organización de las cosas no existe separación entre el orden social y el orden natural, de tal manera que la sociedad –de modo paralelo a la organización del mundo físico desde el ἀρχή hasta los fenómenos materiales o sensibles– se organiza jerárquicamente desde el principio o poder real hasta las clases gobernadas más bajas, siendo el rey el responsable de mantener la estabilidad en ambos órdenes de realidad. «Cualquier acontecimiento es competencia del rey: desde un robo o un tumulto hasta la caída de un meteorito». La irrupción de un acontecimiento incontrolado en cualquiera de los dos niveles podía poner en crisis la soberanía real, y de ahí la importancia de poder predecir los fenómenos naturales de manera efectiva, especialmente los astronómicos. Durante los antiguos imperios micénico y minoico se pudo mantener este modelo de las grandes monarquías orientales, pero con la invasión de los dorios –continúa Morey– se destruyó

²⁹⁰ MOREY, M.: *Los presocráticos: del mito al logos*, ed. cit., pp. 9-10.

²⁹¹ Recuérdese lo que decíamos en el capítulo anterior sobre la presencia del mito en nuestras sociedades occidentales contemporáneas, *vid. supra*. §II.5.

este equilibrio mítico. Y justamente «para paliar esta irrupción catastrófica de la realidad, esa avalancha de acontecimientos sin avales ni responsables», fue que surgió en gran medida el pensamiento racional. Es decir, «es sobre la superficie de una vasta crisis de soberanía como se sientan las bases para el paso del mito al logos –las condiciones de posibilidad de la razón occidental». Los dorios, un conjunto de pueblos nómadas y guerreros, destruirán las instituciones de los pueblos aqueos y jonios, pero sin ser capaces de sustituirlas por otras distintas. Así pues, «con la llegada de las invasiones dorias Grecia se hundirá en una larga Edad Oscura» de cuatro siglos de duración, de la cual apenas sí tenemos noticia alguna. Sin embargo, es «durante este lapso enigmático cuando se llevarán a cabo las transformaciones decisivas que propician la posibilidad de lo que luego se conocerá como cultura griega», siendo el efecto más notable de dichas transformaciones la fundación de la ciudad o *polis* griega, cuya estructura puede explicarse «como una ejemplificación espacial» de esta crisis de soberanía provocada por las invasiones dorias. En efecto, si las antiguas ciudades minoicas y micénica estaban constituidas por un palacio central donde se albergaban «los gobernantes y su complejo sistema administrativo», alrededor del cual se extendía «un archipiélago de viviendas de agricultores, ganaderos y artesanos», es decir, del pueblo o *demos*, la polis por el contrario estará constituida «por una red de viviendas alrededor de un espacio central *vacío*: el *ágora*». Por tanto, el centro de la vida ciudadana ya no estará radicado en el palacio real sino en la plaza pública, donde se reúnen los habitantes para discutir democráticamente y decidir sobre los problemas de lo que posteriormente se denominará la *res publica*; en otras palabras, «para discutir la cuestión del *arjé* –el mando».²⁹²

Por otro lado, fue en ese período oscuro de la Grecia arcaica cuando se desarrolló todo el universo teológico característico de la religión Olímpica, cuyos exponentes literarios paradigmáticos fueron Homero y Hesíodo. Pero frente a la religión Olímpica, pronto emergerán tendencias religiosas divergentes, como el orfismo o los misterios de Eleusis. «Frente al carácter sereno y el culto a la luz de la religión olímpica, serán éstas unas prácticas eminentemente nocturnas, en las que la música, el baile y la enajenación mística ocuparán un lugar preponderante.» Ahora bien, no es ésta –según Morey– una contradicción sino una «doble vertiente de la religiosidad griega», que puede ser simbolizada por la polaridad que se da entre las figuras de *Apolo* (dios de la luz, de la forma, de la belleza) y *Dionisos* (dios de la exaltación, de la música, de la embriaguez):

Entre ambos no se establece una contradicción ética, sino más bien una complementariedad: ambos son dioses de la vida. Pero reflejan dos dimensiones de la vida que el griego no dejará de tener presente. Apolo es el dios de la Vida Personal (*Bios*), individuada y bella, pero por ello mismo condenada a la muerte. Dionisos es el dios de la Vida como fuerza Impersonal y ciega (*Zoé*), la vida vegetal que muere y renace

²⁹² MOREY, M.: *Op. cit.*, pp. 13-16.

cada primavera. El sabio griego cultivará las formas (*ideai*), pero nunca dejará de olvidar que en ellas se expresa un principio informe y poderoso, cuyo gobierno nocturno debe ser oído y respetado. El *daimon* que guía a Sócrates puede ser un ejemplo de esta polaridad.»²⁹³

Y será en este contexto religioso, conservando por tanto el mismo esquema o la misma estructura mítica, cuando se dará el paso del mito al *logos*; o mejor dicho, cuando se desligarán el uno del otro al dejar este último de ser *hieros logos* (representación o narración sagrada de las gestas de héroes y la vida de los dioses) para transformarse en *logos* conceptual o filosófico. El tránsito de lo oral a lo escrito (con la importación del alfabeto fenicio y la escritura fonética, por un lado, y el papiro de Egipto, por otro) tendrán una importancia fundamental en este sentido; entre otros factores adicionales como la invención de la moneda, que posibilita la transformación del *ágora* en fundamento de la vida económica, la incorporación del artículo neutro *tó* (lo), que facilita el proceso de sustantivación y abstracción lingüísticas (lo caliente, lo húmedo, lo bueno, lo bello, lo justo...) que serán la base de la posterior conceptualización filosófica, o el desarrollo por parte de los primeros filósofos y despojadas de todo contenido religioso de las técnicas geométricas y astronómicas importadas de Egipto y Babilonia, que permitirán una ubicación *laica* del ser humano en la realidad. Poco a poco, el *logos* se irá convirtiendo de esta manera en «un principio de homogeneidad abstracto» con el que «homogeneizar toda la multiplicidad de lo real bajo una medida universal».²⁹⁴ El filósofo será por consiguiente aquel que, partiendo del asombro ante la *physis* o naturaleza, se pregunte por ese principio (*arjé*) ordenador o regulador de la misma; en otras palabras, «aquel que aspira a un saber universal que permita orientarse en el orden del acontecer», afirmando como principio el *Logos* al que el ser humano se deberá someter. Ahora bien, este sometimiento al principio universal o Razón cósmica convierte paradójicamente al hombre en soberano, porque él es el único ser viviente que acepta voluntariamente «estar en todo momento sometido a la ley de lo común».²⁹⁵

En este contexto comprendemos por qué afirma Karl Löwith –en su notable texto *El sentido de la Historia: las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*– que no existía ni podía existir todavía en la mentalidad griega ninguna noción de progreso histórico humano a lo largo del tiempo hacia una meta o hacia un acontecimiento final de carácter universal, dado que el ser humano era concebido como una parte más de la *physis* o naturaleza, aunque no como una parte cualquiera: era el microcosmos dentro del macrocosmos que, en tanto que participaba de la inteligencia cósmica o *logos* universal ordenador de todos los fenómenos, era capaz de comprender ese orden y vivir

²⁹³ *Ibidem*, p. 18.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 18-19.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 23.

práctica y políticamente según el mismo en el seno de esa especie de cosmos social que era la *polis*.

En efecto:

De acuerdo con la interpretación griega del mundo y de la vida todo se mueve en repeticiones, como las eternas de la salida y puesta del sol, de verano e invierno, de generación y muerte. Consideraron los griegos esta concepción satisfactoria por constituir una explicación natural y razonable del universo, reconociendo que los cambios temporales se producen regularmente, con una constancia de inmutabilidad periódica. Lo inmutable, visible en el orden fijo de los cuerpos celestes, tuvo un mayor interés y valor para ellos que cualquier cambio, por radical y progresivo que fuere.

Por consiguiente –continúa Löwith–, «en este mundo intelectual, dominado por la racionalidad del cosmos, no había lugar para la significación universal de un único e incompatible acontecimiento histórico». Y en cuanto al destino del hombre en la historia, «los griegos creyeron que éste dispone de sobrados recursos para afrontar con elevación de ánimo y serenidad de juicio cualquier situación, pero de ahí no pasaron. Les interesaba primordialmente el *logos* del *cosmos*, no el *Dios* supremo, ni tampoco el significado de la Historia» en mayúscula. En suma, para los pensadores griegos una *filosofía* de la historia, tal y como será concebida muchos siglos después por los filósofos modernos «resultaría un contrasentido», siendo como fue para ellos la historia únicamente «una historia política y, como tal, materia de estudio para estadistas e historiadores».²⁹⁶

Esta mentalidad pagana, es decir greco-romana en su conjunto, a nivel histórico se reflejará en autores como Heródoto, Tucídides o Polibio, siendo la obra de este último la única en la que ya podemos vislumbrar la postulación de algún tipo de meta universal del acontecer histórico, a saber, el dominio de Roma en el mundo, aunque con plena consciencia de que este dominio no será eterno y que Roma acabará pereciendo como otro cualquiera de los grandes imperios anteriores que la han precedido. Pues, para el hombre antiguo los acontecimientos históricos estaban en manos de «esta Fortuna, que nunca está de acuerdo con la vida, que siempre se burla de nuestros cálculos con algún acontecimiento imprevisto, que demuestra incesantemente su poder al defraudar una y otra vez nuestras esperanzas».²⁹⁷ Y –como muy bien señala Löwith– tal mutabilidad de la fortuna, lejos de causar tristeza al hombre antiguo, era aceptada virilmente por él. De esta manera, «reflexionando sobre lo ineluctable de todas las cosas humanas, Polibio concluía que todas las naciones, ciudades y autoridades tenían, como los mismos hombres, que perecer». Y la Historia (o sea, el estudio y narración de lo acontecido en la historia) servía precisamente para esto, para aportar al hombre de estado esta profunda visión política, «porque tener presente, en el momento de mayores triunfos, el posible cambio de fortuna, es digno de un perfecto gran hombre, merecedor de recordación». De ahí que Polibio quisiera instruir a su lector en el estudio de la historia para llegar a «ser moderado en

²⁹⁶ LÖWITH, K.: *El sentido de la Historia: las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973, “Introducción”, pp. 10-11.

²⁹⁷ POLIBIO, *Historias*, XXIX, 21; cit. por LÖWITH, K.: *Op. cit.*, p. 15).

los tiempos de prosperidad y aprender de las desgracias de los otros, máxima tan razonable como apartada de la concepción cristiana del pecado y de la esperanza en la redención».²⁹⁸

Efectivamente, en contraste con dicha mentalidad, para los judíos y los cristianos la Historia fue al contrario primordialmente una historia de salvación, y en cuanto tal, «de interés propio para profetas, predicadores y maestros». Y –como bien supo observar Löwith en su acercamiento a este campo de la reflexión filosófica que es el ámbito absolutamente *contingente* de los acontecimientos históricos–, la existencia misma de la filosofía de la historia, entendida como «la búsqueda de su significado, es debida a la historia de la salvación», es decir, «se originó de una fe en un fin último». Por consiguiente, con el tránsito del mundo pagano al mundo cristiano la historia política deja de ser un asunto meramente pragmático para estadistas e historiadores y pasa a estar «bajo la influencia y el predicamento de este fondo teológico», relacionándose «con una voluntad divina o pseudo-divina» el destino mismo de las naciones.²⁹⁹ En ese sentido, la mentalidad cristiana supone claramente la re-antropomorfización y re-mitificación del mundo y de la vida que habían sido desmitificados por la mentalidad greco-romana al dar nacimiento a la Filosofía, y supone por tanto una recaída de éstos en manos del mito (judeo-cristiano, en este caso) que con el tiempo será monopolizado por la Teología, en el mismo acto por el que la Filosofía se verá reducida a la indigna condición de sirvienta de ésta. En efecto: A diferencia de lo que ocurría en las culturas paganas, en las cuales el hombre creía en la inevitabilidad y determinación de los acontecimientos humanos y, por tanto, en la posibilidad de predecirlos *deduciéndolos del pasado*,

para los escritores del Antiguo Testamento, únicamente Dios podría revelar, por medio de los profetas, un futuro que es independiente de todo pretérito acontecer (...). De aquí que el cumplimiento de las profecías, tal como fueron entendidas por los escritores del Antiguo y del Nuevo Testamento, es enteramente diferente de la comprobación de las predicciones concernientes a los acontecimientos histórico-naturales. Aunque el futuro pueda ser definido por la voluntad divina, se determina por una voluntad personal y no por una fatalidad, y el hombre nunca puede preverlo, a menos que sea revelado por Dios. Y ya que la final perfección del destino hebreo y cristiano consiste en un futuro escatológico, el resultado de la cual depende de la fe del hombre y no de una ley natural de la historia pragmática, el sentimiento lógico frente al futuro viene a ser de indecisión ante la imposibilidad de calcularlo teóricamente.³⁰⁰

La misión que la Teología cristiana –como ciencia del Ser Supremo– asumirá para sí será, por consiguiente, la de reducir en la medida de lo posible semejante sentimiento de indecisión del ser humano frente al porvenir histórico. Así pues –como explica Löwith–, la mentalidad mesiánica y escatológica de la tradición judeo-cristiana es la raíz que subyace a la pregunta filosófica por el significado *no contingente* de los acontecimientos históricos. Aparentemente, es la misma ausencia de significado de estos acontecimientos históricos la que origina dicha búsqueda. Sin embargo, la

²⁹⁸ *Loc.cit.*

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 11.

³⁰⁰ *Idem*, p. 16.

realidad es bien distinta, porque «solamente en razón a un horizonte preestablecido de significado definitivo –no obstante todo lo oculto que pueda estar– parece sin significado la historia». Pues bien, este horizonte es el que, en el seno mismo de esta historia, ha sido establecido por una cultura y cosmovisión bien determinada: «el pensamiento hebreo y el cristiano dieron lugar a esta colosal cuestión». Siendo así que –como bien señala Löwith– el preguntarse con interés por el significado último de la historia «acobarda el ánimo y nos conduce a un vacío que solamente pueden llenar la esperanza y la fe».³⁰¹

Por tanto, la historia requiere únicamente sentido cuando implica algún fin trascendente, más allá de los hechos dados. Ahora bien, como la historia es movimiento en el tiempo, este sentido universal histórico y a la vez no contingente tiene que adoptar la forma de una meta: «Los hechos aislados no son en sí mismos significativos; tampoco lo es una mera sucesión de ellos. Osar pronunciarse acerca del significado de los acontecimientos históricos es posible solamente cuando su *télos* se nos hace presente». De esta manera, cuando un movimiento histórico deja ver sus consecuencias nosotros establecemos una conexión necesaria entre ellos al objeto de determinar el significado de un *total* (con un determinado punto de partida y un punto final de llegada) y, a la vez, *particular* (por su carácter único e irrepetible) acontecimiento. Y, por ende, si al reflexionar acerca del curso de la historia imaginamos su principio y conjeturamos su final, estamos pensando su significación en términos de finalidad. En suma, la pretensión de que la historia tiene un fin último implica un objeto final trascendente a la facticidad de los meros acontecimientos (*éskhatos*), siendo el horizonte temporal para un objetivo final «un futuro escatológico», futuro que existe sólo para nosotros «por expectación y esperanza».³⁰² Y eso es justamente lo que convierte a toda filosofía de la historia en un discurso completamente acientífico, en tanto que ese postulado *sentido* u *objetivo* final del acontecer histórico no puede de ninguna manera comprobarse con la mera interpretación documental de los acontecimientos, es decir, con la mera observación empírica. Sin embargo, en esta fase de la historia les interesaba bien poco a los historiadores la cientificidad de su discurso, ya que de hecho –como decíamos– ni siquiera hacían *filosofía* de la historia sino *teología* de la historia, ofreciendo la del padre de la Iglesia Agustín de Hipona el modelo paradigmático para la misma.

La preocupación por la cientificidad del discurso histórico no empezará hasta los tiempos modernos, una vez desencadenada la revolución científica llevada a cabo por las ciencias físico-matemáticas de la naturaleza, con un éxito tan aplastante que las ciencias humanas no pudieron por menos que tomar como modelo. Es dicha revolución científica la que está en la base del “proyecto emancipador” ilustrado, cuya justificación histórica encontramos precisamente en la moderna

³⁰¹ *Id.*, p. 10.

³⁰² *Id.*, p. 12.

filosofía de la historia. Recordemos que el proyecto ilustrado fue el proyecto de emancipar al Hombre de la coerción que ejercía sobre él la naturaleza. La emancipación del ser humano era el ideal que, mediante el endiosamiento del Sujeto o Razón humana, la Ilustración del siglo XVIII se propuso como meta: emancipación de la ignorancia, en primer término, pero también de la escasez, de la enfermedad, del vicio y, en suma, de todos los males que históricamente habían sido percibidos como insuperables al ser debidos a la inevitable limitación y finitud de los individuos. Con ello, la *Nuova Scienza* –nacida durante el Renacimiento de los siglos XV y XVI con la revolución copernicana y desarrollada en una perfección inigualable con la revolución newtoniana– se convirtió en el instrumento privilegiado por medio del cual el ser humano había de superar todos los límites que la naturaleza le había impuesto hasta ese momento como una fatalidad, un instrumento que, a la vez que ridiculizaba la creencia o la fe en los milagros, los hacía completamente innecesarios. En síntesis: la racionalidad científica se convirtió, para los pensadores ilustrados, en el garante del progreso y de la liberación de todo el género humano. Y es en este contexto que Voltaire inventa la expresión *filosofía de la historia*, utilizándola por primera vez en un sentido moderno, como algo distinto de la concepción teológica de la historia. Sin embargo –sostiene Löwith– el esquema mesiánico y escatológico sigue siendo el mismo, y la única diferencia es que para Voltaire «el principio relevante no lo constituyen ya la bondad y la providencia divinas, sino la voluntad y la razón humanas».³⁰³ El esquema se seculariza, por tanto, pero permanece inmodificado como tal esquema acientífico de interpretación histórica. Efectivamente, aun tomada en este sentido, la filosofía de la historia depende enteramente «del concepto teológico de la historia como una historia de perfección y de salvación». Y es por ello que la filosofía de la historia moderna tampoco puede ser considerada como una *ciencia*, porque «¿cómo podría uno comprobar la creencia en la salvación basándose en datos científicos?» Como decíamos, fue la ausencia de tal base científica, y por tanto la búsqueda de la misma, lo que impulsó a los filósofos modernos a rechazar orgullosamente el tratamiento pre-científico de la historia: «Argumentando que la filosofía de la historia, desde San Agustín a Bossuet, no representa una teoría de la historia *real* en su limitación, riqueza y movilidad, sino solamente una doctrina de la historia basada en la revelación y en la fe, concluyeron que la interpretación teológica de la historia –o sea, mil cuatrocientos años de pensamiento occidental– no es más que una cuestión intrascendente». Ahora bien, es precisamente contra esta opinión tan extendida todavía hoy en día según la cual la reflexión histórica no comienza propiamente hasta los tiempos modernos (concretamente hasta el siglo XVIII) que Löwith trata de demostrar con la obra mencionada que «la filosofía de la historia se origina con la fe cristiana y judía en la perfección, y termina con la

³⁰³ *Id.*, p. 7.

secularización de su entramado escatológico». ³⁰⁴ La *filosofía* de la historia (exactamente igual que la *teología* de la historia) ofrece de esta manera una interpretación completamente mitológica del acontecer histórico (por muy secularizada que esté), siendo por tanto el *progreso social* del Hombre basado en el *progreso científico* el mito que vertebra de arriba abajo (en sustitución del Dios judeo-cristiano, con su creación original *ex-nihilo* y su paraíso celestial supra-histórico) semejante interpretación mitológica y pseudo-religiosa.

La filosofía hegeliana se entiende usualmente (y así lo hace Löwith también en su libro) como la culminación de esta moderna filosofía de la historia en tanto que secularización del esquema teológico de raíz judeo-cristiana, según la cual la mutabilidad histórica del ser humano encuentra un momento final supra-histórico en el que el *sufrimiento* acarreado por toda la movilidad del pasado queda justificado y se transmuta en un estado de *paz* universal. Para el pensamiento post-hegeliano ésta sería la expresión máxima del racionalismo o logocentrismo occidental, y por eso es un tópico muy usual cuando se intenta caracterizar de alguna manera a la filosofía contemporánea en su conjunto (que es precisamente una crítica superadora de dicho racionalismo logocéntrico) afirmar de ella que no es otra cosa sino ésta: un combate a muerte contra Hegel. En efecto –según se dice–, todos los filósofos de nuestro tiempo tienen en común su lucha feroz contra la filosofía hegeliana. Y eso es especialmente así cuando se habla de los filósofos denominados post-modernos, también conocidos como “filósofos de la *diferencia*” en clara oposición a la “filosofía de la *identidad*”, términos con los cuales se engloba a toda la tradición filosófica occidental la máxima expresión de la cual sería precisamente –como decimos– el inmenso sistema especulativo hegeliano al pretender encerrar ni más ni menos que todo el devenir histórico de la humanidad en la identidad del concepto. Los propios autores contemporáneos nos confirman dicha caracterización. Así, vemos a un Lyotard, por ejemplo, hablar de la incredulidad actual con respecto a los grandes metarrelatos «como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante y trabajador», lo cual va de la mano con «la crisis de la filosofía metafísica y de la institución universitaria que dependía de ella»; ³⁰⁵ o a un Deleuze que, en el prefacio a uno de sus libros más importantes y reconocidos, justifica la temática tratada diciendo que ésta se encuentra «en la atmósfera de nuestro tiempo», y que todos sus signos «pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico». ³⁰⁶ Del mismo modo, también Foucault habla de un anti-hegelianismo generalizado; sin embargo, él

³⁰⁴ *Id.*, p. 8.

³⁰⁵ LYOTARD, : *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 3-4.

³⁰⁶ DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 15.

añade a continuación algunas reservas que hacen dudar del carácter absoluto de un tal anti-hegelianismo post-moderno o, si más no, de su viabilidad histórica; reservas como las que podemos leer, por ejemplo, en este fragmento ya citado de su Lección inaugural para el *Collège de France*, sustituyendo ni más ni menos que al hegeliano Jean Hyppolite en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento de dicha prestigiosa institución académica, y que reza así:

Toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos hegeliano. Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera inmóvil y en otra parte.³⁰⁷

En sintonía con este comedido pensamiento foucaultiano, quisiéramos terminar el presente trabajo mostrando cómo, después de la transformación radical de la ciencia histórica llevada a cabo precisamente a partir de uno de los máximos inspiradores de esa firme “oposición” a Hegel como fue Nietzsche, después de este desencantamiento total del mundo histórico y del proceder historiográfico desarrollado especialmente por Foucault y, en general, por los tres grandes filósofos post-modernos (que era, precisamente, lo que solicitaba y reivindicaba Löwith con su trabajo sobre las implicaciones teológicas de toda filosofía de la historia), no podemos presumir de habernos liberado en ningún caso del espectro hegeliano, el cual—astutamente— siempre nos esperará en su recurso contra él al término de nuestras *críticas* narraciones históricas (*Geschichte*) así como de nuestras reflexiones sobre la Historia, es decir, sobre la ciencia histórica (*Historie*). Ello es así porque en verdad la filosofía de la historia de Hegel no fue tanto la culminación de ese modelo teológico secularizado de interpretación histórica cuanto el rompimiento con el mismo. O, dicho de otra manera: si fue la culminación de semejante modelo ilustrado de reflexión histórica, lo fue en tanto que rompimiento con él, dando lugar así a la historiografía post-moderna que tenemos hoy en día. Hegel fue, en efecto, el último filósofo de la Modernidad porque fue el filósofo que consiguió reconciliar todas las oposiciones y contradicciones del escindido y unilateral pensamiento racionalizador de la época moderna. Haciendo esto rompe con el esquema mesiánico y escatológico que postula una meta *utópica* o fin *ideal* para la historia universal que nunca llega y convierte la actividad historiográfica en la interpretación razonada del tiempo presente. La Historia deja de ser, por tanto, con Hegel “historia de salvación” y se convierte en “ontología del presente”, porque la herramienta de interpretación histórica no es ya el finito y limitado *entendimiento analítico* (como lo era tanto en la teología de la historia medieval cuanto en la filosofía de la historia moderna, al escindir ambas el mundo entre lo finito y lo infinito, lo real y lo ideal, lo temporal y lo utópico, lo

³⁰⁷ FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, Tusquets, Madrid, 2002, p. 70.

fenoménico y lo nouménico), sino la infinita *razón histórica*, es decir, la vida misma o conciencia histórica que es la fuente de donde brota la movilidad de la propia historia y, a la vez, su resultado.

Como bien observó el propio Löwith, «la visión cristiana, y la post-cristiana, de la historia se refiere a acontecimientos por venir, desnaturalizando así el significado clásico de la *historein*, que se ocupa de los acontecimientos presentes y pasados».³⁰⁸ A diferencia de lo que ocurría en el mundo pagano, «las interpretaciones judía y cristiana de la Historia consideran el pasado como una promesa para el futuro; consecuentemente, la interpretación del pasado viene a ser una profecía al revés, mostrando el pasado [y el presente] como una *preparación* llena de significado para el futuro».³⁰⁹ Pues bien, éste es precisamente el esquema (en el cual se basa –como hemos visto– la filosofía de la historia ilustrada) con el que rompe la obra filosófica e histórica de Hegel, quien (a pesar de no haber podido desprenderse de la noción de *télos* o finalidad inherente en la misma historia) ya no refiere el pasado y el presente “a acontecimientos por venir” (es decir, a un futuro utópico e ideal que se encontrará “Dios sabe dónde”³¹⁰ pero sin duda alguna no dentro del marco temporal de posible evolución histórica), sino que refiere el pasado únicamente a su propio presente, que es lo único accesible al propio historiador. De ahí la *ruptura* que este filósofo supone para la subsecuente reflexión y narración históricas, y a la cual éstas no pueden por menos que atender a riesgo de quedar relegadas por la propia historia como ingenuas y anacrónicas y, por tanto, perfectamente prescindibles. Con todo, la noción de *télos* o finalidad histórica será el blanco de las críticas anti-hegelianas y de manera absolutamente legítima, como enseguida vamos ver.

Ya dijimos en nuestra Introducción³¹¹ –y lo veremos aquí de nuevo– que este modelo hegeliano de la historia y la actividad historiográfica como *ontología* del presente venía preludiado o anticipado de alguna forma por el modelo kantiano de la Historia como *diagnóstico* del presente tal y como se expresa en los opúsculos sobre filosofía de la historia del viejo maestro de Königsberg y, concretamente, en el que éste dedica a responder la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, o ¿qué somos nosotros en tanto que miembros de eso que denominamos “Ilustración”? En cualquiera de las dos versiones, lo cierto es que esto supone todo un cambio de *episteme* que abre una nueva etapa histórica en la configuración del ser humano occidental; una nueva etapa histórica que permite a este ser humano reencontrarse consigo mismo y descubrirse a sí mismo como el creador de un mundo –la sociedad de *mercado*– dominado, normalizado y domesticado por su “lógica de dominio”, o sea, un mundo configurado por y a la medida del *capital* así como de sus instrumentos de producción, es decir, sus propios productos tecno-científicos; lo cual, lejos de engrandecerlo o

³⁰⁸ LÖWITH, K.: *Op. cit.*, p. 12.

³⁰⁹ *Idem.*, p. 13.

³¹⁰ Cfr. HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, “Prólogo”, ed. cit.

³¹¹ *Vid. supra.*, §§1.2.-1.3.

endiosarlo, le hace ver lo miserable de tanto esfuerzo histórico en tanto que él mismo ha acabado siendo subyugado y esclavizado (esto es, instrumentalizado) por la *razón instrumental* de las tecnociencias (es decir, por su propio instrumento de dominio). La emancipación del auto-esclavizamiento o auto-sujetamiento del *sujeto epistemológico* productor de las tecnociencias modernas es precisamente la razón de ser del nuevo período histórico que se abre con la muerte de Hegel y el estallido de su inmenso y especulativo sistema filosófico, sin el cual no obstante no habría sido de ninguna manera posible semejante apertura histórica y aurora epocal que, en tanto que nace por *diferencia y oposición* al carácter dominador y esclavizador del “proyecto emancipador” ilustrado basado en la racionalidad tecno-científica y defensorio de toda la época moderna, podemos provisionalmente denominar el nacimiento de nuestra “época post-moderna”.

Como venimos diciendo, es sólo en el marco de esta época actual (y después de la reivindicación *löwithiana*) donde se alcanza finalmente esta reflexión plenamente científica o desencantada sobre la historia cuya máxima expresión, junto con la deconstrucción derridiana, es sin duda alguna la historiografía arqueo-genealógica foucaultiana, la cual concibe su actividad a la vez como *ontología* histórica y como *diagnóstico* de nosotros mismos en lo que podríamos denominar una *gaya ciencia* nietzscheana del presente. Ahora quisiéramos –como decíamos– aclarar las confluencias que mantienen con Hegel esas visiones post-modernas y completamente desencantadas de nuestro pasado histórico, a pesar de su tan fuertemente marcado tono anti-hegeliano. Pues –a nuestro modo de ver– no se comprendería la reivindicación foucaultiana de Kant o incluso de Nietzsche si no es por medio de dichas confluencias hegelianas, las cuales las más de las veces pasan completamente desapercibidas. En eso es, por tanto, en lo que creemos justificado detenernos a continuación.

III.2. La imposibilidad humana de ser “ser” como posibilidad infinita de acción y de pensamiento

Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía de importancia desde hace un siglo –por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis–; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo (...). Si no renunciamos a la esperanza de una verdad, más allá de las posturas divergentes, y si, con el más fuerte sentimiento de subjetividad, conservamos el deseo de un nuevo clasicismo y de una civilización orgánica, en el orden de la cultura no hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo.
(M. Merleau-Ponty)

De todos los autores anteriores que han hecho posible el *pensamiento crítico* contemporáneo, iniciamos el Desarrollo de nuestra exposición haciendo referencia a Hegel. Y –como habíamos prometido al terminar nuestra Introducción– concluiremos nuestro trabajo haciendo referencia también a él, pues creemos que –después de nuestro recorrido por dos de esas posibilidades críticas que se abren actualmente al pensamiento como son la *deconstrucción* derridiana y la *arqueología* foucaultiana– ahora podrá comprenderse mejor lo que dijimos al comienzo de dicho recorrido.

Decíamos al comenzar nuestra exposición, en efecto, que todo el pensamiento filosófico contemporáneo es o ha querido ser un ajuste de cuentas con Hegel, bien sea para reconocer los méritos y todo lo que de valioso tiene su pensamiento (como quisieron hacer precisamente los miembros de toda la generación de fenomenólogos de la primera mitad del siglo XX), bien sea para reconocer sus errores o –más propiamente– sus limitaciones históricas, así como los peligros que acarrearán éstas si no nos hacemos cargo de ellas (tarea que llevaron a cabo, despiadadamente y sin contemplaciones, los miembros de la siguiente generación de filósofos del siglo pasado, quienes a partir de los años 60 asentaron el discurso filosófico sobre la nueva y potente base proporcionada por la llamada “ciencia de los signos” o *Semiótica*).³¹² Pues bien, si esto es así, será conveniente aprovechar esta parte final destinada a las conclusiones para esbozar o sintetizar de alguna manera ese siempre necesario e inevitable ajuste de cuentas con Hegel, una vez que ya hemos adquirido la perspectiva filosófica necesaria para poder hacerlo.

La importancia de ajustar las cuentas con Hegel se debe a que es éste el pensador que –a nuestro modo de ver– hizo posible en primera instancia el *quiebre* o la *ruptura epistemológica* de la filosofía contemporánea con respecto a toda la tradición del pasado, especialmente con la Modernidad por oposición a la cual nuestra época filosófica nace, se define y se comprende a sí misma; quiebre o ruptura que se consuma, precisamente, con la revolución semiológica propiciada por la lectura de Ferdinand de Saussure bajo la perspectiva vital nietzscheana como la que, por ejemplo, hemos visto que hacen Michel Foucault y Jaques Derrida. Pero toda esta conmoción histórica, dos de cuyas máximas expresiones son precisamente los pensamientos deconstructivo y arqueológico, no habría sido en modo alguno posible –aprovechemos para decirlo una vez más– sin el trasfondo de la filosofía especulativa hegeliana, y es por eso que no puede comprenderse la misma sin “enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo”. No son, ciertamente, las de Foucault y Derrida exponentes de esas “doctrinas ingratas” (ya hemos visto cómo los propios Foucault y Derrida reconocen que no es posible filosofar sin tener en cuenta a Hegel), pero tal vez sí tiendan a convertirse en ellas por parte de sus intérpretes o seguidores, y con el fin de evitar semejante deformación interpretativa es por lo que conviene no perder nunca de vista esa *herencia* que nos ha sido transmitida por parte del filósofo del “saber absoluto”.

Cuatro son –a nuestro juicio– los elementos que constituyen la herencia que hoy todavía está plenamente vigente de la filosofía especulativa hegeliana: 1º) *la historización de todo lo humano*, o la plena consciencia de que el sujeto humano no tiene *naturaleza* sino únicamente *historia*; 2º) la noción de que no hay nada en la historia que sea permanente, ya que *todo lo histórico es corruptible*

³¹² Vid. *supra.*, §II.2.

y debe perecer; 3º) el carácter esencialmente práctico del conocimiento humano, así como la conciencia de que la utilidad práctica es la que determina la vigencia o caducidad de todos los conocimientos teóricos o especulativos, produciéndose rupturas en la historia con el cambio de dichos conocimientos epistémicos y el tránsito de las sucesivas figuras de la conciencia histórica; y 4º) la negatividad de la subjetividad infinita e histórica, que es la que hace que la historia no pueda detenerse nunca, al no querer ni poder esta subjetividad cosificarse con la afirmación de ninguna presunta verdad sobre sí misma que la convierta en *identidad*.

Es sabido que la filosofía de Hegel se puede interpretar bien desde la derecha, poniendo énfasis en el carácter sistemático de dicha filosofía, o bien desde la izquierda, poniendo énfasis en el carácter dialéctico de la misma. Los intérpretes del ala derecha suelen caracterizarse por su carácter conservador y por resumir la filosofía hegeliana en la tesis anti-dialéctica del “fin de la historia”. Francis Fukuyama sería, sin duda, el más célebre y nefasto de esos intérpretes conservadores, al sostener a finales del siglo pasado (aprovechando oportunamente la caída del bloque soviético comunista) que el sistema capitalista constituye de hecho ese anhelado fin de la historia que ya nos había anunciado Hegel con su sistema filosófico.³¹³ Siendo Fukuyama un intelectual al servicio del gobierno de los Estados Unidos, le vino como anillo al dedo la interpretación kojéviana de la *Fenomenología del espíritu*. Como vimos al iniciar nuestra exposición, en efecto,

Kojève nos dio una *versión antropológica* del “idealismo absoluto” y el “panlogismo” de Hegel. La escena final de esta versión humanista de la dialéctica hegeliana también proporciona el principio de la misma. (...) Ahora bien, el “final de la historia” no es sino la traducción a un lenguaje narrativo y figurado de lo que, en el lenguaje filosófico, recibe el nombre de saber absoluto. El saber absoluto es la ciencia de la *identidad* del sujeto y del objeto (o del pensamiento y del ser). Esta tesis metafísica, innegablemente oscura e indiscutiblemente “idealista”, de repente ofrece un sentido fácil y de aspecto “realista”, cuando no “materialista”. La identidad del sujeto y del objeto quiere decir, en esta narración, que el hombre (sujeto) no encuentra nada fuera de él (en el objeto) que sea obstáculo a la realización de sus proyectos. En otros términos, la naturaleza está dominada y la sociedad pacificada: al vivir en el mundo como en un jardín florido y encontrar en sus semejantes otros tantos amigos, el hombre se retira, abandona el trabajo histórico y se convierte en sabio epicúreo, consagrándose a “todo lo que hace al hombre feliz” (el juego, el amor, el arte, etc.). El final de la historia es el final de la adversidad, término por el que se puede traducir la *Gegenstandlichkeit* hegeliana. La proposición de una identidad de sujeto y objeto, que hasta ahora era “ideológica” (engañososa), se vuelve verdadera.³¹⁴

Y, sin duda alguna, en la época del consumismo y la abundancia del último tercio del siglo pasado las sociedades contemporáneas del mundo occidental (las sociedades del *american way of life*) se convirtieron en sociedades compuestas de “últimos hombres”, es decir, de miembros de aquella especie decadente de hombre que Nietzsche describió tan bien en su *Zaratustra* y en general en toda su obra, aunque lo hiciera polarizando toda la atención por el lado de la religión (el cristianismo) sin darse cuenta de la importancia que tenía en igual medida la economía (el

³¹³ Cfr., FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

³¹⁴ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, pp. 48-49.

capitalismo) para la consecución de ese estado terminal del género humano, como Marx se encargó de constatar y desvelar simultáneamente con él; pero si aquél lo denunciaba con el fin de provocar el surgimiento del “superhombre” y éste con el fin de posibilitar y desencadenar la llegada del “hombre comunista”, hoy en día (cada vez menos, afortunadamente, dada la progresiva conciencia del imparable e inevitable colapso de nuestro modelo civilizatorio) autores como el ya mencionado Fukuyama –u otros que perversamente identifican “post-moderno” con “pensamiento débil”–³¹⁵ renuncian a cualquier clase de hombre superior y se contentan con el tipo de hombre ya existente, proclamándolo como el hombre del “fin de la historia”, o seáse, el hombre al fin realizado en el “reino de la libertad”. «¡Danos ese último hombre, oh Zaratustra, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!».³¹⁶ Así responden a los auténticos filósofos los intelectuales del mundo contemporáneo cual muchedumbre en el mercado dominada por el *pensamiento único* de la globalización neoliberal, pensamiento que proclama lo existente como la única realidad posible y, por tanto, no sólo como aquello que *es*, sino también y simultáneamente como aquello que *debe ser*. Y es que el último hombre es el hombre sin pecho (sin orgullo, sin valor, sin *thymos*) que dice *sí* a todo sin rechistar, el hombre que ha perdido, pues, la capacidad de lucha y de resistencia contra la realidad que le es dada, que ha perdido en suma la capacidad de *negación*, que era justamente el elemento más intrínseca y propiamente humano y aquello que le hacía avanzar en sociedad y le garantizaba, por tanto, en cualquier época dada su liberación de todas las constricciones sociales que le habían sido impuestas a lo largo del decurso histórico.³¹⁷ *Libertad* en el hombre es, en efecto, libertad para rechazar toda realidad positiva, libertad para decir *no*. Y cabe decir que Foucault o Derrida no fueron precisamente miembros de esos intelectuales “sin orgullo, sin valor, sin *thymos*” incapaces de luchar contra la realidad establecida. Al contrario, frente al discurso *estructuralista*, en el cual «el individuo es representado como si estuviera completamente sumergido en una especie de todo, y el movimiento histórico del todo es visto como gobernado por fuerzas subpersonales o suprapersonales más allá del alcance de la razón», y en donde «la idea de influir racionalmente en la forma de la vida social llega a aparecer como ingenua, *dépassé* y, resumiendo, desesperadamente moderna»,³¹⁸ frente a eso que es propio del discurso estructuralista consistente en colocar al sujeto humano en una situación de absoluta impotencia (y que curiosamente McCarthy atribuye a los que él llama “los enemigos de la razón ilustrada”, sin hacer ningún tipo de distinción entre esos presuntos enemigos y, por tanto, colocando a autores como Rorty o Heidegger en el mismo cajón que Foucault o Derrida, cuando fue justamente el

³¹⁵ Cfr., por ejemplo, VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000.

³¹⁶ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, Prólogo, § 5.

³¹⁷ Recuérdese lo que dijimos al respecto anteriormente, *supra.*, §II.9., notas 221 y 224.

³¹⁸ MCCARTHY, TH.: *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 15.

movimiento post-estructuralista el que le reprochó esto a dicha forma de discurso científicista, empezando por hacerle notar la equivocación de su punto de partida, a saber, la interpretación estática de la lingüística “estructural” saussureana centrada en el sistema de la *lengua* olvidando el elemento dinamizante del mismo que constituye el *habla*), autores como Foucault o Derrida quisieron superar esa visión de los hombres como «imbéciles culturales»³¹⁹ sometidos a y controlados sin remedio por unas reglas sistémicas omniabarcantes y opresoras, ofreciendo precisamente a esos hombres armas para la *crítica* y el *combate* desde dentro contra el sistema vigente y garantizando de esta manera la *libertad* del individuo y la capacidad de éste de intervenir práctica y responsablemente en la *transformación* de la sociedad. Lo mismo podemos decir, por cierto, de un fenomenólogo como Merleau-Ponty –quien supo incorporar también la lingüística de Saussure en el seno mismo de la fenomenología– al establecer unos años antes la distinción entre un lenguaje “hablante” u “operante” frente a un lenguaje “hablado”, “operado” o “instituido”, contraposición con la cual quiso mostrar precisamente la posibilidad siempre permanente de alterar el lenguaje ideológicamente establecido en un momento dado y alentar con ello la inagotable creatividad del pensamiento humano. En cuanto a Hegel, lejos de representar su pensamiento la reconciliación burguesa con su propio presente, no deberíamos olvidar jamás el elemento revolucionario inscrito en el propio sistema dialéctico de su filosofía. «Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional», decía en efecto éste en el “Prefacio” de su *Filosofía del Derecho*.³²⁰ Sin embargo, lejos de representar esto la canonización y aceptación resignada de todas las injusticias existentes en un momento dado, es más bien la condición de posibilidad para poder luchar contra ellas, ya que –como bien nos lo advertía Friedrich Engels– «para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir; en su doctrina, el atributo de la *realidad* sólo corresponde a lo que, además de existir, es *necesario*».³²¹ Eso significa que cuando una realidad establecida ha perdido su razón de ser, ha perdido su necesidad, entonces ha dejado también de ser racional y es necesario que perezca para transformarse en otra realidad distinta. En términos nietzscheanos diremos que cuando los valores se cosifican (se convierten en metáforas muertas)³²² se hace necesario una *transvaloración* radical de la existencia que le dé un nuevo impulso y lleve a la vida a superarse a sí misma.

Pues bien, de acuerdo con esto, sostenemos aquí –contra todos los *décadents* y demás espíritus seniles proclamadores del “fin de la historia”– que la filosofía de Hegel no conlleva en ningún caso la detención de la vida histórica, sino justamente lo contrario, ya que el *saber absoluto* hegeliano no

³¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

³²⁰ HEGEL, G.W.F.: *Filosofía del Derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 74.

³²¹ ENGELS, F.: *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, DeBarris, Barcelona, p. 13.

³²² *Cfr.*, el ya citado texto de NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., p. 25.

es en verdad otra cosa que la *opacidad absoluta* de un sujeto que se define por nada más y nada menos que la *negatividad absoluta* y, por lo tanto, por la imposibilidad de ser “ser”. Pues –como se pregunta Lukács– «¿el sujeto-objeto idéntico es algo más que una construcción puramente metafísica?». Es decir, a través de «un autoconocimiento tan perfecto, ¿puede efectivamente realizarse un sujeto-objeto idéntico? Es suficiente formular con precisión esta pregunta –dice el filósofo húngaro– para ver que la respuesta ha de ser negativa». En efecto:

El contenido del conocimiento puede retroferirse al sujeto cognoscitivo, pero no por eso el acto de conocimiento pierde su carácter enajenado. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel rechazó justamente la realización místico-irracionalista del sujeto-objeto idéntico, la “intuición intelectual” de Schelling, y planteó la instancia de una solución filosóficamente racional del problema. Su sano sentido de la realidad hizo que su instancia no pasara de ser una instancia; es cierto que su construcción general del mundo culmina en la perspectiva de su realización, pero nunca muestra de modo concreto, en su sistema, de qué manera pueda satisfacerse esta instancia.³²³

En cuanto a la versión marxista del tema, afirma Lukács:

El proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia de la humanidad no es, pues, una realización materialista capaz de superar las construcciones intelectuales idealistas; se trata más bien de un hegelianismo más hegeliano que Hegel, de una construcción que se propone objetivamente superar a su propio maestro en la audacia con que eleva su pensamiento por encima de cualquier realidad.³²⁴

Ésta y no otra es, en definitiva, la gran aportación de Hegel: el saberse, en tanto *sujeto*, por encima de cualquier “realidad”. El saber que cualquier realidad objetiva no es más que una *objetivación* subjetiva que lleva a cabo uno mismo en su proceso *práxico-vital* de autoproducción (en términos marxistas, resultado del *trabajo* humano), y que –como sujeto *viviente* (o sujeto *trabajador*) que es– debe dejar atrás una vez que dicha objetivación deje de estar al servicio de su vida. Esta objetivación de toda realidad cuando es tomada al margen de la vida, o cuando revierte incluso en contra de la vida misma que la *puso* allí, es lo que Hegel denominaba enajenación o alienación (*Entäußerung*) de la subjetividad. El “saber absoluto” sería ciertamente la *superación* de dicha *enajenación* o *alienación* subjetiva, pero ello no significa para nada un retorno completo y perfecto hacia sí mismo, sino simplemente la conciencia de que no existe realidad objetiva alguna al margen de la *subjetividad*.

En la medida en que supera la enajenación, el sujeto-objeto idéntico debe superar al propio tiempo la objetividad. Pero puesto que el objeto, la cosa, existe para Hegel sólo como alienación de la autoconciencia, su reasunción en el sujeto representa el fin de la realidad objetiva y, por ende, de la realidad en general.³²⁵

De modo que el sujeto hegeliano no es ninguna otra cosa –como decíamos– más que la *negación* de toda realidad objetiva, es decir, de la realidad en general. Él mismo no tiene esencia alguna ni,

³²³ LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*, ed.cit., “Prefacio de autocrítica”, p. 22.

³²⁴ *Ibidem*, pp. 19-20.

³²⁵ *Ibid.*, p. 20.

por tanto, propiamente realidad. Porque el sujeto humano, efectivamente, es *un ser que es un no-ser* o, dicho de otra manera, un ser traspasado por una *diferencia originaria* que hace completamente imposible poder capturarlo por medio de la lógica de la identidad logocéntrica. En este sentido, tenemos que reconocer que no vemos mucha diferencia entre la *différance* derridiana y la *negatividad* hegeliana, salvo por el hecho de que aquella no hace sino liberar a ésta de la carga de formalismo que dentro del sistema de Hegel todavía llevaba consigo y por la que no consiguió liberarse completamente de la cosificadora *lógica de la identidad* científicista propia de toda nuestra metafísica tradición racionalista occidental, pero especialmente propia de la muy científica y poco histórica Modernidad, época en la cual dicho racionalismo logo-fono-céntrico fundador de toda nuestra tradición metafísica deja de estar al servicio de la *vida* –que pasa a ser objetivada, cosificada, normalizada o disciplinada– para ponerse únicamente al servicio del *capital*.

La ideología de la Modernidad, en efecto, se define por su carácter progresista y, debido a ello, es profundamente a-histórica. La mentalidad moderna concibe la historia como un progreso lineal y gradual, y por este motivo las ciencias basadas en la razón geométrica o razón físico-matemática son u-crónicas o a-históricas, creyendo ingenuamente que su saber presente es superior a todo saber del pasado, rechazándolo y afirmando la futilidad de conocer ese saber de los tiempos pasados. El movimiento del idealismo alemán (cuya culminación es la filosofía dialéctica hegeliana) no tuvo, por su parte, la más mínima intención de hacer *metafísica*, a pesar de las apariencias; lo que sus miembros hicieron, y cabe decir que con bastante sensatez, fue una *física de la conciencia*, por medio de la cual descubrieron finalmente las *rupturas* que se produce entre las distintas figuras de la conciencia. Lo que Hegel descubre y con lo que él consigue cambiar todo el panorama del pensamiento contemporáneo es, en definitiva, la noción misma de la *historia*, pues a partir de él pasamos a tener una noción post-moderna de la misma: la historia ya no es después de Hegel un *progreso lineal y aditivo* (esto es, acumulativo) de conocimientos, sino que es un *proceso rupturista* de transformación social. Lo que Hegel enseña es que hay que cambiar de temática (de *juego*, de *paradigma*, de *episteme*, de *dispositivo*) para pasar de una figura de la conciencia a otra, y esto es lo que posteriormente recogerá Popper de Hegel con su concepto de *falsación*,³²⁶ siendo “periodizar” el concepto que corresponde en la ciencia histórica al concepto “falsar” de las ciencias naturales. Sin embargo, el error de Hegel fue el de no darse cuenta de que la necesidad no tiene nada que ver con la formalidad, y toma la necesidad por la mismísima realidad. Hegel, en efecto, todavía se tomaba los conceptos en serio: le faltó la conciencia o la visión del proceso histórico sobre una base semiótica, y ve realidades lógicas donde no las hay. Un concepto para la Semiótica es –como todo signo– algo que sirve para mentir, porque es «alguna cosa que está en lugar de otra cosa» con la que

³²⁶ Cfr., POPPER, K. R.: *Lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980.

no tiene nada que ver.³²⁷ Por eso es que ha sido necesaria toda la reflexión post-estructuralista entorno a la lingüística estructural saussureana para que la herencia hegeliana diera finalmente lugar a la *epistemología semiótica* y a la *realidad virtual* contemporánea: como hemos visto anteriormente,³²⁸ después de la arqueología y deconstrucción post-estructuralista del logo-fonocentrismo occidental toda “realidad” en sentido ontológico se ha desvelado definitivamente como una *ficción* lingüística creada en un momento dado de la aventura histórica del ser humano y falsada en nuestro momento histórico actual, dentro del cual no hay otra cosa más allá de nuestros propios signos lingüísticos o, por lo menos, no hay otra cosa que nosotros los humanos podamos conocer.³²⁹

Ese proceso rupturista humano de cambio histórico no es, sin embargo, un proceso pacífico y meramente teórico (como el que supuso Popper para describir el proceso de mutación teórica en las ciencias y ya Kuhn le criticó), sino que –como lo muestran de forma muy detallada y meticulosa los estudios histórico-filosóficos de Michel Foucault– es un proceso sumamente irracional y violento basado en permanentes luchas sangrientas. Esto es lo que ya Hegel y después Marx habían puesto al descubierto también con sus respectivos estudios histórico-filosóficos, siendo esa concepción conflictiva de toda realidad humana lo que Foucault hereda precisamente de ellos y jamás deja de compartir con su visión dialéctica de la historia. Como bien lo muestra Sergio Pérez Cortés en su reciente estudio sobre estos tres filósofos-historiadores titulado *La razón en la historia* (que no es lo mismo que la razón *de* la historia), tanto para Hegel como para Marx y Foucault la *razón* no es «una facultad mental alojada en la cabeza de un individuo, sino un producto de la acción colectiva que se despliega cotidianamente en la confrontación que los seres humanos entablan entre sí y con el medio natural que los rodea y los resiste». Es decir, que para estos tres pensadores la racionalidad humana es el resultado del «vínculo intrincado de transformaciones mutuas, de imbricaciones comunes, de resistencias y luchas recíprocas» que se da entre el pensamiento y el mundo, por una parte, y entre los sujetos humanos, por otra. Lo cual es tanto como decir que «la razón posee una verdadera historia»³³⁰ que no es racional, precisamente, sino –como acabamos de decir– sumamente irracional y violenta. Esto es también lo que quiso poner al descubierto Kojève con su interpretación antropológica de la filosofía especulativa hegeliana, la cual, «lejos de poner el acento en el aspecto razonable y pacificador del pensamiento hegeliano, insiste con satisfacción en los momentos paradójicos, excesivos, violentos y sobre todo sangrientos». Su comentario de la *Fenomenología del espíritu* se presenta, de este modo, «como un relato de la historia universal en el que son las luchas sangrientas –y no “la razón”– las que hacen avanzar las cosas hacia la conclusión feliz». Por

³²⁷ ECO, U.: *Op. cit.*, p. 40.

³²⁸ *Vid. supra.* el §II.9. del Desarrollo de nuestra exposición.

³²⁹ *Cfr.* ECO, U.: *Op. cit.*, §§2.5.1-2.5.3, pp. 105-116, sobre lo que el semiólogo italiano denomina la “falacia referencial”, así como la “falacia extensional” a ella ligada.

³³⁰ PÉREZ CORTÉS, S.: *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault*, UAM, México, 2013, p. 12.

ejemplo, no pierde ocasión Kojève de mencionar «los cañonazos que Hegel debió oír mientras acababa su manuscrito en Jena». Todo ello explica –a juicio de Descombes– que encontremos entre los asistentes más fieles de sus clases a «aquellos que proporcionarán lo esencial de sus armas al “antihegelianismo generalizado” que Deleuze observa a su alrededor en 1968, entre otros Bataille, sobre el que la influencia de Kojève será decisiva, y Klossowski». Y es que –en la versión que ofrece Kojève– el pensamiento hegeliano presenta, en efecto, algunos caracteres que podían seducir a un nietzscheano: «tiene algo de aventurado y arriesgado»; «pone en peligro hasta la persona del pensador, su *identidad*»; «se sitúa más allá de la medida normalmente aceptada del bien y del mal».

Con certeza, lo que retenía la atención del público de Kojève era el talento que tenía este último para comprometer la filosofía –en el sentido en que se habla de “compañías comprometedoras”– imponiéndole atravesar sectores de la existencia que no visitaba de buen grado hasta entonces: el cinismo político, la virtud de las masacres y las violencias, y de forma general, *el origen irrazonable de lo razonable*. Estos aspectos de la obra hegeliana, que se habían considerado durante mucho tiempo como la parte vergonzosa de su filosofía, ahora le proporcionan todo su valor, gracias a la magia del arte de contar que poseía Kojève. La realidad es la lucha a muerte entre los hombres por asuntos irrisorios –ponemos nuestra vida en juego para defender una bandera, para reparar una injuria, etcétera–, toda filosofía que ignora este hecho fundamental es un engaño idealista. Esa es, expresada de una forma brutal, la enseñanza de Kojève.³³¹

En este empeño por buscar el origen *histórico* o *irrazonable* de lo razonable es, por tanto, donde vemos claramente que a la tríada de pensadores que centra el estudio de Pérez Cortés podría perfectamente habersele sumado un cuarto pensador, que no sería otro sino Friedrich Nietzsche. O también haber escogido una tríada distinta, como la compuesta por Hegel, Marx y Nietzsche; tríada ésta que, de hecho, hace ahora justo cuatro décadas ya ocupó la atención de otro estudio de Henri Lefebvre según el cual no se trata de tres pensadores que se excluyan mutuamente sino, al contrario, de pensadores complementarios: por medio de sus filosofías comprendemos «una determinación triple del mundo moderno, que implica conflictos múltiples y quizá inacabables en el seno de la “realidad” denominada humana».³³² Estos tres grandes filósofos comparten, en suma, desde distintas perspectivas, el carácter histórico de la razón, es decir, la consideración de que la razón no es algo así como «un ideal inalcanzable y siempre pospuesto», sino aquello que ya está activo *de facto* en las formas de «apropiación-transformación del mundo natural» y de «inclusión-exclusión visibles en las relaciones sociales entre individuos»;³³³ formas que se van desarrollando a lo largo y ancho de este proceso histórico y que vemos encarnadas de distintas maneras en cada época del pasado, siendo la nuestra la última fase de dicho desarrollo. Ahora bien, que sea la última fase a día de hoy no significa que sea la definitiva; eso dependerá en buena medida de nuestra *fortaleza* de espíritu, de nuestro *anhelo* de libertad y de la implacabilidad de la *crítica* que seamos capaces de

³³¹ DESCOMBES, V.: *Op.cit.*, p. 32.

³³² LEFEBVRE, H.: *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Siglo XXI, México, 1976, p. 4.

³³³ PÉREZ CORTÉS, S.: *Op.cit.*, p. 13.

operar en contra de ella. En cualquier caso, comprender críticamente el presente, rechazarlo mostrando sus inercias, sus limitaciones, sus dogmatismos, sus violencias, sus bajezas, etc., es –para Hegel, Marx y Nietzsche– la tarea propia de la Filosofía; siendo esta actividad crítica y subversiva contra la propia constitución racional de nuestro mundo, no un ataque a la razón, sino un componente indispensable de esta misma racionalidad que lo ha construido. Hasta tal punto es indispensable que cuando la racionalidad deja de criticarse a sí misma es, justamente, cuando ésta deja de ser racional y se convierte en esa especie de *enfermedad* vital que caracteriza a todos los momentos de *cosificación* o *decadencia* humana como el que actualmente estamos padeciendo.

Irracional y violentamente, transmutamos históricamente de esta manera por *negaciones*, no por *adiciones*; metamorfoseamos por *falsaciones*, no por *verificaciones*. Transformamos el mundo, en definitiva, y nos transformamos a nosotros mismos rupturísticamente, *transvaloradoramente*. Y eso es precisamente lo que quiso poner de manifiesto también un filósofo e historiador como Michel Foucault, de formación académica hegeliana y miembro integrante del partido comunista francés que, a pesar de haber abandonado la militancia y de haberse convertido en nietzscheano, nunca dejó de reconocer su deuda con la filosofía marxista. Filósofo-historiador francés que, con su método arqueológico-genealógico, revolucionó la ciencia de la Historia. Un método, en efecto, de abordar el devenir histórico del sujeto humano que –siguiendo la estela especulativa hegeliana– se interesa más por las *rupturas* epistemológicas que por las continuidades, así como –siguiendo la estela materialista marxiana– se ocupa más de las *relaciones de poder* cristalizadas en las normas morales, los códigos legales, las instituciones correspondientes y las prácticas sujetas a ellas en cada época histórica que de las bellas y adornadas argumentaciones que aparentemente las justifican; un método de historiografiar el pasado humano, en fin, que –siguiendo la estela de la genealogía nietzscheana– prescinde tanto de orígenes esenciales como de fines o metas determinadas desde un punto de vista supra-histórico, centrándose más en los *azares* que en las necesidades, en las *problematizaciones* más que en las aseveraciones. Un modo, pues, de concebir la actividad historiográfica que, lejos de pretender ser el recuerdo y el reflejo fiel y objetivo de la historia humana con el que se quiere justificar y santificar el presente en el que nos encontramos (como si todo el pasado anterior no hubiese tenido otra razón de existir que la de dar a luz nuestro actual momento histórico), hace de la historia un uso que la libera del modelo a la vez metafísico y antropológico de la memoria. Pues, en efecto, subyugar la historia bajo la categoría de la *memoria* equivale a subyugar la vida a los propios recuerdos, esto es, a la propia identidad. Ahora bien, la vida no es otra cosa que devenir y cambio, o sea, transformación constante, y cuando uno es esclavo de su propio pasado, cuando se encuentra absolutamente encadenado a sus propios recuerdos, entonces le es radicalmente imposible de continuar “caminando, haciendo camino al andar”. Tanto

a nivel individual como colectivo, para ser un “caminante sin camino”³³⁴ hay que *ser capaz* de (hay que *atreverse* a) renovar la propia identidad, y sustituirla incluso por otra distinta que tenga mayor significación o sea de más valor que la identidad con la cual un individuo o un grupo humano se ha comprendido a sí mismo hasta el presente. La Historia –para Foucault– tiene que estar al servicio de la vida y, por consiguiente, es necesario adaptarla a las necesidades de la vida y convertirla en una *contra-memoria*, o sea, en una *práctica rebelde* contra la identidad de la propia época, en una *práctica intempestiva* que actúe «contra el tiempo, y a partir de ahí incluso sobre el propio tiempo, a favor (así lo espero) de un tiempo futuro».³³⁵ En nuestro caso diremos, simplemente, a favor de la *posibilidad* misma de algún futuro, si no mejor, sí por lo menos distinto. Poner la *negación* de lo dado al servicio de la *afirmación* de la vida, ésta es en definitiva la característica distintiva de la práctica arqueo-genealógica, es decir, de esta nueva forma de hacer y entender la Historia que (desde una perspectiva nietzscheana, pero sin renunciar a la herencia hegeliana y marxiana) nos propone Foucault. Una *perspectiva* y una *herencia* que a nosotros –como decimos– no nos parecen muy alejadas, y esperamos haberlo mostrado suficientemente en las páginas precedentes. Será necesario, con todo, recordar en este momento la autodescripción nietzscheana reproducida al comienzo de nuestro trabajo,³³⁶ así como –una vez más– lo que dijimos durante el Desarrollo de nuestra exposición en relación a los dos tipos distintos de escepticismo.³³⁷ Tanto Hegel como Marx y Nietzsche son filósofos radicalmente escépticos, sin duda; pero no es el suyo ni mucho menos un escepticismo vacío o nihilista que ponga la *negación* al servicio de la mera negación, sino que, justo al contrario, todos ellos ponen o quieren poner la negación (dialécticamente unos, genealógicamente el otro) al servicio de la *afirmación* de la vida. Y Foucault se pone de su lado asumiendo radicalmente dicho escepticismo vitalista y rechazando completamente la acusación de irracionalismo que se le aplica. No hay en él, ciertamente, «el menor propósito de elaborar un modelo de cómo los hombres deberían vivir (pero no viven) o de cómo deberían razonar (pero no lo hacen)».³³⁸ Pero eso no lo convierte en irracionalista. La Filosofía no es para él «una suerte de “árbitro de la razón” cuyo fin es establecer, por sus propias fuerzas, un proyecto de vida mejor o más perfecto, que los seres humanos deben admitir como verdadero».³³⁹ A él le aburre la falsa polémica entre racionalismo e irracionalismo porque presupone un modelo ideal de racionalidad cuya aceptación equivaldría a dejarse atrapar por el dogmatismo, es decir, por eso que Nietzsche denominaba el “pecado original” de los filósofos, a saber: la falta de *sentido histórico*.³⁴⁰

³³⁴ Cfr., MACHADO, A.: *Campos de Castilla*, “Proverbios y cantares”, XXIX, Cátedra, Madrid, 2006.

³³⁵ NIETZSCHE, F.: *Shopenhauer como educador*; cit. en DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 152.

³³⁶ *Vid. supra.*, §I.2., nota 20.

³³⁷ *Vid. supra.*, §II.9., nota 224.

³³⁸ PÉREZ CORTÉS, S.: *Op.cit.*, p. 14.

³³⁹ *Loc. cit.*

³⁴⁰ Cfr. NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 1998, §2, p. 42.

Deconstruir nuestra beneficiosa y a la vez funesta *lógica de la identidad* (el *pharmakon* del sujeto humano occidental), así como la metafísica *filosofía de la historia* de nuestra tradición racionalista logofonocéntrica resultante de ella, criticándola como la mitología propia del etnocentrismo de Occidente, no equivale por tanto a caer en el irracionalismo ni a negar que haya historia, ni tampoco –cabe añadir– equivale a negar la posibilidad de historiografiar científicamente el pasado por medio de la Historia. «Nadie pretende “rechazar la historia”», sino simplemente llegar a tener «una concepción desencantada de ésta», tras lo que muchos denominan injustamente «el crepúsculo del ídolo hegeliano».³⁴¹ Ya lo hemos dicho: después de Hegel sabemos que actuar racionalmente no significa actuar conforme a un conjunto de reglas universales fijadas previamente a su puesta en operación, porque la razón no es nada más ni nada menos que la autoproducción realizada por los sujetos humanos, razón por la cual «no tiene, ni requiere, otra justificación que la que proviene de su propio itinerario».³⁴² Pues –como dijo Wittgenstein– carece por completo de sentido ponerse a discutir cada escalón de una escalera una vez que se ha subido por ella; los escalones quedan justificados en la medida que nos han servido para subir y llegar al punto donde nos encontramos ahora, pero llegados a este punto lo mejor que podemos hacer es «arrojar la escalera».³⁴³ No para quedarnos inmóviles creyendo que éste es el único lugar o el mejor al que podíamos ir (contemplando con autocomplacencia todo nuestro largo recorrido hasta aquí), sino –como diría una vez más el propio Wittgenstein, esta vez en contra de sí mismo– para construir una escalera distinta que nos permita llegar a otro lado. De esta forma, después de Hegel (descontando la concepción excesivamente logicista y determinista que encontramos en su obra) la historia humana se convierte, en efecto, en el lugar donde debe decidirse todo lo que ofrece un sentido:

Sólo hay verdad en la historia. En consecuencia no hay verdades eternas, ya que el mundo no cesa de modificarse en el curso de la historia, pero hay errores que tienen provisionalmente apariencia de verdad, y hay errores que dialécticamente se transforman en verdades. Por ejemplo: el amo de la ciudad antigua que afirma: “En toda ciudad hay amos y esclavos”, parece decir una verdad, ya que su enunciado se verifica siempre en el mundo antiguo, y sin embargo será “refutado” por la historia humana en cuyo curso se liberan los esclavos. En cambio, un esclavo que dijese en la ciudad antigua: “Soy un hombre libre” –esclavo que sería estoico– parecería emitir un juicio falso, mientras que su error se convierte en verdad gracias a la historia. Es la *acción* la que decide acerca de lo verdadero y de lo falso. Por eso la *dialéctica* –es decir, en el sentido clásico, el trastocamiento de lo verdadero en lo falso y de lo falso en lo verdadero– en lo sucesivo se considera como el rasgo más característico de un pensamiento de la historia o de la acción.³⁴⁴

La *acción* y no el *ser* es lo que proporciona la regla de la verdad. Y en este punto Hegel no dejó de ser un fiel fichteano, pues ya Fichte había dejado claro el carácter práctico de todos nuestros conocimientos al afirmar que «de cada necesidad de acción emana la conciencia del mundo real,

³⁴¹ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, pp. 147-148.

³⁴² PÉREZ CORTÉS, S.: *Op. cit.*, p. 13.

³⁴³ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., §6.54, p. 132.

³⁴⁴ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, pp. 49-50.

pero no a la inversa». O, lo que es lo mismo: «Nosotros no obramos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción». Lo cual es tanto como decir que «la raíz práctica es la raíz de toda razón».³⁴⁵ Este activismo, por otro lado, se distingue de un simple historicismo en la medida que el relativismo historicista se contenta con desplazar simplemente las verdades a la historia, aboliendo con ello cualquier criterio de certeza. Ahora bien, para Hegel «sí hay un criterio: es verdad lo que tiene éxito, es falso lo que fracasa».³⁴⁶ Foucault, por su parte, «pretende colocarse en el límite de lo que podemos considerar como *nuestra* historia»,³⁴⁷ buscando la *locura* o la *sinrazón* implícitas en todas las formas de pensar y actuar humanas, buscando las escisiones y exclusiones a partir de las cuales se ha ido constituyendo a lo largo de los siglos nuestra identidad occidental. «La locura cerca la historia por todos lados: está presente antes de la historia, y aun *después* de la historia.»³⁴⁸ Lo vemos hoy, precisamente, en el supuesto fin de la historia que constituye nuestro tiempo: «El hombre que debería ser dichoso no lo es y lo manifiesta. El que debería haber llegado a la sabiduría suprema sufre la experiencia de su extravío».³⁴⁹

Como creen los hegelianos, el final de la historia es el triunfo del sentido: reconciliación final en algunas versiones, o solamente reconciliación con lo real por el pensador, pero de todas maneras, síntesis superior, aniquilamiento de lo negativo con una victoriosa negación de la negación, presencia de la verdad y verdad de la presencia. Pero es, asimismo, el colmo del sinsentido: no hay nada que hacer (toda acción es irrisoria), y nada que decir (toda palabra es insignificante). Al final de la historia, la especie humana ingresa en una desocupación sin remedio, en un error indefinido. En esto consistiría la lección de Nietzsche: este pensador, al anunciar la “muerte de Dios”, y “el vagabundeo del último hombre”, recoge la gran utopía moderna de un “final de la historia”.

La recoge pero para burlarse de ella y convertirla en una distopía, que otros se encargarán de pensar a su vez. Al decir de Kojève, el final de la historia equivale a la muerte del hombre. Blanchot describe en todos sus libros «esta vida después de la muerte que es la suerte del hombre en la post-historia», y cuyo testimonio privilegiado –según él– es la literatura moderna llamada “del absurdo”. Por su parte, Georges Bataille dice que «tras el final de la historia, la negatividad humana no desaparece; sencillamente se queda “sin empleo”». Y esa insatisfacción de la que hablan tanto Blanchot como Bataille no se debe a que el hombre post-histórico no ha comprendido todavía el “privilegio” que supone vivir en un mundo que ya no requiere una etapa ulterior de la historia porque todas las necesidades han quedado en él cubiertas, sino que se trata más bien «de una insatisfacción que se deriva de esta misma necesidad de tener que considerarse satisfecho». Y tampoco se debe la “satisfactoria insatisfacción” del “último hombre” a que la obra histórica aún no esté completamente acabada (como podría decir un marxista), «pues en absoluto protesta contra esta

³⁴⁵ FICHTE, J. G. : *El destino del hombre*, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1913, p. 149.

³⁴⁶ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, p. 50.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 148.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 149.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 150.

demora, contra este receso, sino que se anticipa a los sentimientos de la humanidad después de la última de las revoluciones históricas», es decir, se anticipa a la experiencia del hombre sin deseo: la insatisfacción del que está satisfecho “en todo”.³⁵⁰

El estadio de máxima *ilustración* de la humanidad, el nuestro, constituye en definitiva el estadio de máxima *barbarie*, ya que el hombre en este estadio de máxima ilustración no solamente no es más sabio o ilustrado que antes, sino que está más confuso que nunca por el exceso de información y está más enajenado. Por eso el *final de la historia* equivale a la *muerte del hombre* propiamente dicho, es decir, no ya la muerte de la idea “hombre” sino del hombre concreto de carne y huesos que hemos dicho en varias ocasiones que es el *sujeto* de todo filosofar.³⁵¹ Dicho en otras palabras: el fin de la historia equivale a la *décadence* vital de nuestros días o al triunfo del “último hombre”, que es el hombre actual satisfecho con todo que es ya incapaz de *negar* su mísera realidad. Y lejos de querer ser cómplice de semejante atrocidad, la arqueología o genealogía foucaultiana expresará su aversión hacia cualquier historia retrospectiva de los progresos de la razón, empezando por ignorar lo que es la sinrazón. Esto es:

Demostrará cómo la producción de la identidad de sí mismo, denominada “razón”, pasa por la expulsión fuera del espacio común (y, en la práctica, el “encierro” en unos espacios reservados) de lo que no se deja someter a esta identidad, de todo lo que designamos negativamente como la diferencia, la incoherencia, la sinrazón. El internamiento y la hospitalización extraerán su razón de lo distinto a la razón. Aquí se rechaza cualquier historia “dialéctica”. Para la razón la locura es lo negativo de la razón: tan pronto es la *ausencia* de razón (deficiencia), como el *rechazo* de la razón (irrupción de fuerzas irracionales). Una razón “ampliada”, estimulada por la lógica dialéctica, o por el método estructural, pronto hubiera “comprendido” este negativo. Al contrario, Foucault sostiene que la razón, cuyo origen es una división entre ella misma y su otro, no puede remontarse hasta este origen.³⁵²

Sin embargo, tras este rechazo de la dialéctica hegeliana (que nosotros entendemos más bien como un rechazo a la metafísica y al logicismo o formalismo agregados a esta dialéctica, más que a la dialéctica en sí misma, por cuanto tienden a convertirla inevitablemente en afirmación e identidad), los trabajos históricos de Foucault «dejan indeterminada la dirección de su argumentación» y dejan algunas preguntas abiertas. Por ejemplo: «¿Se va de la filosofía a la historia, o a la inversa? ¿Se debe considerar la investigación histórica como el campo de verificación de una hipótesis sobre la esencia no-dialéctica de la historia? ¿O a la inversa, esta exposición encuentra su justificación última en la tesis filosófica?» Ante la falta de respuestas otorgadas por el propio Foucault a este tipo de interrogantes, «nadie puede decir dónde podría decidirse la verdad o falsedad de estas narraciones». Como bien observa Descombes:

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 150-151.

³⁵¹ *Vid. supra.*, §§ I.2. y II.10.

³⁵² *Id.*, p. 153.

Por una parte, el estilo de Foucault es positivista: se busca la evolución de los conceptos y del pensamiento en los documentos que constituyen los diferentes estados de los diferentes saberes (medicina, ciencias humanas, etc.). Es, pues, indispensable pasar por los textos, los archivos, los documentos y los monumentos. Pero por otra parte Foucault, lector de Nietzsche, no cree en absoluto en el *hecho* de los positivistas. No ignora que cualquier interpretación es polémica: proponer una interpretación es declarar la guerra a una interpretación vecina; en efecto, cualquier interpretación de un hecho pretende ofrecer el *sentido* de ese hecho; pero, al no tener los hechos ningún sentido por sí mismos, la interpretación sólo los encuentra alguno haciéndoles hablar, de suerte que la interpretación de un hecho, en realidad, siempre es la interpretación de una primera interpretación disfrazada de hecho bruto y positivo. Esta convicción según la cual los hechos no significan nada define el nihilismo de la generación de Foucault. Nihilismo en el sentido en que lo entiende Nietzsche cuando enuncia el fracaso del positivismo: “No hay hechos, sólo interpretaciones”. Esta sentencia no es sino otra versión del más célebre: “Nada es verdadero, todo está permitido”.³⁵³

En este sentido, afirma Foucault: «Si la interpretación nunca puede acabarse es sencillamente porque no hay nada que interpretar, pues en el fondo todo es ya interpretación. No hay ningún primero absoluto que interpretar pues en el fondo todo es ya interpretación. Cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos». ³⁵⁴ De nuevo nos encontramos aquí con la “semiosis ilimitada”, o sea, con el juego infinito de la significación. Como dice Derrida:

*Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo. Proposición inaceptable para Husserl, cuya fenomenología permanece por tal motivo –es decir, en su “principio de los principios”– como la restauración más radical y más crítica de la metafísica de la presencia. (...) La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un representamen sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El representamen sólo funciona suscitando un interpretante que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del representamen es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Lo propio del representamen es no ser propio, vale decir absolutamente próximo de sí (prope, propius). Ahora bien, lo representado es desde un principio un representamen. (...) Se podría llamar juego a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia.*³⁵⁵

Ésa es, en síntesis, la diferencia entre este modo post-metafísico de historiografiar el pasado y el modo metafísico de conceptualizarlo cuya máxima expresión es el sistema especulativo hegeliano. No se pretende estar en posesión de ninguna verdad sobre la historia (no se pretende transmitir el sentido de la historia en cuanto tal), sino que tan sólo se ofrece una interpretación posible de la misma (una narración de las tantas posibles), concretamente aquella que permite comprendernos a nosotros mismos desde nuestro actual momento histórico, aquella que permite poner al descubierto el origen *humano, demasiado humano* de todas nuestras prácticas cotidianas enraizadas en multitud de prejuicios y convenciones cuya fecha de aparición hay que constatar y probar documentalmente), comprendiendo así nuestras propias limitaciones (nuestras propias exclusiones) con el fin de superarlas y poder avanzar, sin que este “avanzar” histórico sea entendido en la dirección de

³⁵³ *Id.*, p. 153.

³⁵⁴ FOUCAULT, M.: *Nietzsche*, Minuit 1967, p. 189; cit. en DESCOMBES, V.: *Id.*, p. 155.

³⁵⁵ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed.cit., pp. 64-65.

progreso alguno en cualquier sentido de mejoramiento que pueda darse a esta palabra, como no sea un progreso hacia una cada vez mayor complejidad. Tratando, en todo caso, que nuestro supuesto “avance histórico” no suponga más bien un retroceso en cuanto a libertad, justicia y dignidad. De ahí la permanente preocupación foucaultiana por el *sujeto* constituido en el marco de un *saber-poder* como punto de partida y de llegada de todas sus interpretaciones y narraciones históricas. Punto de partida y de llegada escogidos en este caso por el propio historiador, sin duda, y escogidos en función de las propias necesidades; pero desarrollando la labor historiográfica sin dejar de poner pie en todo momento en el suelo de la documentación histórica.

La conjunción en la misma cabeza de este positivismo y de este nihilismo produce una mezcla sorprendente: por una parte, cualquier afirmación de Foucault se rodea de un formidable aparato crítico (documentos, citas, referencias minuciosas); pero, por otra parte, con los mismos datos se podrían construir otras narraciones, y Foucault es el primero en jugar con estas posibilidades. Como han dicho ciertos historiadores, la obra de Foucault pertenece al género de la ficción. Sus historias son novelas. Conclusión bastante desagradable, casi inconfesable para los historiadores, en la medida que sus propios trabajos presentan las mismas apariencias externas que los de Foucault: una construcción que seduce y adquiere un aspecto verosímil mediante el juego de citas eruditas.³⁵⁶

A diferencia de muchos historiadores que creen ingenuamente contar la verdad objetiva de lo sucedido en el pasado, Foucault es sincero consigo mismo y el reproche que se le formula no es para él ninguna objeción, pues él la asume incluso como una declaración de principios cuando afirma lo siguiente:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficcione”. Se “ficciona” historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.³⁵⁷

Recordemos la concepción foucaultiana del *libro como caja de herramientas*,³⁵⁸ que después Gilles Deleuze reconceptualiza como *libro-máquina de guerra* frente a *libro-aparato de Estado*.³⁵⁹ Eso es precisamente lo valioso de Foucault y que Deleuze le elogia, su talento «para crear utillajes analíticos, máquinas críticas con las que reinterpretar el pasado para romper con la tradición y producir *lo nuevo*». ³⁶⁰ Los estudios históricos del filósofo-historiador de Poitiers no pretenden ofrecer una imagen del mundo a modo de *Weltgeschichte*,³⁶¹ sino simplemente herramientas de experimentación con uno mismo, herramientas funcionales que incitan a la acción, herramientas útiles para la *praxis* histórica. Y el propio Foucault avala esta interpretación deleuziana al decir que

³⁵⁶ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, p. 155.

³⁵⁷ FOUCAULT, M.: “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en VARELA, J. / ÁLVAREZ-URÍA (Eds.): *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978; cit. en MOREY, M.: “Prólogo” a DELEUZE, G.: *Foucault*, ed. cit., p. 14.

³⁵⁸ *Vid. supra*. nuestra Introducción, §13., nota 77.

³⁵⁹ *Vid. supra*. en el mismo lugar, nota 78.

³⁶⁰ MOREY, M.: “Prólogo” a DELEUZE, G.: *Foucault*, ed. cit., p. 12.

³⁶¹ *Vid. supra*. §13., nota 79.

—a su criterio— «mi máquina es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado».³⁶² *Ruptura* con el pasado y *producción* de lo nuevo, he aquí los rasgos mayores del quehacer foucaultiano que Deleuze no deja de destacar; los cuales no deben entenderse obviamente en el sentido moderno de creación ex-nihilo como si uno pudiera prescindir del pasado y empezar de nuevo como si nada, sino en el sentido post-moderno de incorporar el pasado en nuestra propia *experiencia* como palanca a partir de la cual poder *transformarnos*. En este punto específico las narraciones de Foucault coincidirían con la narración de Hegel, quien por su parte tampoco pretendía ofrecer ingenuamente la verdad objetiva o positiva de lo acontecido en nuestro pasado histórico, sino una narración filosófica desde una perspectiva de la conciencia superior a la de las conciencias que actuaron y realizaron propiamente la historia en el pasado, esto es, la perspectiva del *saber absoluto*. Sin embargo, dicha narración filosófica hegeliana presupone —a diferencia de las narraciones foucaultianas— todo un conceptualismo y logicismo metafísicos previos gracias a los cuales quiere o pretende ofrecer la *única* narración posible del pasado histórico del ser humano, es decir, la narración verdadera que ofrece *el* sentido de *la* historia y de nuestro propio presente en cuanto resultado necesario e inevitable con el cual nos podemos y nos debemos reconciliar. Hegel trata de *descubrir* o *restablecer* un sentido histórico que ya estaba dado de antemano antes de cualquier acontecer. Foucault, en cambio, trata de mirar hacia el pasado para *problematizar* aquello que de reificado o normalizado permanece en nuestra sociedad, y *romper* con ello para *producir* un nuevo sentido. Porque —como afirma Deleuze— «el sentido no es nunca principio ni origen, sino producto. No hay que descubrirlo, restaurarlo ni reemplazarlo, sino que hay que producirlo mediante una nueva maquinaria» o un nuevo discurso. Ésta fue «la buena nueva» aportada por la revolución semiológica de los años 60 que —como es lógico— Hegel no podía siquiera soñar. Pero desde entonces lo sabemos y no podemos ya, por tanto, ignorarlo: no descubrir, no restablecer, sino «producir el sentido es hoy la tarea».³⁶³

Así pues, ése y no otro fue el gran error de Hegel (si es que tiene sentido hablar de *error* aquí, y no simplemente de *limitación* histórica): el de presuponer un sentido supra-histórico a ese largo recorrido histórico del sujeto humano por el que la negación se trastoca finalmente —aun sin ni siquiera quererlo— en identidad, en afirmación, encerrando con ello el camino dialéctico de la conciencia en una férrea lógica alternativa a la lógica de las ciencias positivas de la naturaleza pero tan cosificadora del espíritu como lo era aquélla. En esa voluntad metafísica de *sistema* es justamente donde se muestra la pertinencia todavía de Hegel al mundo moderno, mundo con el que

³⁶² FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980; cit. en MOREY, M.: *Loc.cit.*

³⁶³ DELEUZE, G.: *Lógica del sentido*, Barral, Barcelona, 1970; cit. en MOREY, M.: “Prólogo” a DELEUZE, G.: *Ibidem*, p. 14.

él precisamente quería romper al dar cumplimiento a todos sus anhelos y a todas sus esperanzas. En efecto: Lo propio del mundo moderno es el pensar naturalista, que es el pensar cosificador, identificador de la razón físico-matemática; ese pensar naturalista cosificaba a la subjetividad convirtiendo al ser humano en una mera cosa entre otras dentro del mundo natural, privando al hombre de la libertad que lo caracteriza; frente a ello, Kant y el idealismo post-kantiano reaccionaron y quisieron mostrar que, lejos de ser el hombre una cosa natural entre otras, es más bien la naturaleza en cuanto naturaleza la que depende del propio hombre; y con Hegel se reconoce ya explícitamente que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia*, teniendo la naturaleza misma su momento de aparición en el seno de esta historia. Al hombre, en cuanto realidad histórica que es, el idealismo alemán lo denominó espíritu, *Geist*; pero el caso es que este concepto de “espíritu” con el que se quería caracterizar al hombre venía definido por los mismos elementos con los que el pensar naturalista caracterizaba a las cosas del mundo natural, a saber: “fijeza”, “consistencia”, “estabilidad”, “identidad”, en suma, aquellos elementos que son propios de los conceptos y de los objetos matemáticos y que el pensar naturalista atribuye sin más –como su *ser* propio– a aquello que intenta apresar por medio de estas sublimes creaciones del intelecto; el *Geist* hegeliano, por consiguiente, estaba todavía lejos de conseguir su propósito de liberar al sujeto humano de la *reificación* a que había sido sometido por el pensamiento naturalista de las ciencias durante el desarrollo del mundo moderno, ya que el movimiento del espíritu se concebía como el despliegue *necesario* de todas las determinaciones intrínsecas al mismo, esto es, como el devenir *para sí* del espíritu de lo que éste ya era *en sí*; por tanto, el *Geist* continuaba siendo en verdad una cosa, *res*, sustancia, ser idéntico y estable, con una naturaleza propia, y de nada servía definir al espíritu como actividad, puesto que esta actividad era «siempre una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil»; por consiguiente, y en resumidas cuentas, «en Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida».³⁶⁴ Ahora bien, «poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo».³⁶⁵ Y hoy –como bien dijo el racio-vitalista filósofo español Ortega y Gasset (siguiendo el camino abierto por Nietzsche y cuya culminación encontramos en la obra post-estructuralista de Foucault, Deleuze o Derrida)– es urgente liberarse de esa “gigantesca arbitrariedad”, pues todavía «seguimos prisioneros del círculo mágico que dibujó la ontología eleática».³⁶⁶ Podríamos decir incluso que hoy estamos más presos que nunca por esta ontología intelectualista que no consiste sino en la «proyección sobre lo real del modo de ser peculiar de los

³⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, Madrid, Alianza, 1997, p. 35.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 33.

³⁶⁶ *Idem*, p. 32.

conceptos»,³⁶⁷ ya que el naturalismo cosificador de las ciencias positivas modernas es ese intelectualismo eleático pero elevado –dado su carácter perverso– a la enésima potencia, en tanto que deja de servir a los fines de la *vida* y se dirige única y exclusivamente al *dominio* de la naturaleza y del hombre como parte de ella. Como ha quedado patente a lo largo de nuestro trabajo, la tarea y el reto del pensamiento filosófico hoy es el de escapar a ese intelectualismo cosificador que define al pensamiento logocéntrico, es decir, escapar a los efectos perniciosos que conlleva para el sujeto humano la absolutización o dogmatización del mismo. El hombre, en efecto, pierde su libertad tan pronto permite ser cosificado por el pensar intelectualista, naturalista o positivista de la racionalidad científico-técnica propia de nuestra tradición logocéntrica, y tan pronto como deja de proclamar a los cuatro vientos que su ser no consiste en *identidad*, puesto que él –el *sujeto*, el “yo residual” husserliano (y ésta es la herencia de la fenomenología de Husserl que nos permitimos salvar: el yo entendido como residuo fenoménico de la reducción o *epoché* fenomenológica)– no es ninguna cosa, sino que es «la *protocosa*, la *Urding*» que «identi-fica y cosi-fica –*ver-dinglicht*– todo lo demás»³⁶⁸ y a la que, por consiguiente, tanto “naturaleza” como “espíritu” son referidos como «la realidad radical que incluye y preforma todas las demás»³⁶⁹ realidades. Sólo así el hombre logra recuperar y garantizar su libertad, sus derechos, su dignidad, al dejar bien claro que él –como ya dijera Kant– en ningún caso puede ser tratado únicamente como un *medio*, sino que debe ser tratado siempre al mismo tiempo como un *fin*, puesto que el hombre es un fin *en sí mismo*, que es lo que le confiere justamente el atributo y la calidad de *persona*.

Merece la pena observar que el concepto “yo residual” es contradictorio. En efecto: *Yo residual* es aquello que queda una vez que hemos abandonado o suspendido (ἐποχή) toda categoría posible; ahora bien, resulta que entonces ya no queda ni yo, dado que “yo” es también una categoría de entre las muchas que usamos para posicionarnos (enjuiciar, valorar, apetecer, actuar, etc.) ante esta multiplicidad de fenómenos que constituye nuestra realidad circundante. Pero –como dice Husserl– lo que queda una vez hemos puesto entre paréntesis todo el mundo fenoménico no es «una pura nada», sino más bien la corriente de «mi propia vida».³⁷⁰ Otra paradoja similar sería ésta: Se habla de juego semiótico si, y sólo si, se da el fenómeno de la “semiosis ilimitada”; pues bien, justamente si en un juego semiótico se diera *de facto* este proceso de “semiosis ilimitada” nos quedaríamos sin juego semiótico, ya que todos los signos se quedarían sin significado.³⁷¹ Y es que nosotros, en el fondo, no somos nada más que esto: una absoluta y total *contradicción*. Nosotros somos una

³⁶⁷ *Id.*, p. 34.

³⁶⁸ *Id.*, p. 35.

³⁶⁹ *Id.*, p. 36.

³⁷⁰ HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2002, §8, p. 28.

³⁷¹ *Cfr.*, ECO, U.: *Op. cit.*, §§ 2.6-2.7 (pp. 117-126) sobre la semiosis infinita o ilimitada, expresión que parece ser una verdadera *contradictio in adjecto* y que fue teorizada en primer lugar por Charles S. Pierce; y, asimismo, §§ 2.12-2.13 (pp. 198-208) sobre el carácter autocontradictorio para toda la disciplina de la Semiótica que, en efecto, la aceptación de este postulado inicial conlleva.

negación. Pero somos, a pesar de todo. Somos precisamente el movimiento a través de la negación. Y eso es la *vida*, ni más ni menos. Eso es *nuestra* vida.³⁷² En cuanto al *Übermensch* nietzscheano, sería aquel tipo de hombre que no quiere ser llamado “hombre” porque no quiere ser nombrado, aquel tipo de hombre que tiene la fortaleza de espíritu necesaria para aceptar y ser capaz de vivir de acuerdo con ese carácter paradójico o contradictorio que constituye su vida, aquel tipo de hombre que es capaz de asumir que no hay “ser” alguno que lo defina o le diga lo que debe hacer en cada momento, dado que él es aquel “super-ser” o aquella *hiper-ousía* que, mirando hacia el presente y el pasado, se coloca “más allá” de ellos por diferencia y oposición actuando *intempestivamente* contra el propio tiempo (*i. e.*, contra sí mismo)³⁷³ en dirección hacia el futuro, en la medida que este tiempo propio o este sí mismo lo aprisionan o suponen un obstáculo para el pleno autodespliegue de fuerzas o la realización de todas aquellas potencialidades de su vida que estén a su alcance. En ese sentido entendemos nosotros a Nietzsche, y creemos que así es también como lo entiende Michel Foucault junto con Jaques Derrida o Gilles Deleuze. Como explica este último –y lo hemos visto aquí–,³⁷⁴ Nietzsche no es tanto el pensador de la “muerte de Dios” (pues éste se encontró dicha muerte como un acontecimiento ya acontecido, siendo Feuerbach el último filósofo en reflexionarla) cuanto el pensador de la “muerte del hombre”. Mientras Dios existía, es decir, mientras la forma-Dios funcionaba y era operativa históricamente, el hombre no existía. Fue al morir Dios cuando apareció la forma-Hombre, pero una forma a fin de cuentas tan evanescente como un rostro de arena dibujado en la orilla del mar,³⁷⁵ porque ésta ya incluía en sí la muerte del hombre. Ahora bien, antes de llorar la muerte del hombre debemos preguntarnos: «¿Ha sido buena esa forma? ¿Ha sabido enriquecer o incluso preservar las fuerzas en el hombre, la fuerza de vivir, la fuerza de hablar, la fuerza de trabajar? ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta?» A juicio de Nietzsche, no podemos dar una respuesta afirmativa a esa pregunta, pues él más bien creía que la forma-Hombre «ha aprisionado la vida», y que «el superhombre es aquel que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma...». Cuál pueda ser esa nueva forma es algo que a día de hoy solamente podemos indicar con «esbozos, en sentido embriológico, todavía no funcionales». Lo importante es darse cuenta de que –como diría Foucault– «el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el Hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes».³⁷⁶ Lo único que sí podemos asegurar es que esta nueva forma

³⁷² Cfr., ECO, U.: *Ibid.*, § 4 (pp. 429-434) con respecto a que el único sujeto “profundo” de toda práctica semiótica concreta al que podremos jamás acceder no es ninguna otra cosa salvo esa que hemos dicho que es su propia forma contradictoria.

³⁷³ Cfr., DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 151.

³⁷⁴ *Vid. supra.* el Desarrollo de nuestra exposición, §II.10.

³⁷⁵ Cfr., FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed.cit., p. 375.

³⁷⁶ DELEUZE, G.: *Foucault*, ed. cit., pp. 166-170.

será indisociable de la conciencia histórica de nuestro tiempo, es decir, de esta *razón vital* o *razón histórica* que desde Hegel hasta Foucault se ha ido desarrollando hasta alcanzar un estado, si no científico en el sentido usual de este término, sí por lo menos completamente desencantado, o séase, liberado de cualquier tipo de logicismo identitario y teleología antropomórfica.

III.3. Filosofía e Historia: contra-ciencias humanas, ciencias de la vida y de la libertad

En la historia, vemos al espíritu lanzarse en múltiples direcciones y encontrar en esto su gozo y su satisfacción. Pero su trabajo no obtiene sino un resultado, a saber, incrementar más sus actividades y, además, impulsarlo a devorarse a sí mismo. Cada una de las cosas que crea y que le han satisfecho se le presenta como una nueva materia prima que solicita de él una nueva elaboración. Lo que ha sido el contenido de su cultura anterior se convierte en un material y, al aplicarse a éste, su trabajo lo eleva a una cultura nueva.

(Hegel)

En definitiva, la Historia –liberada *arqueológica* y *deconstructivamente* ya de toda carga metafísica y logocéntrica– ha quedado después de Hegel como la única y suprema especulación posible para una inteligencia finita y limitada como lo es la humana. La Historia es dar unidad a una multiplicidad de discursos heterogéneos y buscar las nuevas posibilidades que se nos ofrecen. El punto de partida de toda especulación es la propia unidad vital del sujeto personal. Nos comprendemos en la Historia sobre una pauta semiótica. La ciencia de la Semiótica (que no es ni puede ser una ciencia, dado su punto de partida paradójico que representa el postulado de la *semiosis ilimitada*, sino que es más bien una epistemología) constituye la pauta que nos sirve para poner los diversos discursos topológicamente uno al lado del otro y armonizarlos en la incoherencia. Cada uno de nosotros necesitamos la unidad de la globalidad porque esa unidad es la que constituye *mi vida*. Soy yo mismo quien me genero en el ámbito de un discurso, y voy redescrimiéndome a lo largo de mi vida *periodizando* –es decir, *falsando*– las etapas de mi conciencia y dando sentido a la totalidad de los discursos con los que me he reconocido en mi propio pasado. Eso supone situarse a uno mismo en un plano trascendente a todos los posibles discursos por medio de los cuales se describe siempre a sí mismo. O, dicho en otras palabras, eso equivale a aceptar la actividad lingüística y limitadamente creadora (*i. e.*, productora) de la *subjetividad* humana, que es *infinita* (porque es la negación de todo discurso y de toda posible categorización de sí misma) e *histórica* (porque está en permanente devenir y se construye a sí misma a partir de la herencia semiótica de los discursos del pasado). La subjetividad infinita e histórica del ser humano es, en definitiva, la *inteligencia* que produce semióticamente a la *lógica formal* de las tecno-ciencias o, lo que es lo mismo, la *razón instrumental*. Pero es también, por tanto, aquella inteligencia que no se deja encerrar en la formalidad o instrumentalidad de sus propios productos, sino que, bien al contrario, sabe deconstruir dialéctica, arqueológica y genealógicamente esos propios productos que son los múltiples discursos o juegos semióticos leyéndolos entre líneas (*inter-legere*) y situándose por encima de ellos con el fin de poder

comprenderlos, detectar cuáles son sus límites y saber valorarlos. De esta manera, y ciñéndonos a la etimología latina del término *intelligere*, consideramos apropiado denominar “inteligencia” a la razón *histórica* o razón *vital* de la filosofía post-moderna, en tanto que dicha etimología no proviene –como muy bien lo aclara Miguel Candel– de *intus-legere* (o sea, “leer el interior”) sino de *inter-legere* (es decir, “relacionar” o también “leer entre líneas”),³⁷⁷ pues ésta es –como hemos visto aquí– justamente la capacidad específica del pensamiento filosófico contemporáneo, a saber: un pensamiento que –a diferencia del pensamiento cientificista moderno y de modo similar a como lo era el pensamiento filosófico antiguo– es des(cons)tructivo y al mismo tiempo eminentemente globalizador, el órgano del cual es esta racionalidad comprensiva e histórica que des de Hegel se ha ido desarrollando a lo largo de los dos últimos siglos hasta el día de hoy.

Las tecno-ciencias modernas van muy bien para fabricar cosas, pero para nada más. Son conocimientos positivos, y a pesar de que no ofrecen ninguna verdad sobre el mundo son los únicos conocimientos que tenemos. La Filosofía, en cambio, no tiene conocimientos, sino desconocimientos, porque es la permanente falsación (esto es, comprensión y valoración) de todos los discursos históricos, tanto los del presente como los del pasado. Por eso la Filosofía no es ni quiere ser una “ciencia” en el sentido de ciencia positiva), sino una “epistemología semiótica” por medio de la cual el sujeto a-categorial se dice discursivamente (y, por tanto, históricamente) a sí mismo y se sitúa axiológicamente en el mundo entorno. La Filosofía no dice, por consiguiente, nada sobre el mundo: es, simplemente, la arqueología, la genealogía y la deconstrucción de todo el pasado semiótico del ser humano. La Filosofía es el discurso sobre la totalización (categorial) que se niega a sí misma. *Totalización y negación* son lo mismo, porque tan pronto como construimos un todo descubrimos que es limitado. Construir un todo y negarlo se hace simultáneamente. Por eso el post-estructuralismo, con la ayuda inestimable de Hegel y Saussure, no puede sino convertir la Filosofía en la deconstrucción de *todo* el logocentrismo occidental. Pero detrás de la totalidad construida está la subjetividad infinita o negativa autoproductora de cada sujeto personal. La Filosofía es una herramienta de *la persona* concreta y, si esto es así, la persona nunca es relativista o escéptica (en el sentido nihilista del término), sino que *es absoluta*: la persona concreta puede negar cualquier cosa (es decir, cualquier discurso que pretenda categorizarla), pero no se puede negar a sí misma (pues ella es aquello que está por encima y más allá de todo discurso categorial). A diferencia de la subjetividad divina de la teología cristiana que era *eterna, inmóvil y puntual* y que se poseía a sí misma en toda su plenitud, la subjetividad humana es *inteligente, sucesiva y limitada*, lo cual significa que tiene que proceder por medio de falsaciones y deconstrucciones en su decirse discursivamente a sí misma a través del tiempo personal e histórico. Dios era pura unidad vital y

³⁷⁷ Cfr., CANDEL, M.: *Metafísica de cercanías*, Montesinos, Barcelona, 2004, p. 168.

ordenada, sin memoria y sin historia. Nosotros, a diferencia de Dios, no somos unidad vital y todavía menos ordenada, porque nos decimos sucesivamente en múltiples discursos dispersos e incoherentes entre sí, y por eso es que constantemente necesitamos falsar nuestros propios discursos para –a través de la incoherencia discursiva– podernos de alguna manera unificar. Pero las tecnociencias son incapaces de falsar su propio discurso porque trabajan desde la positividad y no son conscientes de su propia historicidad. Por eso siguen concibiendo su propia historia de forma lineal y aditiva creyendo falsamente que los discursos científicos actuales incluyen a todos los anteriores (por ejemplo, que la “física de la relatividad” asume a la “dinámica newtoniana”, o que la “física cuántica” asume a la “física de la relatividad”). La positividad tecno-científica es, así pues, lo contrario de la *creatividad*.³⁷⁸ Las tecno-ciencias razonan, deducen y calculan a partir de un marco semiótico ya establecido, pero la creatividad consiste en saber moverse entre los distintos marcos semióticos comprendiéndolos y valorándolos, es decir, deconstruyéndolos y falsándolos. Y eso sólo puede hacerse desde la negatividad. Por eso la Filosofía –como decíamos– no es una ciencia más entre otras, porque es la inteligencia que saber leer entre líneas (*i. e.*, sabe localizar los presupuestos o pre-juicios implícitos en cada discurso o juego semiótico del presente y del pasado, disolviendo de este modo las fijaciones lógicas o racionales en las que presuntamente se fundamentan las verdades que en cada uno de ellos se establecen como verdades eternas), superando todos los discursos en la búsqueda de otros discursos distintos y más adecuados para las nuevas situaciones que se nos van presentando. De tal manera que la tarea de la Filosofía (y desde Sócrates siempre ha sido la misma) no es otra que ésta: la de impulsar la excelencia vital de las personas mediante el uso de la inteligencia, que es la única fuente de donde brota la *movilidad* y la *creatividad* humanas y, por tanto, el órgano indispensable para toda posible y necesaria *transformación social*. En una palabra: la actividad filosófica es, por tanto, pura *negatividad*. El *yo residual* husserliano –ya lo hemos dicho– es aquello que queda cuando ya no queda ningún discurso porque todos han sido negados. Y lo que queda es la *vida*, es decir, el *movimiento histórico a través de la negación*.

No cabe duda de que esta herencia husserliana supone una traición al pensamiento del propio Husserl, como también lo es la herencia hegeliana o la herencia saussureana en relación al pensamiento de sus respectivos autores. Pero toda *herencia* es *traición* sin dejar por ello de ser herencia, porque siempre hay algo *impensado* en el pensamiento de cada filósofo que al sacarlo a la luz hace trastocar su propio pensamiento, llevándonos necesariamente más allá de él. «Ya Hegel –nos dice Derrida– estaba prisionero de este juego». Por una parte, «*resumió* la totalidad de la

³⁷⁸ Recordemos la oposición foucaultiana al *saber* científico establecido por medio de la reivindicación del *aprender* que vimos en el último apartado de nuestra exposición (*vid. supra.* §II.10.).

filosofía del *logos*. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como presencia; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita». Es por ello –continúa Derrida– «que debió rebajar o subordinar la escritura», de forma tal que «el horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado hemos denominado la *metafísica de lo propio*». Ahora bien, por otra parte, «todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura». Y, en ese sentido, «Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible», rehabilitando «el pensamiento como *memoria productora* de signos» y reintroduciendo «la necesidad esencial de la huella en un discurso filosófico –es decir, socrático– que siempre creyó poder eximirse de ella». O sea, que a la par que el último gran metafísico occidental, Hegel es a la vez el «último filósofo del libro» –entendido como libro-raíz o libro-árbol (*i. e.*, libro-aparato de Estado)– y el «primer pensador de la escritura».³⁷⁹ Por eso justamente es que podemos preguntarnos si el más allá de la “lógica de la identidad” al que pretenden llegar Foucault, Deleuze o Derrida es un más allá de la dialéctica o, por el contrario, es un más allá dialéctico. Pregunta ésta que también el propio Derrida –como explica Descombes– «se hace a sí mismo: ¿el más allá de la dialéctica no es inevitablemente un más allá dialéctico?» Efectivamente:

Derrida admite una proximidad entre lo que llama la “lógica del suplemento” –en el origen no existe lo originario, sino un “suplemento” que hace las veces de algo originario continuamente evanescente– y la dialéctica. Y, en efecto, ¿no consiste esta lógica, por decirlo en lenguaje kantiano, en someter lo *incondicionado* a una *condición*, a saber, la de su *diferencia* con lo condicionado? ¿No obliga a establecer la diferencia en la identidad, lo relativo en lo absoluto, el devenir en lo eterno, el “trabajo de lo negativo” en la plenitud de lo infinito, etc.?

O, de una manera aún más general:

Lo presente sólo es presente a condición de referirse a lo ausente para distinguirse de él (a un ausente que es el pasado o el futuro). Según Derrida, la metafísica constituiría el gesto de borrar esta marca distintiva, esta huella de lo ausente por la que el presente es el presente. Se observa entonces que la *huella* significa normalmente el signo presente de una cosa ausente, signo que esto ausente ha dejado tras su paso por los lugares donde ha estado presente; pero si todo presente lleva la huella de algo ausente que lo delimita (y en este sentido lo constituye, lo produce, le permite ser lo que es), hay que pensar paradójicamente en una “huella originaria”, es decir, una *huella presente* de un *pasado que nunca ha tenido lugar*: un “pasado absoluto”.

Así pues: ¿A qué distancia se mantiene Derrida de Hegel? «¿Por qué la *différance* no se reduce a la identidad dialéctica hegeliana?». Después de todo, «la identidad entre la diferencia y la no diferencia es indiscernible de la identidad (plantada por Hegel) entre la identidad y la no identidad. Nadie puede decir si la identidad dialéctica y la diferencia son o no lo mismo. Ya no puede

³⁷⁹ DERRIDA, J.: *De la gramatología*, ed. cit., pp. 33-35. Sobre el fin del libro en el sentido clásico del término, sustituido por lo que Deleuze denomina libro-rizoma o libro-máquina de guerra, véase una vez más lo dicho anteriormente en I.3., notas 78-79.

decidirlo ningún maestro». ³⁸⁰ Derrida acabará admitiendo, en fin, que el debate con Hegel es infinito e interminable. La partida que juega él mismo, junto con Deleuze y Foucault, contra el maestro-filósofo durará eternamente.

Podríamos por tanto concluir de esta manera, diciendo que no hay herencia sin traición, aunque dicha “traición” no consista tal vez en otra cosa que en explicitar lo “impensado” y a la vez “implícito” en los discursos heredados por parte de aquellos filósofos que los labraron. En ese sentido es que se pregunta Jaques D’Hondt quiénes sean los herederos legítimos de Hegel: «¿Los que se le asemejan hasta confundirse con él y que, de alguna manera, le fotocopian? ¿O los que, en condiciones nuevas, hacen una cosa diferente que él pero, también, se inspiran en él y, por tanto, quizás, lo continúan?» ³⁸¹ D’Hondt apuesta por estos últimos, entre los cuáles nosotros creemos poder incluir a los tres grandes filósofos post-modernos que hemos abordado aquí. Pero eso ya forma parte de una nueva construcción con la que nosotros –los herederos en este caso– nos decimos a nosotros mismos, y con la que tal vez podamos incluso reírnos –sin dejar de reconocernos como sus herederos– de los filósofos del pasado:

Reírse de la filosofía (del hegelianismo) –afirma Derrida– reclama en consecuencia toda una “disciplina”, todo un “método de meditación”, que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar su estrategia, que se apropie sus textos. Después, gracias a ese trabajo que la ha preparado –y la filosofía es el trabajo según Bataille– pero rompiendo enérgicamente, furtivamente, imprevisiblemente con éste, como traición o como separación, estalla la risa. ³⁸²

Ése es el “bricolage” del que ya vimos que hablaba Derrida mencionando el uso de dicho término por parte de Lévi-Strauss y afirmando que todo discurso es siempre y necesariamente “*bricoleur*”, ya que siempre y necesariamente hablamos utilizando unos signos que son heredados del pasado. ³⁸³ Con esos signos heredados del pasado es también como construimos nuestra propia identidad personal en tanto sujetos individuales o nuestra identidad histórica en tanto que colectividad de sujetos, una identidad –como ya hemos visto– siempre provisional y susceptible de ser *negada* constantemente (deconstruida, arqueologizada, genealogizada y, en última instancia, *transvalorada* radicalmente más allá del bien y del mal) por parte del mismo sujeto que la construyó, o por parte posteriormente de sus herederos. Uno mismo es por tanto el “bricoleur” de uno mismo, y frente al modelo del Sujeto originario y universal en tanto que conciencia soberana, cognoscente y autotransparente de la Modernidad (cuyo correlato indispensable es la «historia continua» ³⁸⁴ o el discurso histórico de lo continuo) aparece ahora el sujeto individual constructor y

³⁸⁰ DESCOMBES, V.: *Op. cit.*, p. 193-195.

³⁸¹ D’HONDT, J.: *Hegel y el hegelianismo*, Publicaciones Cruz O., México, 1992, p. 54.

³⁸² DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p., 345.

³⁸³ Recuérdese el Desarrollo de nuestra exposición, *vid. supra*. §II.8.

³⁸⁴ FOUCAULT, M.: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, “Sobre la arqueología de las ciencias”, ed. cit., p. 228.

auto-*poiético* hegeliano-nietzscheano de la Post-Modernidad, que se dice a sí mismo rupturísticamente (*i. e.*, por diferencia y oposición) mediante discursos compuestos por signos convencionales y arbitrarios que nada tienen que ver con él, pero que le permiten moverse y actuar de manera torpe o eficaz en el mundo en función de su circunstancia, ese mundo circunstancial que es igualmente el resultado de su propia construcción. Para decirlo con palabras de un pensador ya claramente post-moderno como Nietzsche:

Es simple mitología creer que podremos encontrar nuestro auténtico Yo después de dejar esto y aquello (...). En cambio, debemos construirnos a nosotros mismos, crear una forma a partir de todos los elementos. ¡Ésa es nuestra tarea! ¡Constantemente la de un escultor! ¡La de un hombre productivo! ¡Nos convertimos en nosotros mismos no a través del conocimiento, sino de la práctica y de un modelo a seguir! El conocimiento, en el mejor de los casos, sólo tiene el valor de un medio.³⁸⁵

En suma, tal vez hoy ya no podamos aspirar a un nuevo clasicismo y a una civilización orgánica, como deseaba Merleau-Ponty y toda la generación de su tiempo, si entendemos por ello la *convergencia* histórica de todos esos múltiples sujetos semióticamente autoconstruidos en alguna presunta verdad de carácter universal. Pero a pesar de ello, o quizás gracias a ello, tal vez sí podamos y debemos aspirar todavía a la *negación* y *superación* de un mundo que idolatra la *objetividad* científica normalizando y cosificando así la *subjetividad* humana al confundirla con sus propios productos objetivados, es decir, las presuntas verdades de las diversas y poderosas tecnologías con las cuales dominamos a la naturaleza y controlamos a la sociedad, habiendo naturalizado y por tanto fosilizado al sujeto histórico que es el único que puede impulsar el *dinamismo* social y la *movilidad* de la historia. Como dice Patricio Peñalver, éste y no otro era por ejemplo el sentido de la deconstrucción derridiana:

La deconstrucción se pensó desde muy pronto como algo más que un discurso teórico que destituye a otro discurso teórico. Lo desconstruido o por desconstruir no es sólo ni ante todo un orden conceptual, sino una cierta organización práctica socio-histórica: el texto de la deconstrucción debe configurarse también como un dispositivo capaz de *intervenir* en ese campo práctico que rodea, más bien determina, la “situación” de la teoría o de las “ideas”.³⁸⁶

Del mismo modo, la arqueología (y, después, la genealogía) foucaultiana nació desde el primer momento dirigida a intervenir políticamente en ese campo práctico en el marco del cual siempre tiene lugar el “mundo de las ideas”. «Michel Foucault, al igual que toda una serie de intelectuales que estudiaron e investigaron tras la Segunda Guerra Mundial, se planteó la cuestión de ¿cómo fue posible Auschwitz?, ¿cómo fue posible la barbarie expresada a través de dos formas históricas acabadas de gobiernos totalitarios, es decir, el fascismo y el estalinismo?»³⁸⁷ Ahora bien, al

³⁸⁵ KSA 9, fines de 1880, 7[2013]:261; cit. en Herbert Frey en HERBERT, F.: *En el nombre de Dionysos: Nietzsche, el nihilista antinihilista*, México, Siglo XXI, 2013, p.261.

³⁸⁶ PEÑALVER, P.: *La deconstrucción*, Barcelona, Montesinos, 1990, p. 15.

³⁸⁷ VARELA, J. / ÁLVAREZ-URÍA, F.: “Capitalismo, sexualidad y ética de la libertad”, Ensayo introductorio a FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Siglo XXI, p. IX.

plantearse esta cuestión se dio cuenta de que no disponía de los instrumentos de análisis adecuados para explicarlo, dado que el utillaje conceptual que tenía a mano era el marxista heredado del siglo XIX que no permitía captar bien el tema del poder al considerarlo un efecto derivado del tema económico. Según este esquema marxista, sólo se necesitaba resolver los problemas económicos para que los excesos de poder que estos problemas acarrearán se vieran suprimidos. «El siglo XX –afirma Foucault– descubrió sin embargo lo contrario: se pueden resolver todos los problemas económicos que se quiera, pero los problemas de poder permanecen.»³⁸⁸ Así pues, a diferencia de quienes buscaron explicaciones caducas a esta *irresistible ascensión* del imperio de la violencia característica de nuestro tiempo,

Foucault se planteó la hipótesis de que los regímenes totalitarios de excepción se sirvieron de una racionalidad política y de unas relaciones de poder institucionalizadas diseminadas por todo el cuerpo social en sociedades que constitucionalmente reposan en la democracia. Hacer por tanto imposible el retorno del fascismo y del estalinismo implicaba no sólo sacar a la luz las bases de esa racionalidad política, así como las relaciones de poder en las que se materializan esos regímenes totalitarios; era preciso proponer a la vez una transformación profunda de las instituciones y de la propia subjetividad, procurar, en fin, una ética alternativa al fascismo y al comunismo, un nuevo modo de vida no capitalista, es decir, abrir nuestra existencia a prácticas inéditas de libertad.³⁸⁹

Pues bien, la racionalidad política criticada por Foucault que era común al fascismo y al comunismo soviético y que se mantiene todavía hoy con pleno vigor en nuestras sociedades presuntamente democráticas no es otra que la razón *instrumental* de la tecno-ciencia, o sea, la razón físico-matemática de las ciencias positivas, las cuales –guiadas por medio del método “experimental” nacido del giro copernicano– se dirigen única y exclusivamente al dominio y explotación de la naturaleza y de la sociedad. En otras palabras, es la razón que, conceptualizada por vez primera en la Grecia antigua de hace 2500 años y mantenida durante siglos en estado balbuciente –subordinada siempre a otra instancia axiológica superior que le dictaba los fines al servicio de los cuales debía dirigir sus esfuerzos–, se explicitó, desarrolló y, finalmente, consiguió independizarse de aquella instancia axiológica con la “revolución científica” en los comienzos de la edad moderna en la forma de la razón geométrica del cartesianismo, de la física newtoniana y, en definitiva, de todas las ciencias –en verdad tecno-ciencias– omnipresentes en el mundo de hoy, bien sea ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) o ciencias dedicadas al dominio de la realidad exterior, bien sean ciencias del hombre (*Geisteswissenschaften*) o ciencias dedicadas al dominio de la realidad interior; pero es también la razón criticada ya en plena Modernidad por autores *sui generis* como fueron Pascal, Vico o Rousseau, mostrando los límites de la misma así como los perjuicios que conlleva el olvido de tales límites y su consiguiente absolutización; es, en suma, la

³⁸⁸ FOUCAULT, M.: “Pouvoir et savoir”, entrevista de 1977 recogida en *Dits et écrits III*, París, Gallimard, 1994, pp. 401-402; cit. en VARELA, J. / ÁLVAREZ-URÍA, F.: *Op.cit.*, pp. IX-X.

³⁸⁹ VARELA, J. / ÁLVAREZ-URÍA, F.: *Ibidem*, pp. X-XI.

falsa razón a la que ya Kant dio el nombre más apropiado de entendimiento (*Verstand*), a pesar de que él todavía lo adoró como el ámbito de la objetividad y de la ciencia, en confluencia con el material recibido por medio de la sensibilidad, no acertando a definir con su crítica la forma de la verdadera razón (*Vernunft*); sólo con el idealismo post-kantiano, y más concretamente con su último momento, el pensamiento especulativo hegeliano, se llegó a comprender el carácter dialéctico de la inteligencia o razón humana, por oposición al carácter analítico del mero entendimiento o razón instrumental. Esta última es la facultad de los conceptos, la facultad de juzgar, de identificar, de deducir y razonar lógicamente, de analizar, de clasificar, de calcular; aquella, por el contrario, es la facultad de las ideas y de los fines, la facultad de unificar, de globalizar, de detectar relaciones estructurales y de establecer mediaciones entre lo opuesto superando así todas las contradicciones que en la inmediatez del mero entendimiento jamás se pueden superar. A las filosofías que se autolimitaban a esa forma inmediata y finita de pensar (incluida la de Kant, que si bien no renunciaba al derecho del hombre a las ideas, no les concedía sin embargo un carácter constitutivo en el conjunto del saber, sino meramente regulativo) Hegel las denominaba despectivamente con los términos de “filosofías del entendimiento” o “filosofías de la reflexión”,³⁹⁰ puesto que la reflexión designaba el ámbito de la escisión y la oposición inherente al lenguaje sígnico que es el lenguaje humano y dentro del que necesariamente permanece, por consiguiente, toda la actividad analítica del pensar, que es propiamente el pensar instrumental de las (tecno)ciencias; y en reacción a ese tipo sesgado de filosofías, frente a ellas, él opuso el pensar especulativo con el que realizaba el proyecto idealista y romántico de una verdadera “filosofía de la unificación”. Por medio del pensamiento especulativo, en efecto, se conseguía dialécticamente superar (*aufheben*), es decir, eliminar, conservar e integrar todas las oposiciones y contradicciones de la subjetividad, irreconciliables desde la perspectiva analítica del simple y limitado entendimiento. La especulación era, por tanto, el medio privilegiado por el que el hombre podía encontrarse consigo mismo, comprendiéndose a sí mismo como el resultado de una progresión histórica de resolución de conflictos hasta el momento actual. Y la inversión materialista del idealismo hegeliano –con su reproche de que los conflictos sólo habían sido en verdad resueltos en la cabeza del propio Hegel, pero que aún faltaba resolverlos en la realidad («No es la conciencia lo que determina el ser, sino el ser social lo que determina la conciencia»)³⁹¹ fue la aportación de Marx a ese modo verdaderamente histórico, es decir, dialéctico de pensar. Pero el que incluso la dialéctica marxiana sucumbiera al formalismo y se cosificara en los denominados estados de “socialismo real” (China, Unión Soviética, Cuba) muestra hasta qué punto el formalismo y la lógica del pensar científico-

³⁹⁰ HEGEL, W. G. F.: *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

³⁹¹ MARX, K.: *Contribución a la Crítica de la economía política*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970, Prólogo, p. 37.

matemático, que tantos éxitos ha dado en su campo, tiende a ser totalitario y a querer abarcar incluso aquel ámbito que no le corresponde como es el ámbito de la Historia y de la Filosofía o, en una sola palabra, el ámbito de la vida y de la libertad. Pues bien, éste es el totalitarismo al que hoy seguimos sometidos, el totalitarismo del pensar tecno-científico del mero entendimiento o razón instrumental; el totalitarismo de la razón formal weberiana que Horkheimer y sus colegas terminaron por denominar directamente razón tecnológica y cuya absolutización no cesaron de denunciar. Esa absolutización es, en efecto, aquello que transforma lo que era sólo un instrumento al servicio de la producción, esto es, la razón tecnológica, en un medio de reificación, puesto que priva al sujeto humano de la capacidad del pensar inteligente o dialéctico-comprensivo por el que éste, comprendiéndose históricamente a sí mismo y negando la realidad dada o realmente existente, se propone nuevas metas, nuevos fines que lo hacen avanzar por el camino trazado por su subjetividad infinita y negativa o su libertad personal. La subjetividad noética del ser humano incluye como uno de sus momentos al pensar analítico de la razón instrumental; sin embargo, lo que era sólo uno de sus momentos se ha convertido con el auge de las ciencias y a lo largo de toda la época moderna en el todo de la subjetividad humana; ese proceso por el que el creador sucumbe a su propio producto es lo que se conoce propiamente con el término de enajenación, y la enajenación de la subjetividad es justamente aquello que define el universo tecnológico de la sociedad industrial avanzada que tan bien describieron los autores de la Escuela de Frankfurt, o nuestra contemporánea sociedad post-industrial, como un universo totalitario que cosifica la libertad del individuo con el único provecho de la perpetuación del sistema por medio de la renovada e incesante productividad. Y es que –como dirá Marcuse, continuando los pasos de Horkheimer y Adorno–:

No es sólo “totalitaria” una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación tecno-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un “pluralismo” de partidos, periódicos, “poderes compensatorios”, etc.».³⁹²

Con ello, pues, la *razón tecnológica* se convierte efectivamente en *razón política*, es decir, constituye todo un universo político contra el que –en tanto que universo totalitario que priva de la libertad individual– precisamente hay que combatir.

La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una etapa en la que “la sociedad libre” no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para ser confinadas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad. Estos nuevos modos sólo se pueden indicar en términos negativos, porque equivaldrían a la negación de los modos predominantes.

³⁹² MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1998, p. 33.

Así, la libertad económica significaría libertad de la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la lucha diaria por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos de una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la “opinión pública” junto con sus creadores. El timbre irreal de estas proposiciones indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización. La forma más efectiva y duradera de la guerra contra la liberación es la implantación de necesidades intelectuales que perpetúan formas anticuadas de la lucha por la existencia.³⁹³

La deshistorización y eternización que una visión naturalista y esencialista de las cosas impone a ciertas estructuras de pensamiento y a las instituciones que de ellas resultan es, en efecto, el modo clásico por medio del cual los que detentan el poder pretenden mantenerse en él y perpetuar la injusticia que su poder inevitablemente provoca. Por ello –como dice Bourdieu–, «contra esas fuerzas históricas de deshistorización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia».³⁹⁴ Pero solamente combatiendo a la *razón instrumental* de las ciencias por medio de la inteligencia o *razón histórica* podremos detener esas fuerzas históricas de des-historización que cosifican la subjetividad y esclavizan al ser humano reduciéndolo a la condición de mero *instrumento* de un sistema disciplinario orientado a la explotación y destrucción del planeta. En el marco de este combate contemporáneo o esta lucha por una nueva subjetividad es, precisamente, donde encuentra un lugar prominente la obra de Michel Foucault. En este sentido, él mismo se encargó de reconocer y dejar constancia de la herencia hegeliana e ilustrada (*i. e.*, crítica) a partir de la cual discurrió su trabajo histórico-filosófico. Por ejemplo, al decir que una ontología de la actualidad (del presente, de nosotros mismos) es «la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar».³⁹⁵ Con estas palabras el filósofo-historiador declaraba sin duda alguna la incardinación de su obra en el seno de la tradición crítica ilustrada, pero al mismo tiempo la distinguía de la forma *naïf* (*i. e.*, moderna) de este discurso crítico, que él caracterizaba con los términos de “analítica de la verdad”, como la que muestra por ejemplo Kant en la *Kritik der reinen Vernunft*, al querer encontrar las estructuras perennes y universales de nuestro conocimiento, y que todavía sigue en boga durante la primera mitad del siglo XX en la corriente anglosajona de la filosofía analítica, persiguiendo ilusoriamente las estructuras perennes y universales del lenguaje. Frente a esta forma a-crítica de discurso crítico (valga la paradoja), él optó claramente por el discurso radicalmente crítico desarrollado por los autores mencionados (y al que el mismo Kant, sorprendentemente, se habría aproximado en su opúsculo sobre la *Aufklärung*), consistente en la

³⁹³ *Ibidem*, p. 34.

³⁹⁴ BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*, Madrid, Anagrama, 2000, p. 8.

³⁹⁵ FOUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung*”, Tecnos, Madrid, 2004, p. 69.

«interrogación filosófica sobre lo que somos en la actualidad».³⁹⁶ Este discurso crítico alternativo al discurso crítico moderno ya no se plantea «la cuestión de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero»,³⁹⁷ sino que por el contrario «plantea las siguientes preguntas: “¿Qué es nuestra actualidad?, ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?”».³⁹⁸ De ahí el mayor nivel de radicalidad en la actitud crítica de este pensamiento histórico, puesto que rehúye el dogmatismo de la verdad intemporal, presente e inseparable del discurso crítico propiamente moderno. Como explica el mismo Foucault: «La ontología crítica de nosotros mismos» no es en ningún caso «una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula», sino que más bien «hay que concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión». Y concluye: «No sé si hoy día es necesario decir que el trabajo crítico implica todavía la fe en las Luces; necesita siempre, creo yo, un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad».³⁹⁹

Éste es, pues, el nuevo proyecto —completamente desencantado— de emancipación del hombre, fundado no tanto en la vana esperanza de un estadio mejor de la humanidad o en la posibilidad de alcanzar una época de plenitud y felicidad para el conjunto del género humano, cuanto en la voluntad de *resistir* a un estado presente de dominación *diferenciándose* de nuestro propio tiempo y *desujetándose* de las relaciones de poder que lo conforman; en suma, liberando nuestra subjetividad de aquellas identidades o aquellas verdades contingentes e históricas que solemos aceptar en nuestro cotidiano vivir de manera acrítica. Porque —como afirmaban los primeros frankfurtianos—:

La esperanza de un estado mejor se funda —en la medida en que no sea pura ilusión— menos en la aseveración de que tal estado sería garantizado, estable y definitivo, cuanto precisamente en la falta de respeto por aquello que —en medio del sufrimiento universal— aparece tan sólidamente fundado.⁴⁰⁰

No cabe duda de que en la realización de este proyecto los obstáculos y las trabas que se van a interponer serán cuasi infinitas; pero sería absurdo dejarse vencer por ello, a menos que dejemos de creer en tal proyecto y, coherentemente con esto, sentenciamos de una vez por todas a la *Filosofía* y a la *libertad* humana que su cultivo conlleva. Como dice Gilles Deleuze:

La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmitificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía. Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohíbe, aunque sólo sea por el qué dirán, ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía. No les son permitidos ciertos excesos, pero ¿quién, excepto la filosofía, se los prohíbe?, ¿quién les obliga a enmascararse, a adoptar aires nobles e inteligentes,

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 54.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 68.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 69.

³⁹⁹ FOUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “Sobre la Ilustración”, ed. cit., p. 97.

⁴⁰⁰ HORKHEIMER, M / ADORNO, Th.: *Op. cit.*, p. 268.

aires de pensador? Ciertamente existe una mixtificación específicamente filosófica; la imagen dogmática del pensamiento y la caricatura de la crítica lo demuestran. Pero la mixtificación de la filosofía empieza a partir del momento en que ésta renuncia a su papel... desmixtificador, y tiene en cuenta los poderes establecidos: cuando renuncia a detestar la estupidez, a denunciar la bajeza.⁴⁰¹

La imagen del filósofo se ve oscurecida –continúa Deleuze– «debido a todas las traiciones que hacen de él el filósofo de la religión, el filósofo del Estado, el coleccionista de los valores en curso, el funcionario de la historia». Sin embargo, él debe reanimarse y recuperarse de todas y cada una de estas traiciones a su condición llevadas a cabo por otros o incluso por sí mismo en cada época:

Si la labor crítica de la filosofía no se recupera activamente en cada época, la filosofía muere y con ella la imagen del filósofo, la imagen del hombre libre. La estupidez y la bajeza no cesan de formar nuevas alianzas. La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, la de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza. A diferencia del concepto intemporal del error, la bajeza no se separa del tiempo, es decir, del transporte del presente, de esta actualidad en la que se encarna y se mueve. Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, crítico del mundo actual, el filósofo forma conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales. La oposición en la que se realiza la filosofía es la de lo inactual con lo actual, de lo intempestivo con nuestro tiempo. Y lo intempestivo encierra verdades más duraderas que las verdades históricas y eternas reunidas: las verdades del porvenir.⁴⁰²

Parece difícil imaginar que la bajeza, estupidez y mediocridad de nuestro tiempo puedan avanzar más aún de lo que ya lo han hecho, pero sin duda alguna lo harán si los filósofos desertamos de nuestra función específica consistente en contrarrestarlas en la medida que esto esté en nuestras manos y no sucumbamos también a ellas. Tal vez sí, en definitiva, podamos aspirar todavía y debamos trabajar para propiciar el renacimiento de la *vida* filosófica en el sentido nietzscheano de la palabra, entendida como la vida transgresora y transvaloradora que está más allá del bien y del mal porque es la creadora-destructora-creadora de todo bien y de todo mal. La deconstrucción derridiana, la arqueo-genealogía foucaultiana, el vitalismo deleuzeano y, en general, todo el movimiento post-estructuralista que hemos esbozado en el presente trabajo es sin duda alguna una puerta que se abre para ello, es decir, para la *superación* de sí misma de la vida humana en su absoluta y radical *historicidad*.⁴⁰³ La deconstrucción derridiana, en el dominio textual, al disolver todas las oposiciones metafísicas propias del racionalismo logo-fono-céntrico cosificadoras de la subjetividad. La arqueo-genealogía foucaultiana, en el dominio histórico-político, al construir mirando hacia el pasado ficciones históricas y ponerlas en conexión con la actualidad para «romper con los prestigios de las antiguas verdades y razones que ostentan todavía intacta su pujanza», y para abrir así en el presente «un espacio desnudo, una realidad por inventar». ⁴⁰⁴ El vitalismo deleuzeano, en el dominio propiamente filosófico, al reordenar mirando hacia el futuro seres y

⁴⁰¹ DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 150.

⁴⁰² *Ibidem*, pp. 151-152.

⁴⁰³ Recuérdese lo dicho a este respecto en nuestra Introducción, *vid. supra*. §I.3., nota 51.

⁴⁰⁴ MOREY, M.: “Prólogo” a DELEUZE, G.: *Foucault*, ed. cit., pp. 14 y 16.

conceptos «por la rearticulación del sinsentido mismo» y al articular con ello, sobre lo que hoy aún no tiene sentido, «el anuncio del porvenir».⁴⁰⁵

El extendido diagnóstico que no ve en estos movimientos otra cosa que nihilismo, escepticismo radical, complacencia lúdica en la destrucción de valores, y sobre todo del valor de la verdad, nueva figura, pues, de la eterna sofisticada, surge más bien de un activo o reactivo desconocimiento extrañamente agresivo, que de un análisis de los textos y de los problemas.⁴⁰⁶

Otro tipo de crítica a la deconstrucción y al movimiento post-estructuralista en general procede, en cambio, «de los diversos intentos, esencialmente neo-trascendentales, de culminar el proyecto ilustrado abierto en la Modernidad crítica». Desde luego –aclara Peñalver–, «este conflicto no se reduce a un equívoco –aunque en los textos de estos críticos (Habermas y otros) se deslizan muchos equívocos, mucha lectura aberrante–».⁴⁰⁷ Es cierto que las obras de los tres grandes post-modernos son «entre otras cosas deconstrucción de la filosofía crítica, sospecha articulada de una persistencia de dogmatismo metafísico en el criticismo». Sin embargo, eso no significa que estos autores «opten por un rechazo oscurantista de las luces». Lejos de ello, raíces de su arqueo-genealogía, deconstrucción o vitalismo «como los textos de Nietzsche y Freud, y en otro sentido Hegel y Marx, pueden, deben ser leídos en parte como radicalización de la Ilustración». Los críticos neo-ilustrados denuncian en los filósofos post-modernos y su contexto «una presunta despolitización y un gesto anti-histórico». Pero, en verdad –y como lo hemos visto a lo largo de todas las páginas anteriores– «no es difícil reconocer, en el movimiento así criticado, la búsqueda explícita de una nueva categorización de la historia sin modelos totalitarios y teleológicos, y la determinación de una responsabilidad propiamente política en la era nuclear». Por otra parte, «la crisis de los modelos “racionalistas” para pensar la experiencia histórica y política en esa era –concluye Peñalver– no es, desde luego, un invento, ni tampoco un efecto, de la deconstrucción» derridiana o de la arqueo-genealogía foucaultiana. Al contrario, éstas se hacen cargo de esa crisis, intentando medir su alcance y «proyectando su interpretación en el horizonte de una “época” que cabe llamar clausura de la metafísica o del saber absoluto».⁴⁰⁸

Lo curioso –y lo paradójico, si se quiere– es, en fin, que en este anhelo y aspiración nuestra de renacimiento filosófico nietzscheano no podremos dejar nunca de remitirnos también a la filosofía hegeliana contra la cual supuestamente debe llevarse a cabo semejante resurgimiento. Por eso deberemos preguntarnos –junto con Derrida–:

⁴⁰⁵ *Loc. cit.*

⁴⁰⁶ PEÑALVER, P.: *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁰⁷ *Loc. cit.* Para una lectura de esos equívocos típicamente habermasianos, véase HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1990.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

*¿Cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esa lógica común? Necesario e imposible, este exceso debiera plegar el discurso en una extraña contorsión. Y, claro está, obligarlo a explicarse indefinidamente con Hegel. Desde hace más de un siglo de rupturas, de “superaciones” con o sin “inversiones”, raramente ha sido tan difícil de definir una relación con Hegel: una complicidad sin reserva acompaña al discurso hegeliano, se lo “toma en serio” hasta el final, sin objeción en forma filosófica, a pesar de que un cierto estallido de risa lo excede y destruye su sentido, señala en cualquier caso la “punta” de experiencia que disloca en sí mismo ese discurso: cosa que no puede hacerse a no ser que se enfoque bien y que se sepa de qué se ríe uno.*⁴⁰⁹

Y, tras esa pregunta, deberemos también reconocer –junto a Foucault– que escapar de verdad a Hegel supone apreciar lo que cuesta separarse de él, supone distinguir lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel, y «medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera inmóvil y en otra parte».⁴¹⁰

III.4. La Post-Modernidad como *ilustración* histórica de la moderna, u-crónica, ultra-científica y cosificadora Ilustración

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía la respuesta debe ser agresiva, ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento en todas sus formas. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión.

(Deleuze)

El pensamiento post-moderno al que nos hemos querido aproximar con el presente trabajo no debe interpretarse, ni mucho menos (como hacen con frecuencia tanto fervientes partidarios del mismo –que, de tanto fervor, lo desfiguran interpretándolo en clave desepistemologizadora o de “pensamiento débil”– como sus más agresivos detractores –que, de tanto resentimiento hacia él, lo caricaturizan desde un obcecamiento por el lenguaje objetivista del gremio científico–), en el sentido de un rechazo a la tecno-ciencia y los logros conseguidas con ella por parte del ser humano occidental, sino antes bien como un reconocimiento de lo valioso que podría ser esta potente herramienta creada por el sujeto humano en una determinada coyuntura histórica si, en lugar de endiosarla y concederle un carácter de verdad que no tiene, se lo reconociera como lo que es, a saber: como un simple y vulgar *instrumento* que, como cualquier otro creado por el hombre en el pasado, debería permitir el florecimiento de la vida y de la libertad en lugar de cosificarlas. Sin embargo –como afirma Deleuze– «la vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder asume como objeto la vida».⁴¹¹ Pues bien, el pensamiento filosófico contemporáneo en su conjunto,

⁴⁰⁹ DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p., 346.

⁴¹⁰ FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, Tusquets, Madrid, 2002, p. 70.

⁴¹¹ DELEUZE, G.: *Foucault*; cit. en AGAMBEN, G.: *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 407.

entendido tal y como nosotros hemos osado presentarlo aquí desde la corriente post-estructuralista francesa –es decir, como pensamiento post-moderno–, no es nada más ni nada menos que esto: la *vida* convertida en *resistencia* al poder. Y ese poder reside hoy en día especialmente en manos de aquellos que controlan todo el *dispositivo* científico y tecnológico en el que hoy vivimos, de tal modo que actualmente la tecno-ciencia supone un problema político mundial de primer orden al que es ineludible atender. En efecto, siendo «sólo uno de los muchos instrumentos inventados por el hombre para hacer frente a su ambiente», hay que percatarse –junto con Paul Feyerabend– que «no es infalible y ha llegado a ser demasiado potente, demasiado agresiva y demasiado peligrosa para que se le pueda dejar las riendas sueltas». Por ello, así como antaño se luchó para conseguir la separación entre Estado e Iglesia con el fin de llegar a una mayor libertad y tolerancia en la sociedad, así también –creemos nosotros– hoy debemos luchar para conseguir «la separación entre Estado y Ciencia». Esta lucha y esta separación «puede ser nuestra única posibilidad de superar la febril barbarie de nuestra época científico-técnica y de conseguir una humanidad de la cual somos capaces pero que nunca hemos realizado plenamente».⁴¹²

La *barbarie* contemporánea consiste en la absolutización del pensamiento científico-técnico frente a otros modos posibles de pensar, en especial del pensamiento histórico-comprensivo. Esta absolutización –lo veíamos en el apartado anterior– es, en efecto, aquello que transforma lo que era sólo un instrumento al servicio de la producción, esto es, la *razón tecnológica*, en la esencia de la subjetividad, cosificando de esta forma al *sujeto* humano en un *ser* humano que es incapaz de pensar inteligentemente, es decir, de comprenderse históricamente a sí mismo y, negando la realidad dada o realmente existente, proponerse nuevas metas, nuevos fines que lo hagan caminar por el camino trazado por su *subjetividad* infinita y negativa o su *libertad* personal. Con ello, pues, el *pensamiento* tecno-científico se convierte –como decíamos también allí– en *ideología* política, es decir, constituye todo un universo político contra el que –en tanto que universo totalitario que reifica al individuo y lo priva de libertad– precisamente hay que combatir desde «la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos y a este precio».⁴¹³ Ése es el final, así pues, de un proyecto histórico específico, a saber: el proyecto de la Modernidad. Para poder combatirlo tenemos que situarnos voluntaria y necesariamente fuera de ese proyecto; de modo que al luchar, negar, rechazar, resistir al totalitarismo tecnocrático o plutocrático de nuestras opulentas sociedades occidentales no estamos haciendo en verdad otra cosa sino ésta: situarnos justa y acertadamente en la Post-Modernidad.

⁴¹² FEYERABEND, P. K.: *Contra el método*; cit. en ABBAGNANO, N.: *Historia de la filosofía (Vol. IV - Tomo 2)*, Hora S.A., Barcelona, 1996, pp. 841-842.

⁴¹³ FOUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, ed. cit., p. 45.

Este combate post-moderno contra la ideología científicista moderna es el más importante que se está librando en nuestro tiempo, o por lo menos es el más decisivo de todos aquellos en los que los filósofos de hoy podemos intervenir, pues supone la lucha por una nueva *práctica* de subjetividad o una nueva forma de ser *sujeto*. Y este combate, por otro lado, muestra que el poder –como decía Foucault– no es algo que se ejerce de forma unilateral de arriba hacia abajo o de una clase sobre otra, sino que todos nosotros en una u otra medida participamos o podemos participar de él, porque no existe el poder como tal sino únicamente las *relaciones de poder*. Así pues, el *poder* científico-técnico no está en manos exclusivamente de unas élites político-económicas que controlan sus hilos, sino también en manos de todos los consumidores o de sus científicos productores, y todos sin excepción podemos hacer actos teórico-prácticos de *resistencia* contra él. En este sentido, incluso un científico positivista como Max Weber (sociólogo de profesión, pero político de vocación) acabó sumándose a esta lucha filosófica contemporánea diagnosticando el proceso de racionalización y desencantamiento del mundo llevado a cabo por la mentalidad tecno-científica moderna (después del esbozo que supuso en ese sentido la desmitificación y racionalización griegas y tras el paréntesis que supuso la remitificación cristiana del mundo, que no fue un mero paréntesis sino que –como bien vio Hegel– tuvo un inmenso significado histórico por cuanto dio a luz a la figura de la *subjetividad*) como un proceso de pérdida de *sentido* y de *libertad* para el sujeto humano por el que éste ha terminado encerrándose a sí mismo en una asfixiante «jaula de hierro»,⁴¹⁴ reconociendo (junto con autores como Nietzsche o Tolstoi) que «la ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir». En efecto, estas cuestiones para nosotros tan vitales dependen de los valores, acerca de los cuales la racionalidad tecno-científica no tiene nada que decir. Fue, precisamente, mérito de Nietzsche el haber puesto de manifiesto la importancia filosófica de los valores. Hasta tal punto esto es así, que –según vio este intempestivo pensador– todos los problemas filosóficos pueden reducirse en última instancia a términos axiológicos, siendo así que todas las cuestiones tradicionales de la *ontología* son en verdad cuestiones pertenecientes al ámbito de la *axiología*. Según esto, debajo de todo sistema filosófico, o mejor dicho en la posición nuclear del mismo, se encuentra en último término como elemento determinante de todo el discurso un valor (un *ἀξίος*), es decir, algo que se considera valioso o digno de ser honrado y estimado, algo por lo que merece la pena luchar y vivir. Y todas las disputas y controversias filosóficas se deben en el fondo a un mero conflicto de valores, entre los cuales hay que decidir. Pero las ciencias positivas no pueden ayudarnos en lo más mínimo en nuestra toma de decisiones. Y en ese sentido se burla despiadadamente Weber –como ya en su

⁴¹⁴ WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003, pp. 286-287.

momento había hecho el propio Nietzsche con su brillante e insuperable escritura– de los ingenuos y autocomplacidos apologetas del llamado “fin de la historia”:

Tras la aniquiladora crítica nietzscheana de aquellos “últimos hombres” que “habían encontrado la felicidad”, puedo dejar de lado –nos confesaba el gran sociólogo alemán– el ingenuo optimismo que festejaba en la ciencia, es decir, en la técnica científicamente fundamentada, el camino hacia la “felicidad”. ¿Quién cree hoy día en eso, si se exceptúan algunos niños grandes de los que pueblan las cátedras o las salas de redacción de los periódicos?⁴¹⁵

La Escuela de Frankfurt, por su parte, retomó el hilo de la reflexión histórica weberiana para –regresando de Marx a Hegel, pero sin abandonar a aquél– tratar de ofrecer una conceptualización satisfactoria de nuestro propio presente que nos permita comprender el fracaso estrepitoso del proyecto de emancipación ilustrado al haber devenido justamente en su contrario, es decir, en la *barbarie* cosificadora de nuestro mundo industrializado o –como ellos lo llamarán– nuestro mundo administrado. Como dijimos en las páginas iniciales del presente trabajo, éste fue en efecto el reto que dichos autores plantearon al pensamiento crítico de la sociedad, a saber: el reto, ni más ni menos, de «comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie».⁴¹⁶ He ahí, por tanto, la paradoja que ellos trataron de analizar regresando del economicismo marxiano al pensamiento especulativo hegeliano: «la autodestrucción de la Ilustración» o la regresión de la Ilustración en su contrario, con el fin de encontrar «el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier». Y ello no para entregarse a un nihilismo pesimista y a un abstracto escepticismo –tan cómodos como vanos, por cuanto conducen inevitablemente al conformismo y a la pasividad–, sino justamente para “salvar la Ilustración” (*Rettung der Aufklärung*), para rescatarla de su elemento destructivo tomando conciencia de su “dialéctica” y recuperar así la verdad contenida en ella, pues «si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena».⁴¹⁷ Y parece evidente que, en éste su momento regresivo, la Ilustración ha llegado en nuestros días a un punto de no-retorno ante el cual se hace más urgente que nunca esta reflexión sobre sí misma. Como explica Eduardo Subirats:

El triunfo global de la civilización se celebra hoy bajo el signo de una catástrofe universal. Destrucción ecológica a gran escala, un empobrecimiento masivo y letal de cientos de millones de personas, y la militarización global de los conflictos generados por una expansión incontrolada de estrategias económicas socialmente devastadoras cierran el ciclo histórico del capitalismo postindustrial y su expansión mundial bajo el signo del terror. La finalidad que legitimaba moral y políticamente un desarrollo tecnológico y económico indefinido en el Siglo de las Luces y en la era del socialismo, o sea, un incremento de la productividad económica que permitiese un sistema igualitario de la distribución de la riqueza y liberase las energías creadoras del existente humano para su realización social y personal libre, se ha revelado como su riguroso contrario. La desintegración social en las periferias geopolíticas de las

⁴¹⁵ WEBER, M.: *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1997, p. 207.

⁴¹⁶ HORKHEIMER, M. / ADORNO, TH.: *Dialéctica de la Ilustración*, ed. cit., p. 51.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

metrópolis postindustriales bajo el régimen de miseria inducida por las grandes corporaciones transnacionales y la subsiguiente globalización de la violencia trazan con un rostro sangriento el reverso del discurso moderno del progreso y los valores de la civilización. Corona este paisaje histórico el desarrollo global de un arsenal tecnológico convencional, bioquímico y nuclear cuya potencia letal rebasa el control de aquellos mismos que lo administran.⁴¹⁸

Y todo esto, habría que añadir, a costa de la cosificación o enajenación del sujeto humano en las sociedades económica y tecnológicamente desarrolladas. Ciertamente, ante un panorama tan desolador como el que aquí se nos describe, parece difícil no derrumbarse en el más absoluto de los pesimismo, optando así por la deserción política y contentándose con cultivar el propio huerto privado y particular. Sin embargo, creemos que ello sería, no sólo un error tremendo, sino también un acto de grave irresponsabilidad. Pues mientras haya quien se resista a aceptar tal estado de cosas, la batalla no podrá darse jamás por perdida. Es más, incluso podríamos afirmar –sin que ello suponga caer en optimismos ingenuos de ningún tipo– lo contrario del derrotismo al que la hegemonía del *pensamiento único* querría conducirnos a todos los que nos oponemos a él, esto es: podemos afirmar, en contra de la evidencia, que “resistir es vencer”, pues la victoria el enemigo solamente la alcanzará cuando haya conseguido aniquilar por completo todo elemento de oposición y resistencia a su gobierno totalitario. Sólo cuando la batalla se da por perdida se pierde realmente. Mientras permanezcan aquellas *oposición* y *resistencia*, jamás desaparecerá la posibilidad de hacer estallar y derrotar el poder tiránico que nos subyuga.⁴¹⁹ «Preservar, resistir, restaurar y recuperar son las acciones y estrategias necesarias frente a este proceso de invasión, colonización y destrucción ecológica y cultural»⁴²⁰ a gran escala que caracteriza a nuestro inhóspito presente.

Frente al vacío espiritual que ha dejado por doquier legado, y frente a las múltiples expresiones de desesperación social que nos rodean, es necesario dar un primer paso: rehabilitar y recrear a las olvidadas tradiciones humanistas del siglo XX como punto de partida para la formulación de una nueva crítica teórica y práctica, solidaria con el dolor que irrumpe en nuestro tiempo histórico. Sólo a partir de las esperanzas del pasado podemos construir la crítica del presente y formular un proyecto de futuro.⁴²¹

He aquí, pues, el nuevo proyecto post-moderno que hemos tratado de esbozar aquí por medio de nuestro acercamiento a la filosofía francesa contemporánea, la cual Foucault consideraba de alguna forma hermanada con la Escuela de Frankfurt precisamente por medio de esta *problematización* contemporánea de la filosofía de las luces o Ilustración, problematización que no puede llevarse a cabo sino es por medio de la *práctica* histórico-filosófica que cada una de las dos tradiciones –francesa y alemana– nos proponen a su manera.⁴²² En el marco de dicha práctica, este nuevo proyecto filosófico y transversal pasa sin duda alguna por deconstruir las oposiciones y las

⁴¹⁸ SUBIRATS, E.: *Violencia y civilización*, Losada, Madrid, 2006, pp. 12-13.

⁴¹⁹ Véase sobre esto el escrito de CANDEL, M.: “L’Iraq i la Tercera Guerra (Civil) Mundial” en CAVALLER J. (Ed.): *Filòsofs davant la guerra*, Prohom Edicions, Barcelona, 2004, pp. 55-60.

⁴²⁰ SUBIRATS, E. : *Op. cit.*, p. 146.

⁴²¹ *Ibidem*, pp. 167-168.

⁴²² *Cfr.*, FORUCAULT, M.: *Sobre la Ilustración*, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, ed. cit., p.22.

cosificaciones propias y definatorias de la época moderna (sujeto/objeto, forma/contenido, a priori/a posteriori, significado/significante, esencia/apariencia, interior/exterior, identidad/diferencia, inteligible/perceptible, alma/cuerpo, entendimiento/sensibilidad, razón/entendimiento, razón teórica/razón práctica, razón/pasión, razón/sinrazón, verdad/falsedad, normal/patológico, realidad/interpretación, literal/metafórico, lengua/habla, habla/escritura, sustancia/accidente, deber/deseo, intelecto/voluntad, ciencia/ética, hecho/valor, naturaleza/cultura, necesidad/libertad, etc., etc., etc.) para recuperar –en una experiencia subjetiva sin sujeto de un yo-mundo– la unidad vital del sujeto humano o su dinamismo a-categorial infinitamente creador, el cual fue perdido en los comienzos de la Modernidad, que –en una óptica histórica de períodos de larga duración–⁴²³ podemos situar a partir del año mil de nuestra era cuando, en la transición del feudalismo al capitalismo, la necesidad material de producción se colocó –por circunstancias históricas ya caducas y perfectamente superadas (los cambios decisivos que tuvieron lugar en Occidente durante los primeros siglos del segundo milenio que determinaron el paso de un mundo agrícola con economía de subsistencia a un mundo urbano y mercantil, lo que significó el nacimiento y consiguiente desarrollo de las grandes ciudades de Europa)– por encima de la necesidad vital de intelección.⁴²⁴ Hoy, en efecto, no es la producción de riqueza lo que urge (pues más bien sobra) cuanto la intelección de información, para lo cual se requiere la recuperación de la consciencia histórica como medio privilegiado a través del cual adquirir la comprensión del mundo social entorno y, con ella, alcanzar la propia autocomprensión. Contribuir en la medida de lo posible a la autocomprensión del *sujeto* humano y, por tanto, a su propia autoliberación, ésa y no otra es la voluntad, la tarea y la determinación de la filosofía contemporánea. Y los estudios histórico-filosóficos de Michel Foucault –dentro del movimiento post-estructuralista francés– constituyen en ese sentido, no solamente un punto de mira ineludible para los que tratamos de pensar o diagnosticar nuestra actualidad, sino también a la vez uno de sus momentos más logrados.

Éste proyecto de liberación del sujeto humano, de des-reificación o des-sujeción de la propia subjetividad no es sin embargo –como dijimos ya en nuestra Introducción– exclusivo de la corriente post-estructuralista francesa, sino propio de toda la gama de corrientes y autores que se suceden después de Hegel y hasta el día de hoy, pasando por el propio Marx, Freud o el mismísimo Nietzsche, por todas las filosofías de la vida como el racio-vitalismo de un Ortega y Gasset, por los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein o por la filosofía post-positivista de la ciencia que de

⁴²³ Véase sobre este respecto lo dicho en el Desarrollo de nuestra exposición, §II.10, nota 249.

⁴²⁴ *Cfr.*, sobre esto, DUBY, G.: *El año mil*, Gedisa, Barcelona, 1989; BOIS, G.: *La revolución del año mil*, Crítica, Barcelona, 2001; y, en formato más breve, FORTUNY, F.J.: “Introducción” a OCKHAM, G.: *Breviloqui sobre el principat tirànic*, Laia, Barcelona, 1981, donde se exponen de una forma sintética esas circunstancias históricas que se dan en torno a esa fecha, poniéndolas en relación, además, con el pensamiento político del primer gran filósofo moderno, bastante anterior –cabe decir– a la filosofía cartesiana con la cual, sin embargo, suele fecharse de un modo tan tópico como ingenuo el comienzo de la Modernidad.

éste se deriva (Popper, Khun, Feyerabend), por el pensamiento hermenéutico (Dilthey, Gadamer, Ricoeur) y fenomenológico (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty), y obviamente –como acabamos de decir ahora mismo– pasando también por el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse), hasta llegar a la formulación integradora y clarividente de todas estas corrientes anteriores en lo que no quiere ser otra cosa más que una defensa e introducción al “pensamiento complejo”, según nos dice su propio autor (Edgar Morin). Proyecto común, pues, de todas las corrientes filosóficas del pensamiento contemporáneo, a excepción de la corriente del neopositivismo lógico, que –como ya hemos visto sobradamente a lo largo de este trabajo– constituye precisamente, en el campo de la Filosofía, la vertiente científicista de la misma y la última expresión de un pensamiento moderno que, en cuanto tal, se erige en el aparato ideológico y la justificación académica de todo el sistema totalitario regido por la razón tecnológica de las ciencias o razón instrumental, ya que, al establecer como criterio de sentido para todo discurso el criterio de verificación empírica propio de ese modo limitado y reduccionista de pensar, se reduce a los hombre a lo que Husserl denominaba «meros hombres de hechos»⁴²⁵ negándoles el derecho de poder pensar y hablar de un modo racional (relegándolo al ámbito de la irracionalidad y del capricho individual de cada cual) sobre todo aquello que ultrapasa el campo de la experiencia sensible inmediata, como son las cuestiones verdaderamente importantes para su vida y para su realización personal, esto es: los valores por los que históricamente debe regir su existencia, los fines y las metas que su circunstancia personal e histórica debería racionalmente (*i. e.*, intempestivamente, transvaloradoramente) impulsarle a perseguir y que sólo una falta absoluta de “consciencia histórica” como la actual (o sea, una falta absoluta de inteligencia) le impide de hecho hacerlo.

“Los valores han entrado en crisis”, escuchamos por todas partes ante semejante impotencia de pensamiento de aquellos que sucumben al nihilismo propulsado por el éxito aplastante de la tecnología. ¡Estupendo! Eso debe ser, entonces, equivalente a decir que la nuestra es una sociedad sin valores. Pero... ¿puede realmente una sociedad vivir *sin* valores? ¿Acaso el tener como referencia unos u otros valores no es una condición indispensable para la vida práctica de cualquier individuo y, por consiguiente, para el desarrollo de toda sociedad? Sin embargo, no dejamos de oír continuamente, una vez y otra, que *los* valores están en crisis. ¿Cómo explicar entonces –habría que preguntarse– ese a la vez tan cacareado “desarrollo” de la civilización occidental? No es necesario reflexionar mucho para percatarse de que nuestra sociedad se rige efectivamente por unos valores muy determinados y concretos: los valores del *mercado*. Sólo que éstos están tan presentes en la mente del hombre de hoy, son tan evidentes y manifiestos, que pasan completamente

⁴²⁵ HUSSERL, E.: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Madrid, 1991, p. 6.

desapercibidos. De modo que ahora entendemos el propósito real de aquel ingenuo o hipócrita discurso sobre la crisis de los valores: evitar que el hombre tome conciencia de los valores enajenantes y esclavizantes por los que rige día tras día su conducta y pueda, de este modo, llegar alguna vez a transvalorar radicalmente su existencia. Así pues, no es que los valores hayan entrado en crisis (pues jamás ha existido nada parecido a eso que se denomina con “*los valores*”, como si éstos fueran entidades inmutables y supra-históricas que el hombre habría perdido de vista al secularizar la vida y olvidarse del *tópos hyperouranós*), sino que lo que verdaderamente ha entrado en crisis en nuestra época es más bien la capacidad de *transvaloración* del sujeto humano, es decir, la capacidad de *aniquilar* los valores vigentes y establecidos que, si bien han cumplido con su cometido y han sido de utilidad durante cierto tiempo, han terminado actualmente por convertirse en algo nefasto para la vida humana e incluso para la mera supervivencia; la capacidad de aniquilar como paso previo para la *creación* de nuevos valores que ofrezcan nuevas posibilidades y nuevos caminos para la vida.⁴²⁶ Y entendemos también ahora por qué se habla a la vez de la crisis de la Filosofía, pues el discurso falaz sobre la pérdida de los valores está tan extendido en nuestro tiempo que ha alcanzado incluso al propio filósofo, el cual ha asumido para sí ese discurso y se ha declarado impotente ante la realidad establecida, sumándose a los que predicán su imposible *transformación*. El filósofo ha sido tradicionalmente el encargado de romper la tabla de valores imperante en una época dada; sin embargo, hoy él mismo confiesa su incapacidad para la *transvaloración*. Ante semejante panorama los filósofos post-estructuralistas –junto con los filósofos frankfurtianos que los precedieron en su empresa (el mismo Foucault afirmaba que de haber leído antes a dichos pensadores habría comprendido antes el sentido de su propia empresa intelectual y no habría dado tantos rodeos, ahorrándose mucho trabajo)– nos dan una verdadera lección: introducir la Filosofía *en* el mercado no significa *sucumbir* a los valores del mercado, a los que sí sucumbe la filosofía positivista; antes bien, el filósofo debe introducirse en él como el combatiente se introduce en el territorio enemigo para poder destruir a éste en su propio terreno y con total discreción, siendo el cientificismo neo-positivista y ultra-moderno el principal enemigo a derribar en dicho combate.

Pero no solamente este cientificismo ingenuo es nuestro enemigo, pues debemos también enfrentar en el extremo opuesto las críticas reaccionarias a la Modernidad, que tampoco podemos considerar como partes del proyecto post-moderno puesto que más bien suponen una voluntad de retroceso a un supuesto estadio originario de la humanidad o, en cualquier caso, a un estadio pre-moderno. De entre ellas la más destacada sería sin duda alguna la que, en la forma de “*destrucción de la metafísica onto-teológica occidental*”, llevó a cabo Martin Heidegger durante la primera mitad

⁴²⁶ Sobre esta dimensión axiológica de la vida humana, *vid. supra.* una vez más nuestra Introducción, §I.3., nota 51.

del siglo pasado. Ante semejante pseudo-crítica filosófica, nosotros comprendemos perfectamente el sentimiento de decepción que experimentó Edmund Husserl para con su discípulo, después de haber depositado en él tantas esperanzas. Así, Husserl renegó de Heidegger después de la atenta lectura de sus obras afirmando con tristeza que «nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial falta de científicidad»,⁴²⁷ puesto que una tal profundidad (*Tiefsinnigkeit*) pseudo-filosófica era precisamente aquello que él estaba intentando desde hacía años combatir con su propia fenomenología, desde su *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) hasta la última fase de su pensamiento denominada “fenomenología genética” desarrollada en la póstuma *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie* (1936).

Dejando de lado la vinculación de Heidegger con el nazismo de la que nunca renegó, y suponiendo que sea posible separar esa filiación política de su filosofía –cosa a nuestro juicio bastante improbable–,⁴²⁸ personalmente creemos que de entre todos los críticos contemporáneos a la racionalidad occidental, la de Heidegger es en efecto la única de la que puede perfectamente prescindirse, por cuanto desemboca –al “ontologizar” la razón disciplinaria propia del pensamiento moderno y al identificarla, así, con el todo de la subjetividad (cosa que coincide, por cierto, con la interpretación conservadora de la crítica post-moderna a la Ilustración, la cual renuncia con ello a llevar hacia delante sus momentos de verdad)–, por cuanto desemboca –decimos– en una salida irracional y, por tanto, en la más absoluta esterilidad. Ese escape irracionalista de la razón disciplinaria de nuestro tiempo es, por otro lado, aquello que tan injusta como frecuentemente se atribuye a los post-estructuralistas franceses de los que nos hemos ocupado aquí así como –antes que a ellos– a los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, los cuales paradójicamente no dejaron de denunciarla y de criticarla en la filosofía ontológica del propio Heidegger. Así, por ejemplo, leemos ya en una de las primeras obras de Adorno: «Sólo una filosofía por principios a-dialéctica y orientada a una verdad sin historia podría figurarse que los antiguos problemas se pueden dejar de lado olvidándolos y empezando tan frescos desde el principio. Sí, la patraña de un comienzo es precisamente lo primero que se ofrece a la crítica en la filosofía de Heidegger».⁴²⁹ Nosotros, por nuestra parte, compartimos plenamente estas críticas a la filosofía heideggeriana, pues pensamos que su pseudo-crítica a la subjetividad moderna y su nostalgia romántica de un retorno a la naturaleza, que se formula en su propuesta del hombre como “pastor del ser”, no lleva a ninguna parte. No se trata, en efecto, de abandonar ese magnífico instrumento de supervivencia que es el lenguaje –como pretende Heidegger– para entregarnos al vacío y a la abstracción de la

⁴²⁷ Cit. en PRESAS, M. A.: “Introducción” a HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, ed. cit. (siguiendo la cita de Iso Kern en la *Einleitung des Herausgebers* del tomo XV de la *Husserliana*, XX ss.).

⁴²⁸ Véase a este respecto el excelente estudio de FARIAS, V.: *Heidegger y el nazismo*, Akal/FCE, Chile, 1998

⁴²⁹ ADORNO, TH.: *La actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 96.

contemplación de un puro Ser que no dice nada de sí mismo salvo que es ser («La idea de Ser se ha vuelto impotente en filosofía –decía igualmente Adorno en la misma obra antes citada–; no más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios»),⁴³⁰ sino que más bien hay que ser siempre conscientes del carácter instrumental del lenguaje para evitar así la absolutización y cosificación de sus producciones en detrimento de la creatividad noética en que consiste el pensar de la subjetividad. *Negar*, esto es, *falsar* históricamente todas las producciones del lenguaje una vez éstas han sido cosificadas y han perdido toda su originaria utilidad (dicho en términos hegelianos: una vez han dejado de ser racionales por haber perdido su razón de ser inicial y, por tanto, su vieja necesidad), *negar determinadamente*, pues, todas las producciones lingüísticas (*i. e.*, intersubjetivas) del sujeto humano para no permanecer esclavos de nuestros propios productos objetivados, ésa es la tarea de la inteligencia humana o de la racionalidad no-instrumental.

También Ortega y Gasset, en su fabuloso ensayo *Historia como sistema*, blandía su espada filosófico-historiográfica con suma lucidez contra la “ontología fundamental” heideggeriana. Y en otros textos afines, como el que constituyen las notas para un proyectado curso sobre el *Banquete* de Platón, después de analizar las razones de aparición histórica de la pregunta filosófica por el ser en Grecia hacia el 500 a. C., leemos por ejemplo, en clara alusión a Heidegger: «Ni es cierto que todos los hombres hasta ahora sidos y existentes se preguntaran por el ser ni es forzoso para ser hombre, en la forma más plenaria y menos deficiente, vivir en esa pregunta. Suponer lo contrario es una ejemplar arbitrariedad y gana de huir de las claridades hacia los patetismos incontrolables. (...) Lejos de ser algo en absoluto humano es sólo y nada menos que una peripecia histórica».⁴³¹ Y ciertamente, hay un amante de la arbitrariedad y de las obscuridades que, postulando a la pregunta por el ser como «algo ultra-histórico, constitutivo e inseparable del Hombre» y, por consiguiente, arrojándose «a la tesis exorbitante de que “el Hombre es pregunta por el ser”»,⁴³² se muestra incapaz de reconocer «la pura historicidad del concepto “ser” y con ello, *in nuce*, la radical historicidad de todo lo humano».⁴³³ Y es que lo cierto es esto, a saber: que con los términos «“¿cuál algo es el ser?” (...) el Hombre se ha preguntado, desde Parménides hasta nosotros, por efectividades muy divergentes. Por eso la historia de la filosofía, más que la exposición, en secuencia cronológica, de las respuestas que se han ido dando a la pregunta inicial en que la filosofía consiste, es la historia del desplazamiento continuo de significación que ha sufrido la pregunta misma»,⁴³⁴ hasta desaparecer en nuestro tiempo como tal pregunta, puesto que la realidad radical a la que apunta hoy la Filosofía no es ni puede de ningún modo ser concebida como “ser”,

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 74.

⁴³¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 155-156.

⁴³² *Ibidem*, p. 167.

⁴³³ *Ibid.*, p. 168.

⁴³⁴ *Ibid.*, pp. 156-157.

sino que es *vis, dýnamis, enérgeia*, en suma, actividad radical como lo es y sólo puede serlo la *praxis* vital en que consiste el sujeto humano.

Igualmente, el filósofo Alain Renaut, en el capítulo primero de su obra *La era del individuo*, argumenta en defensa de la subjetividad frente a la pretendida liquidación de ésta por parte de la “ontología fundamental” de Martin Heidegger, haciendo notar lo deficiente y equívoca que resulta ser la interpretación homogeneizante de la filosofía moderna como “historia del sujeto”, sin más, de la que parte precisamente la tan presuntuosa como fútil destrucción heideggeriana de la subjetividad, identificada siempre en su confuso marco conceptual con la “metafísica del sujeto”. Como dice Renaut, «la historia de la subjetividad, tal como Heidegger nos ha acostumbrado a leerla, plantea muchos problemas y acarrea muchos equívocos que dificultan gravemente las posibilidades de un nuevo planteamiento de la cuestión del sujeto»,⁴³⁵ como si no hubiese «otra alternativa a lo que Heidegger denuncia bajo el nombre de “metafísica de la subjetividad” más que un pensamiento que se erija contra la subjetividad y sus valores, es decir, también “contra el humanismo”». ⁴³⁶ Desgraciadamente, atribuye también el autor al resto de críticos contemporáneos de la Modernidad la asunción de los equívocos heideggerianos alrededor de la cuestión del sujeto, atribución ésta que en este caso no compartimos en absoluto, pues creemos que tales críticos contemporáneos a la razón moderna –a diferencia de lo que sucede con Heidegger– son perfectamente conscientes de que «una vez criticadas las ilusiones relativas a la subjetividad, ésta queda como un valor y un término de referencia». ⁴³⁷

Y hablando del resto de críticos contemporáneos a la Modernidad, entendiendo por tales a los filósofos post-modernos que han centrado nuestro interés en el presente trabajo, Michel Foucault –como ya dijimos anteriormente–⁴³⁸ estuvo a las antípodas de Heidegger afirmando con Montaigne que «nosotros no tenemos ninguna comunicación con el Ser». ⁴³⁹ Como relata su amigo e historiador Paul Veyne, no solamente Foucault no leyó prácticamente ninguna obra de Heidegger, sino que al hacerlo –como en el caso del doble volumen sobre Nietzsche– «tuvo el efecto paradójico de convertirlo en nietzscheano y no en heideggeriano». ⁴⁴⁰ Y en cuanto a otro de los más famosos y reconocidos críticos post-modernos como es Jaques Derrida –considerado discípulo de Heidegger–, critica también sin piedad la pretenciosa y vanidosa *destruktion* de la metafísica onto-teológica occidental llevada a cabo por su maestro. Según Heidegger, la historia de la metafísica de Occidente ha olvidado en efecto la *diferencia ontológica* entre el Ser y el ente confundiendo a ambos al

⁴³⁵ RENAUT, A.: *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993, p. 35.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁴³⁸ *Vid. supra.*, el §II.10. del Desarrollo de nuestra exposición.

⁴³⁹ MONTAIGNE, M.: *Apología de Raimundo Sabunde*, II, 12; cit. en VEYNE, P.: *Foucault. Pensamiento y vida*, ed. cit., p. 14.

⁴⁴⁰ VEYNE, P.: *Loc. cit.*

responder siempre a la pregunta por el Ser con un ente supremo (*Theos*). El Ser –afirma Heidegger– no es el ente, sino que es el ser de ente, es decir, es lo que hace que el ente sea. Lo que Heidegger pretende entonces con su *destruktion* es desplazar los presupuestos de la metafísica poniendo en cuestión que el hombre pueda pensar y representar el Ser como si de un ente se tratase. Pero lo que Derrida va a criticar de éste es que su diferencia ontológica conserva en verdad un anhelo de preservación y pureza del Ser frente a los entes que es incompatible con la verdadera *diferancia*, razón por la cual la presunta radicalidad del pensamiento de Heidegger no le permite sustraerse a lo que pretende destruir. O, dicho de otra manera, hay una complicidad inevitable de Heidegger con esa metafísica que él se enorgullece de haber subvertido, puesto que la oposición heideggeriana entre lo originario (el Ser) y lo derivado (el ente) pertenece también al sistema jerarquizado de las oposiciones metafísicas características de Occidente que no hay que destruir, sino *deconstruir*. En suma, frente a ese anacrónico anhelo heideggeriano de pureza y originariedad del Ser, y frente al vacuo intento de Heidegger de caracterizar al hombre como “pastor del Ser” (reivindicando para el ejercicio de dicha función un lenguaje poético originario en el que las cosas no sean ni útiles ni instrumentos, sino que se desplieguen desde sí mismas o se muestren en aquella verdadera dimensión originaria que nos remita a la verdad del Ser), Derrida desvinculará al hombre de todo contacto con el Ser afirmando la voluntad de *différance*. Una *diferancia* (en minúscula) que no es y que, por tanto, «no rige nada, no reina sobre nada y no ejerce su autoridad en ninguna parte». Y es que –como afirma el filósofo francés nacido en los suburbios de Argel en el seno de una familia judía sefardí, comprometido con la descolonización y severo crítico de la política de Francia en Argelia–:

No sólo no hay un reino de la *différance*, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo cual, evidentemente, la convierte en amenazadora e infaliblemente temida por todo aquello que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar.⁴⁴¹

Ante semejante panorama actual del pensamiento filosófico, cercado por todas partes por el irracionalismo (tanto el instrumental de corte cientificista, como el pseudo-místico de corte heideggeriano), es digna de mención la obra del destacado hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot, quien –con su propuesta de *hermenéutica analógica*– pretende mediar entre la *univocidad* y la *equivocidad* reinante en nuestros días, es decir, entre un anacrónico e ingenuo objetivismo científico (que en la hermenéutica se traduciría en la vana creencia en la interpretación literal de los textos y la verdad que dicha literalidad nos proporciona) y un desorbitado y frívolo relativismo por completo a-científico (que asimismo en el plano de la hermenéutica se traduce en la falta de criterio para contrastar interpretaciones y, por consiguiente, en la pueril creencia de que una interpretación es tan

⁴⁴¹ DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*, “La *différance*”, Cátedra, Madrid, 1994, p. 56.

buena como cualquier otra).⁴⁴² En un espíritu similar al de Beuchot es precisamente que nosotros hemos querido plantear también nuestro trabajo sobre el pensamiento post-moderno centrado en el movimiento post-estructuralista, para salvar así a la filosofía contemporánea tanto de la Escila del *positivismo* científico como de la Caribdis del *nihilismo* post-metafísico.⁴⁴³ Creemos que tanto la una como la otra son las dos caras del mismo fenómeno: la *crisis* de nuestra época actual que a nivel filosófico se manifiesta en la *cosificación* de la subjetividad humana y en una *impotencia* total de ésta para cuidarse o autogobernarse, deconstruyéndose autopoieticamente y superándose transvaloradoramente a sí misma. Mauricio Beuchot, sin embargo, coloca a los autores post-estructuralistas que nosotros hemos seguido aquí –del mismo modo que antes vimos que lo hacía McCarthy desde una posición habermasiana–⁴⁴⁴ en la vertiente del irracionalismo equivocista y relativista tan nefasto de nuestros días, situando a pensadores como Foucault o Derrida en el mismo saco que Heidegger, Rorty o Vattimo.⁴⁴⁵ Justamente a la inversa, el propósito de la presente investigación ha sido el de mostrar que los pensadores franceses de los que nos hemos ocupado se encuentran tan lejos de este vacuo y frívolo irracionalismo nihilista como del cosificador irracionalismo científicista (los cuales –como ya hemos visto– se constituyen en una mutua interdependencia, sosteniéndose uno a otro), porque una filosofía de la *diferencia* que deconstruya arqueológica o genealógicamente toda identidad o mismidad para *negar* “lo dado” y *transvalorar* así la existencia toda nada tiene que ver con la univocidad (pensamiento dogmático) ni con la equivocidad (ausencia de pensamiento), sino única y exclusivamente con el querer ser *libre*. Y esa ausencia de negatividad y de todo carácter subversivo en la hermenéutica nos parece que es justamente, en general, el mayor defecto de esa corriente filosófica, al caer en los tópicos tan al uso hoy en día según los cuales no somos nosotros los que hablamos y hacemos uso del lenguaje sino que “somos hablados” por el lenguaje, es decir, en terminología hermenéutica, por la *tradición*.

Con todo, y en la medida que la hermenéutica analógica trata de eludir estos tópicos, es una manera interesante de defender –en el ámbito de la interpretación de textos– ese carácter «mestizo» o contradictorio del sujeto humano,⁴⁴⁶ pero dejando de lado los juegos que hace Beuchot con la metafísica del ser *à la* Heidegger al querer re-ontologizar la hermenéutica y pretender con ello regresar a una ontología pre-moderna, es decir, atenta «al devenir y a lo dinámico del ser mismo»,⁴⁴⁷ y que él denomina «ontología débil» *à la* Vattimo,⁴⁴⁸ cosa que –en nuestra humilde opinión– constituye un intento imposible e innecesario de contentar a univocistas y equivocistas al

⁴⁴² Cfr., BEUCHOT, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE, México, 2008, pp. 8-9.

⁴⁴³ Cfr., *ibidem*, p. 58.

⁴⁴⁴ Vid. *supra*, § III.3., notas. 318-319.

⁴⁴⁵ Cfr., BEUCHOT, M.: *Op. cit.*, pp. 24-25.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

mismo tiempo. La filosofía de la *diferencia* que nosotros defendemos aquí, en cambio, no es una ontología débil (*i. e.*, una ontología «más moderada» o «menos pretenciosa», como la describe Beuchot),⁴⁴⁹ sino una radical anti-ontología que no pretende contentar ni a unos ni a otros, sino que se opone a ambos por igual; y creemos –como decíamos– que confundir el *combate intempestivo* contra toda identidad cosificadora o normalizadora con el equivocismo, el relativismo o el nihilismo es la mayor objeción que se le puede hacer a esta hermenéutica analógica. Nos quedamos, por tanto, con ese carácter mestizo o contradictorio de la vida que ésta reivindica, que es una forma entre otras de mostrar esa *complejidad* del sujeto humano que –en otra línea muy diferente– de una forma insistente y plenamente consciente ha reivindicado el filósofo francés Edgar Morin a lo largo de toda su obra, complejidad humana que se encuentra enmascarada tanto por el irracionalismo *positivista* como por el irracionalismo *relativista*, ambos en mutua confluencia y formando juntos la ideología cientificista de nuestro tiempo consistente en tomar como paradigma de científicidad al lenguaje lógico-matemático y creer que todo lo que no sea susceptible de ser tratado con ese modo limitado y simplificador del pensar humano se escapa a todo posible tratamiento riguroso o científico:

Si es cierto que, en nuestra época, todo está en crisis –afirma Morin–, la crisis concierne no menos profundamente a los principios y estructuras de nuestro conocimiento, que nos impiden percibir y concebir la complejidad de lo real, es decir, también la complejidad de nuestra época y la complejidad del problema del conocimiento. Incluso podemos pensar que todavía no hemos salido de la prehistoria del espíritu humano, y que al subdesarrollo del espíritu le corresponde el subdesarrollo de los individuos, de las relaciones intersubjetivas, de las sociedades, de la humanidad... En el siglo de Stalin, Hitler e Hiroshima creyó [el espíritu humano] haber llegado al estadio supremo del pensamiento y la consciencia; no poder reconocer su infantilismo es sin duda el signo del infantilismo de nuestro pensamiento y nuestra consciencia. Hemos podido diagnosticar el retraso: todavía no hemos podido pasar de la complejidad inconsciente (del cerebro) a la complejidad consciente (del espíritu). De golpe, nuestra posibilidad de futuro descansa en aquello que constituye nuestro riesgo presente: el retraso de nuestro espíritu respecto de sus posibilidades.⁴⁵⁰

A estas alturas –después de todo nuestro largo recorrido– no será necesario aclarar que aquí el término *espíritu* no debe ser entendido como una sustancia metafísica ni nada que se le parezca, sino única y exclusivamente como el proceso histórico o práxico-vital de subjetivación. Con su filosofía de la *complejidad*, Morin realizó una infatigable defensa de la *vida* y de la interdisciplinariedad e inteligencia que ella requiere, pues el olvido de éstas con la creciente especialización y formalización que trae consigo el proceso moderno de racionalización conduce inevitablemente –ante una realidad compleja como lo es la humana– al ahogamiento de aquélla.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 76. El hermeneuta mexicano estudia de una forma sintética a esta filosofía de la *diferencia* en el capítulo 7 de la obra referenciada, pero de una forma más extensa lo hace también en una obra monográfica sobre el tema que –a nuestro juicio– empieza con mal pie dando crédito a la prejuiciosa lectura de Habermas, quien cataloga a los filósofos de la *diferencia* como “posmodernos anti-modernos” (*cf.*, BEUCHOT, M.: *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres, México, 2009, pp. 7-9) mezclándolos con todo tipo de desertores del pensamiento para poder, finalmente, presentarse a sí mismo como el filósofo ético-crítico salvador de la Modernidad.

⁴⁵⁰ MORIN, E.: *El Método 3: El conocimiento del conocimiento*, Ed. Cátedra, Madrid, 1999, p. 255.

La consciencia, la inteligencia, el pensamiento de lo que ocurre en nuestra propia vida, en la sociedad, en la historia, en el mundo siempre llegan muy tarde. La lechuza de Minerva se eleva cuando el día va a hundirse y casi todo está irremediabilmente hecho. ¿Llegarán antes de que se hunda el milenio, la inteligencia, el pensamiento, la consciencia que precisamos?⁴⁵¹

Esta pregunta retórica, que Morin lanzaba a comienzos de los ochenta del siglo pasado y, por tanto, refiriéndose al milenio que hace ya más de tres lustros se hundió en su ocaso, parece claro que podemos y debemos trasladarla al milenio que apenas ahora todavía estamos comenzando; y la respuesta en este caso tendrá por fuerza que ser afirmativa, pues de lo contrario jamás la humanidad verá hundirse este nuevo milenio. En este sentido, pregunta nuevamente el autor: «¿Vivimos hoy nuestra agonía o la agonía de un nuevo nacimiento del hombre?» Estamos sumergidos en una lucha desesperada por nacer y una lucha desesperada por morir, pues ambas son lo mismo: «La agonía final del nacimiento del hombre –o de su muerte– ha comenzado». Pero para poder salir victoriosos de semejante lucha debemos tener muy claro cuáles son los enemigos a los que nos enfrentamos:

En lugar de ser el foco de la nueva consciencia, la ciencia contribuye al nuevo oscurantismo. El pensamiento disyuntor/reductor por una parte, el pensamiento mitológico/fabulador por la otra, concurren para enmascarnos la complejidad omnipresente. Desde ahora ya no podemos esperar nada, desde ahora debemos temerle todo de un pensamiento incapaz de concebir la complejidad de las realidades vivientes, sociales, humanas y la complejidad de los problemas planteados por la crisis contemporánea de la humanidad. Vamos a reventar por no comprender la complejidad.⁴⁵²

Frente a este doble irracionalismo cientificista y mixtificador que actualmente nos acecha y penetra por todas partes, Morin propone –como decíamos– una defensa de la vida y de sus valores con el fin de favorecer el (re)nacimiento de la *vida* humana, en lugar de su reventamiento:

La defensa de la vida se alía naturalmente a la defensa de los valores de vida. Defender los valores de vida en nuestra sociedad es defender la complejidad. Moscovici lo ha mostrado muy bien. Nuestra cultura segrega nostalgia y deseo de naturaleza, no como un fantasma pueril, sino por necesidad de escapar a la lógica abstracta, tecnológica, burocrática, cronométrica del artefacto, y a este título todo “naturismo” expresa, de forma “ingenua”, la necesidad de complejidad. Los valores de vida, como los de naturaleza, son actualmente reabastecimientos y refugios de complejidad, cara a la lógica de la máquina artificial, la pseudo-racionalidad (razón “instrumental”) homogeneizante y manipuladora. *La vida no lleva en sí la idea de irracionalidad, sino la de irracionalización, y es la irracionalización lo que se resiste a la instrumentalización.* La retroacción de la lógica del artefacto sobre nuestras vidas se ha vuelto demasiado potente. La progresión de la lógica de muerte se ha vuelto demasiado amenazante. Tenemos que reaccionar, con el amor de la vida, con la vida del espíritu, con una política de vida.⁴⁵³

En fin, proyecto inacabado y tal vez proyecto inacabable, pero proyecto en marcha de liberación humana de la opresión sobre él ejercida de un sistema político-económico creado por él mismo y que, no obstante, ha terminado volviéndose contra su propio creador adquiriendo vida propia y cuya perpetuación no se consigue sino a costa de la vida humana a la que en un principio debía servir. Es lo que el último de los frankfurtianos –Habermas, al que ya nos hemos referido en diversos lugares–

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁵² MORIN, E.: *El Método 2: La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 520.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 498.

denomina la colonización del mundo de la vida o *Lebenswelt* por parte del sistema. Pero es también lo que ya Marx percibió en el fenómeno que denominó “fetichización de la mercancía” y que consiste en reducir todo el valor de las cosas a su *valor de cambio* en el mercado, prescindiendo por completo de su *valor de uso* o valor real; o, dicho en otras palabras, la operación mental por medio de la cual se reduce todo *ser* a *ser mercancía*. Colonización, pues, de la vida por el mercado, o extrapolación de los valores del mercado a todos los ámbitos de la sociedad,⁴⁵⁴ he aquí el resultado nefasto de todo el proyecto moderno por el que pretendidamente el hombre debía salir de «su autoculpable minoría de edad».⁴⁵⁵ Ésta es justamente la *dialéctica de la Ilustración*, a saber, el que, siendo su proyecto el de la racionalización y humanización del mundo en donde el hombre pudiera vivir una vida plena y feliz, eliminando todo elemento de irracionalidad propio de etapas pre-científicas anteriores, ha terminado por construir un mundo que, a pesar de su aparente racionalidad, es –en cuanto totalidad– absolutamente irracional, puesto que es un mundo ciego, automatizado y carente de metas, cuya única razón de ser es la perpetuación de sí mismo por medio de la incesantemente renovada productividad; siendo así que el hombre ha devenido él mismo un simple engranaje, una pieza de esa inmensa maquinaria de producción, renunciando a su libertad y reduciendo su existencia a la esclava condición de instrumento al servicio de algo ajeno que en un principio estaba destinado a servirlo a él. Por eso los primeros pensadores frankfurtianos describían a veces su proyecto filosófico como el proyecto de *ilustrar a la propia Ilustración*, esto es, el proyecto de desenmascarar sus propios prejuicios irracionales y de racionalizar (en la forma de inteligencia o razón *histórica*) aquello que, en su afán de racionalización (en la forma de entendimiento o razón *instrumental*), ha acabado por ser absolutamente irracional. Ahora bien, precisamente por eso, la consumación de este proyecto o realización de la Ilustración no puede en verdad significar otra cosa que su misma *superación*, puesto que significa abandonar aquello que era consubstancial a su propio programa, a saber, la concepción reduccionista de la razón como un simple medio o instrumento para dominar el mundo exterior (e interior), habiendo sido desmantelado dicho medio o instrumento lógico-matemático como un mero momento de la *inteligencia* o *razón vital* del sujeto humano que –en sus múltiples modalidades (dialéctica, deconstructiva, arqueológica, genealógica)– no va dirigida al dominio sino a la autoliberación del propio sujeto o a su autotransformación. Por eso la superación de la Ilustración no significa abandonar o desprenderse de todos los logros por ella alcanzados, sino que –dicho hegelianamente– es precisamente su *Aufhebung*, es decir, su eliminación a la vez que su conservación. La Post-Modernidad no es, pues, otra cosa que la superación integradora de las dos grandes etapas que la

⁴⁵⁴ Véase el análisis actualizado que hace Georg Soros de este fenómeno en sus libros, especialmente en SOROS, G.: *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro*, Debate, Madrid, 1999.

⁴⁵⁵ KANT, I.: *Op. cit.*, p. 25 (traducción levemente modificada).

preceden, esto es, la Antigüedad y la Modernidad; o, lo que es lo mismo, la integración de la vida del mundo antiguo con la subjetivización propia del proceso de modernización. Lo cual –dicho nietzscheanamente, a pesar de Habermas– significa simplemente *transvalorar* los valores de la Modernidad para volver a poner la racionalidad al servicio del florecimiento vital del sujeto humano, en lugar de su actual petrificación.

Con lo dicho hasta aquí parece ya evidente que el concepto de “Post-Modernidad” que nosotros defendemos no tiene nada que ver con lo que vulgarmente se entiende por “pensamiento posmoderno”, y que desgraciadamente (aunque no por casualidad) es la versión de la misma que se ha popularizado bajo la etiqueta de “*posmo*”, esto es: aquella que la identifica con el llamado “pensamiento débil” que –en la línea heideggeriana– puso de moda Gianni Vattimo y que alcanza a autores como Richard Rorty, con su propuesta de desepistemologización de la Filosofía y la conversión de ésta en un mero género literario entre otros, sin ningún tipo de vinculabilidad para el individuo en cuanto *sujeto* humano. Creemos que esta versión popular y desfigurada del verdadero pensamiento post-moderno (que no es sino una derivación o incluso una manifestación más de la crítica *conservadora* de la Ilustración cuyo objetivo es desprenderse de ella, por oposición a la crítica *progresista* de ésta por parte de corrientes como el post-estructuralismo que hemos visto en las páginas precedentes particularmente en las figuras de Foucault y Derrida o la teoría crítica en la versión de sus miembros fundadores que, lejos de los tópicos de “irracionalidad” y “aporeticidad” que sobre dichos autores hizo caer como una losa Habermas –ofreciéndose así él mismo como salvador del pensamiento crítico al liberarlo del supuesto atolladero en el que éste habría desembocado con el *esteticismo* (léase *irracionalismo*, *aporeticismo*) adorniano–,⁴⁵⁶ persiguen llevar adelante sus momentos de verdad) hace plena justicia a la acusación de “irracionalismo burgués” al servicio del sistema que lanzara en su día György Lukács exageradamente sobre todo el pensamiento contemporáneo en su obra ya mencionada *Die Zerstörung der Vernunft* de mediados del siglo pasado, por cuanto la obra de estos autores no es más que una confesión de impotencia ante la realidad existente y una renuncia por tanto al concepto de *filosofía*, el cual implica necesariamente y siempre la *negación de lo dado*. La tesis de Lukács era que la burguesía –que había sido durante la Modernidad la gran defensora de la razón y de la racionalización del mundo con la secularización y el derribo del Antiguo Régimen gracias a los cuales pudo conquistar el poder– renuncia a la racionalidad cuando ve que ésta ya no sirve a sus propios intereses, es decir, cuando ve que la razón –por medio del juego democrático– puede favorecer al proletariado; y con dicha renuncia a la razón abre la burguesía de par en par las puertas al fascismo o totalitarismo, pues «allí donde levanta cabeza el irracionalismo, en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, la

⁴⁵⁶ Cfr., el ya mencionado libro de HABERMAS, J: *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., cap. 5.

posibilidad de una ideología fascista, agresivamente reaccionaria». ⁴⁵⁷ La consciencia de estos entronques –afirmaba a continuación Lukács– debería despertar y hacer más sensible «el sentido de responsabilidad de los pensadores», ⁴⁵⁸ en lugar de embotarlo. Pues bien, en un sentido similar, la defensa del relativismo moral e histórico y la consiguiente entrega hacia un nihilismo alegre y despreocupado, carente de *negación transvaloradora* (aquella abstracción de la nada o aquel vacío de la negación indeterminada característicos –como bien nos enseñó Hegel– del vano y malo escepticismo), esta renuncia penosa, en suma, al pensamiento *crítico* que algunos mal llamados “filósofos” o “intelectuales” operan al trasluz del vigoroso pensamiento filosófico contemporáneo habrá que reconocer –junto con Lukács y de acuerdo con ese sentido de la responsabilidad por él reivindicado– que es la expresión más actual de la ideología del capitalismo avanzado y, por tanto, el medio a través del cual éste garantiza su conservación junto con la falsedad, la injusticia y la falta de libertad dominantes. Por tanto, en lugar de pensamiento “post-moderno”, al *pensamiento débil* de nuestros días tendríamos que denominarlo más bien pensamiento “ultra-moderno”, como hace acertadamente por ejemplo Gilles Lipovetsky en su libro *Los tiempos hipermodernos*, ⁴⁵⁹ aunque desgraciadamente –y de un modo muy desafortunado– lo hace renunciando a la vez al concepto de lo “post-moderno”, eliminando con ello la posibilidad de transgresión de las verdades establecidas, que es la tarea propia de la Filosofía, y reconciliándose así con su propio presente, de un modo presuntamente hegeliano –según él mismo dice– pero olvidando en verdad el elemento revolucionario inscrito en el propio sistema dialéctico de Hegel y que ya hemos visto sobradamente en este tercer bloque de nuestro trabajo. A diferencia de aquél, en cambio, otros autores, como Frederic Jameson en su libro *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, ⁴⁶⁰ y esta vez con voluntad crítica, mantienen con desacierto el término “post-modernidad” para referirse a la Hiper-Modernidad reinante en nuestros días y, al igual que Lipovetsky, les pasan completamente desapercibida la existencia en el campo del pensamiento filosófico de una verdadera e ineludible Post-Modernidad. El verdadero pensamiento post-moderno, en efecto, lejos de renunciar a la lucha filosófica contra el sistema, parte más bien de un compromiso firme contra la injusticia social y a favor de la libertad de los *sujetos*, y defiende la *potencia creadora* del pensamiento (¡nada hay más potente que el pensamiento!) para contrarrestar a la ideología cosificadora de nuestra autodenominada “sociedad post-industrial”, esto es: la sociedad –deformante y desinformante– de la información y del conocimiento. En este línea, y a diferencia de los autores ahora mencionados, Enrique Dussel habla precisamente aquí en México, y en un

⁴⁵⁷ LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón*, ed. cit., p. 27.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁵⁹ Cfr., LIPOVETSKY, G.: *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2006.

⁴⁶⁰ Cfr., JAMESON, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.

sentido similar al nuestro, de “trans-modernidad” o “meta-modernidad” para referirse –con su “filosofía de la liberación”, entendida como «contradiscurso de la Modernidad en crisis»⁴⁶¹ al proceso histórico «de liberación creciente del mundo periférico» con respecto al “centro” dominador del sistema capitalista. Este proceso –afirma Dussel– requiere «ir más allá de la Modernidad, pero no en el sentido de un posmodernismo nihilista», sino en el sentido de «un proyecto “transmoderno”, “metamoderno”, que debe asumir el núcleo racional moderno, pero debe saber criticarlo superándolo».⁴⁶² Sin embargo, el prestigioso filósofo de origen argentino concibe dicho proceso histórico como esa «revolución práctico-política de los esclavos, de los pobres y de los oprimidos» –en resumen, «de los “condenados de la tierra”, condenados del mundo y de la historia–»⁴⁶³ que fue «tan despreciada por Nietzsche (cuando expresa que todo ello es una “religión de esclavos”);⁴⁶⁴ mientras que nosotros, por nuestra parte, lo concebimos más bien como la rebelión de la *vida* contra un *sistema* que trata de ahogarla o cosificarla matando el dinamismo y la creatividad histórica que la caracterizan. Dussel es partidario de *deconstruir* la mitológica historia eurocéntrica construida a lo largo de toda la Modernidad para ir «más allá del *horizonte del ser* occidental, blanco, machista, burgués, que domina el mundo a comienzos del siglo XXI»,⁴⁶⁵ y nosotros compartimos con él este objetivo. Pero no compartimos la valoración que hace de Nietzsche como un apologeta «del hombre conquistador y guerrero», en el sentido ordinario de estas expresiones, ni la valoración que hace del *absolute Wissen* hegeliano como la ontología que justifica «los imperios del centro, Francia e Inglaterra como potencias coloniales, la Alemania nazi (que con la “solución final” judía cumple el tercer genocidio: el holocausto), y posteriormente Estados Unidos con la ideología de la CIA».⁴⁶⁶ Por el contrario, tanto Nietzsche como Hegel son para nosotros –cosa que esperamos haber justificado a lo largo de todo el presente trabajo, que ahora al fin concluimos– nuestros dos máximos aliados en este proyecto histórico de *superación* de la Modernidad eurocéntrica.

Es en este sentido que será siempre necesario poner en evidencia las desfiguraciones o desvalorizaciones interpretativas que de los verdaderos autores post-modernos circulan incluso por renombrados especialistas académicos en la materia. Por poner aún otro ejemplo, la exposición que de este verdadero pensamiento post-moderno nos ofrece J. M. Bermudo en su manual *Filosofía política III. Asaltos a la razón política* (no tanto por lo que respecta a la interpretación de las obras y autores –que nos parece sumamente valiosa por la seriedad, serenidad, precisión, profundidad,

⁴⁶¹ DUSSEL, E.: *Filosofía de la Liberación*, México, FCE, 2006, p. 18.

⁴⁶² *Loc. cit.*

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

perspicacia y claridad con que se desarrolla, y que nos fue de una gran utilidad para la comprensión de los mismos—, cuanto por la valoración general de estas obras y de estos autores, la cual acaba repercutiendo en última instancia en la propia interpretación; como en su interpretación de raíz habermasiana —antes mencionada— de la obra conjunta de Horkheimer y Adorno en clave de “pesimismo civilizatorio” y de “contradicción performativa”, con el consiguiente supuesto escape irracionalista, la cual —a nuestro juicio, y por lo que hemos visto aquí— no hace justicia a dicha obra ni se corresponde con el papel desempeñado por la misma en la trayectoria global de sus respectivos autores), tal exposición —decíamos— es en cierto modo víctima también de esa asociación popular que vincula a todo el pensamiento contemporáneo en su conjunto con el denominado “pensamiento débil” y que él mismo denuncia como el pseudo-pensamiento más adecuado para favorecer «el escenario apropiado para el mejor desarrollo del capitalismo del consumo»,⁴⁶⁷ en tanto que proporciona al mercado justamente lo que hoy necesita, a saber: «*individuos* que mantengan con el mundo, con los objetos y con las personas, relaciones débiles, provisionales, sustituibles, contingentes, abiertas a los vientos del contexto», «*individuos* que establezcan el mismo tipo débil y efímero de relaciones incluso con esos productos tan peculiares como los sentimientos, los deseos y las ideas, cuya superficialidad es la principal exigencia del mercado». No se necesita mucha imaginación —nos dice el autor— «para comprender que cuando menos *sujeto* sea un individuo —si se quiere, cuanto menos *sujeto*, menos atado, menos determinado, esté un individuo— más se acercará al ideal tipo de consumidor, con su perfil de indiferencia, versatilidad y disponibilidad que le vuelven sensible a los sutiles cantos de sirenas». ⁴⁶⁸ Compartimos plenamente —como ya hemos dicho— esta vinculación entre el modelo de “consumidor ideal” descrito y el “pensamiento débil” hoy imperante, que se retroalimentan recíprocamente; pero nos sorprende que el autor englobe dentro del mismo saco de este “pensamiento débil” tan nefasto de nuestros días —aunque él lo hace bajo los términos genéricos de “filosofía de la crisis”— a todas las tendencias del pensamiento contemporáneo incluyendo al propio pensamiento negativo. Ello nos sorprende todavía más cuando al final de su obra leemos con asombro que él mismo se declara partidario de esta forma de pensamiento: «Nunca he estado convencido de que corresponda a la filosofía hacer propuestas éticas o políticas positivas, pues tiendo a creer en la máxima de que lo más noble que puede hacer la filosofía es dudar de nuestras creencias, incluso de las más cercanas e inevitables; y a confiar más en la función negadora del pensamiento que en su tentación afirmativa». ⁴⁶⁹ ¿Qué es esto sino una confesión de pensamiento débil? Pero no, en modo alguno lo es, en tanto que de ninguna manera conduce a la indiferencia ni a la falta de compromiso, a los que sí conduce inevitablemente el

⁴⁶⁷ BERMUDO, J. M.: *Filosofía política III. Asaltos a la razón política*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2005, p. 527.

⁴⁶⁸ *Loc. cit.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 528.

pensamiento débil de hoy. El pensamiento negativo y transvalorador, por el contrario, se propone liberar al sujeto cuando éste se encuentra sujetado por verdades cosificadas que, en tanto que tales, han dejado de ser racionales (metáforas *muertas* para decirlo en términos nietzscheanos, es decir, metáforas lingüísticas de las que se ha perdido la consciencia que lo son y pasan a tomarse por realidades),⁴⁷⁰ liberar al sujeto de valores establecidos que han dejado de contribuir al bien y al progreso de la humanidad, si bien en algún momento del pasado contribuyeron a ellos. Y creemos que no se necesita mucha imaginación –decimos ahora nosotros– para darse cuenta de que no hay sujeto más sujetado que el modelo de consumidor ideal antes descrito, puesto que está sin saberlo absolutamente preso por los valores del mercado, tales como “producción”, “dominio”, “beneficio”, que siguen siendo valores necesarios y complementarios de otros –específicos, estos sí, del capitalismo hedonista de consumo– tales como “lujo”, “ostentación”, “placer”, “diversión”, “fiesta”, “moda”, “frivolidad”, “éxito”, etc., todos ellos regidos –ahora igual que antes– por el valor supremo del capitalismo que es el “valor de cambio”. Una cosa es el pensamiento filosófico de un autor y otra muy distinta la deformación del mismo que de él nos ofrece el propio mercado, y ya sabemos que éste monstruo omnívoro y devorador –ese moderno Leviatán– que hoy esclaviza al sujeto humano para su propio provecho y beneficio es capaz de absorber todo tipo de pensamiento crítico integrándolo en su seno; pero precisamente por eso, haremos como filósofos un flaco servicio a la humanidad si confundimos al verdadero pensamiento de los grandes autores que nos ha legado la posteridad con la deformación banalizadora que el mercado nos ofrece de los mismos. Una cosa es luchar, negar y resistir contra los valores del mercado con el fin de abrir un espacio para la creación de nuevos valores que hagan avanzar al género humano, y otra cosa muy distinta es la indiferencia y la versatilidad del consumidor actual, con su ansia por sustituir una mercancía por otra en un proceso sin fin y sin sentido que no le hace avanzar ni crecer en lo más mínimo porque no le lleva a ninguna parte. Lo primero era, por ejemplo, el propósito del pensamiento nietzscheano, y confundir a éste con lo segundo –que es la imagen frívola y trivializada que de él nos ofrece el mercado– presentándolo como un filósofo irracionalista que reniega por completo «de la gramática, de la sintaxis, de la lógica, en definitiva, de cualquier figura de la razón [técnica]»,⁴⁷¹ aspirando «con ingenuidad a una emancipación [de ésta] sin contaminación ni peajes»,⁴⁷² cuando lo que hacía era simplemente denunciar la reificación del pensamiento occidental en este discurso logicista o apolíneo en detrimento del elemento dionisiaco indispensable para la salud mental de las personas y para el buen desarrollo de la vida noética, tanto del individuo en particular como del género humano en su conjunto (de modo que lo que él propuso era algo tan sencillo como recuperar el equilibrio

⁴⁷⁰ Cfr., NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., p. 25.

⁴⁷¹ BERMUDO, J. M.: *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 46.

antiguo hoy perdido entre Apolo y Dionisos, y en ningún caso sustituir a aquél por éste, puesto que ninguno de los dos tiene sentido por separado y necesitan alimentarse recíprocamente), confundir –decimos– al verdadero pensamiento nietzscheano con la imagen banal y distorsionada, en clave nihilista y de “pensamiento débil”, con la que se ha popularizado y por medio de la cual se hace una utilización interesada de su filosofía «para fines no pensados»⁴⁷³ en la misma, nos parece una atrocidad para con el autor tan grande como confundir su pensamiento con la deformación en sentido contrario que del mismo ofreció el régimen nazi a los alemanes en el siglo pasado. Una cosa son los filósofos y otra muy distinta la imagen que de ellos nos ofrecen aquellos que quieren sacar partido –beneficio– con la utilización perversa de su pensamiento. Una tal perversión y banalización del pensamiento filosófico siempre tendrá lugar, pues siempre habrá el “listillo” que quiera utilizar a la Filosofía para su propio beneficio personal; pero nada hay más eficaz para combatir a esos “listillos” que la utilización filosófica de los grandes autores (esto es, el uso o la aplicación de su pensamiento) contra las propias imágenes deformadas que de ellos mismos se han generalizado como un medio más para la autoconservación del orden vigente y de la injusticia social a él ligada. *Negar* (determinadamente, transvaloradoramente) todo lo que contribuye a la perpetuación de este orden y de su injusticia, éste es el propósito que mueve y el impulso que alienta al *pensamiento negativo* o *pensamiento de la diferencia*. *Negar* (determinadamente, transvaloradoramente), en tanto que han devenido absolutos, a los valores del mercado y a la ideología que los encubre (cientificismo a ultranza por un lado, relativismo axiológico por el otro, ambos en mutua compenetración), éste es el propósito crítico y el impulso liberador que deben mover y alentar al *pensamiento filosófico* de hoy. Nada ni nadie puede distraer al filósofo de esta tarea y de esta meta, a costa de prostituirse y convertirse –aún de forma involuntaria– en “cómplice” del orden establecido, es decir, de la falsedad y de la irracionalidad imperantes.⁴⁷⁴

Tal era también el proyecto original del marxismo; y el que la aparente realización del comunismo en los estados en que la “revolución” tuvo efectivamente lugar resultara ser en verdad un fracaso, lejos de demostrar lo infundado de un tal proyecto y la inutilidad del pensamiento marxista para nuestro tiempo, muestra más bien la inercia y la potencia de ese sistema opresivo resultado del programa ilustrado de industrialización y producción que es capaz de cosificar desde un burdo economicismo dogmático cualquier intento por dinamizar la vida humana desde un pensamiento vivo y no doctrinario, como lo era sin duda el pensamiento original de Karl Marx.⁴⁷⁵

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷⁴ Bueno será recordar –por tercera y última vez antes de poner el punto final a nuestro trabajo– lo que dijimos anteriormente en relación a esto en el Desarrollo de nuestra exposición, *supra.*, §II.9., nota 224, así como la cita autobiográfica de Nietzsche que habíamos transcrito igualmente en nuestra Introducción, *supra.*, §I.2., nota 20.

⁴⁷⁵ Véase a este respecto la obra de Lukács antes mencionada (*supra.*, §I.1., nota 4) y citada (*supra.*, §III.2.), que –junto con la obra de KORSH, K.: *Marxismo y filosofía*, Ariel, Barcelona, 1978– fue condenada en el V Congreso Internacional Comunista de 1924 por tratar

Pero nos muestra otra cosa también, a saber: la unilateral concepción marxiana de una teoría determinada necesaria y unívocamente por la base económica o la *praxis* históricamente real, puesto que, si así fuera, todos habríamos sucumbido ya de manera inevitable al *pensamiento único* de nuestra sociedad unidimensional. Podría afirmarse, efectivamente, que ése es el destino inexorable del intelectual al que no tiene sentido resistirse por más tiempo, pero lo cierto es que la historia nos muestra otra cosa: nos muestra que las ideas determinan a la acción tanto cómo ésta determina a aquéllas, por lo que no pueden explicarse las grandes transformaciones históricas desde una perspectiva estrictamente materialista; como lo puso en evidencia, por ejemplo, Max Weber al estudiar —en su libro ya citado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*— el papel determinante de la religión en ciertas zonas para el desarrollo del capitalismo, y lo puso en evidencia asimismo Michel Foucault al estudiar las prácticas discursivas que determinan nuestro modo de ser y estar en el mundo, por una parte, y nuestro modo de relacionarnos con nosotros mismos como sujetos, por otra. Y si esto es así, si la teoría influye en la base económica tanto como ésta influye en la propia teoría, entonces no tenemos por qué desesperar, antes bien, hay que perseverar en la denuncia y en la propuesta de alternativas con la confianza de que tal actividad teorizadora determinará, e incluso está determinando ya, a la base material contra la que precisamente se combate. En todo caso, la misión del filósofo es la de *resistir* intempestivamente por medio de la *crítica* histórica del presente y en provecho de un futuro, es decir, de la *posibilidad* misma de algún futuro. La tarea del filósofo, en efecto, es la de servir a la vida; y en el desempeño de esta tarea puede y debe tener la confianza de que, si en el transcurso de su existencia sus esfuerzos no son suficientes para propiciar el florecimiento de esta vida, ella misma lo conseguirá a su debido tiempo y por sus propios medios, aunque sea a costa de la sociedad cosificada que la subyuga. Otros imperios han caído a lo largo y ancho de la historia, cuando su estado de decadencia vital hizo necesario su hundimiento. A nadie habría de sorprender, pues, a estas alturas, la posible autodestrucción del imperio capitalista de Occidente. En cualquier caso, sea de un modo u otro, la vida renacerá como siempre lo ha hecho, pues si alguna verdad incontestable obtenemos de la experiencia histórica de los tiempos es ésta: que la vida siempre sabe abrirse camino, y sabe superarse a sí misma liberándose de todas las constricciones y determinaciones sociales que, en un momento dado de su desarrollo, *aparecían* como perennes, esenciales y radicalmente inmodificables...

* * *

de actualizar el aspecto revolucionario de Marx recuperando y renovando su vinculación con las raíces subjetivas de la filosofía hegeliana, lo cual le valió la expulsión del Partido Comunista Húngaro. Ambas obras son indispensables para comprender el carácter filosófico y anti-dogmático del marxismo originario, que esos autores trataron de recuperar denunciando la aberrante cosificación de su pensamiento en un burdo cientificismo economicista.

... y así es como vemos renacer, cual ave fénix, de sus propias cenizas el ideal humanista de liberación y realización del *sujeto* humano bajo la égida de las palabras de un pensador presuntamente tan anti-humanista como Friedrich Nietzsche, el cual (siguiendo en esto –voluntariamente o no, conscientemente o no– la estela de Hegel) por lo menos nos dejó bien clara una cosa, a saber: que la *libertad* no es algo que esté siempre garantizado, algo que esté ahí y de lo cual uno siempre que le apetezca pueda disponer, es decir, que la libertad no es un derecho que se posea por el simple hecho de nacer y sin necesidad de reclamarlo, defenderlo y usarlo, sino que es algo siempre en peligro de perderse y que se pierde inevitablemente tan pronto como desaparece la necesidad de luchar por ello, pues la libertad –leemos en el *Crepúsculo de los ídolos*– es «algo que se tiene y *no* se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*...».⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, F.: *Crepúsculo de los ídolos*, “Incursiones de un intempestivo”, §38, Madrid, Alianza, 1997.

Bibliografía:

A. Fuentes:

- ADORNO, TH.: *La actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991
- AGAMBEN, G.: *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2008
- BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*, Madrid, Anagrama, 2000
- CANDEL, M.: *Metafísica de cercanías*, Montesinos, Barcelona, 2004
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002
- DELEUZE, G. / GUATTARI, F.: *El Anti Edipo*, Paidós, Barcelona, 1985
- DERRIDA, J.: *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 2008
- -----: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2012
- -----: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994
- DUSSEL, E.: *Filosofía de la Liberación*, México, FCE, 2006
- ECO, U.: *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1981
- ENGELS, F.: *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, DeBarris, Barcelona.
- FICHTE, J. G.: *El destino del hombre*, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1913
- FORTUNY, F. J.: *Filosofía i Història de les mentalitats*, K.A.L., Barcelona, 1999
- -----: *Límite de los formalismos y transvaloración*, K.A.L., Barcelona, 2001
- FOUCAULT, M.: *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 2012
- -----: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986
- -----: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1988
- -----: *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2002
- -----: *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2003
- -----: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2003
- -----: *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 2003
- -----: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2004
- -----: *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002
- -----: *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985
- -----: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, Paidós, Barcelona, 1999
- -----: *Estrategias de poder. Obras esenciales II*, Paidós, Barcelona, 1999
- -----: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999
- -----: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013
- -----: *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990
- FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Madrid, 1992
- HABERMAS, J.: *Dificultades de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999
- -----: *Teoría de la acción comunicativa (2 Vol.)*, Taurus, Buenos Aires, 1989
- -----: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1990
- HEGEL, G. W. F.: *Relación del escepticismo con la filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006

- -----: *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000
- -----: *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1993
- -----: *Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000
- HORKHEIMER, M. / ADORNO, TH.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998
- HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2002
- -----: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Madrid, 1991
- JAMESON, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991
- KANT, I.: *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1997
- KUHN, TH.: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Argentina, 2004
- LIPOVETSKY, G.: *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2006
- LÖWITH, K.: *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973
- LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1969
- -----: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1975
- LYOTARD, J. F.: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1991
- MACHADO, A.: *Campos de Castilla*, Cátedra, Madrid, 2006
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1998
- MARX, K.: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970
- MORIN, E.: *El método (6 Vol.)*, Cátedra, Madrid, 1981-2006
- NIETZSCHE, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999
- -----: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996
- -----: *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 1998
- -----: *La gaya ciencia*, Edaf, Madrid, 2002
- -----: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1998
- -----: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996
- -----: *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1996
- -----: *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1996
- NUSSBAUM, M. C.: *Sin fines de lucro*, Madrid, Katz, 2010
- OCKHAM, G.: *Breviloqui sobre el principat tirànic*, Laia, Barcelona, 1981
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004
- -----: *Historia como sistema*, Alianza, Madrid, 1997
- POPPER, K.: *Lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980
- RENAUT, A.: *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993
- SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*, Fontamara, México, 1997
- SOROS, G.: *La crisis del capitalismo global*, Debate, Madrid, 1999
- SUBIRATS, E.: *Violencia y civilización*, Losada, Madrid, 2006
- UNAMUNO, M.: *El sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1976
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000
- -----: *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona, 2004

- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003
- -----: *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1997
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 2003
- -----: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Madrid, 2008

B. Estudios:

- ABBAGNANO, N.: *Historia de la filosofía (4 Vol.)*, Hora S.A., Barcelona, 1996
- BERMUDO, J. M.: *Filosofía política III. Asaltos a la razón política*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2005
- BEUCHOT, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE, México, 2008
- -----: *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres, México, 2009
- BOIS, G.: *La revolución del año mil*, Crítica, Barcelona, 20015
- BÜRGER, Ch. / BÜRGER, P.: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid, 2001
- CAVALLER J. (Ed.): *Filòsofs davant la guerra*, Prohom Edicions, Barcelona, 2004
- CHÁVEZ, H. R.: *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault*, Programa Editorial-Universidad del Valle, Cali, 2012
- CULLER, J.: *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1992
- D'AGOSTINI, F.: *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2009
- D'HONDT, J.: *Hegel y el hegelianismo*, Publicaciones Cruz O., México, 1992
- DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998
- -----: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2007
- DESCOMBES, V.: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998
- DREYFUS, H. L. / RABINOW, P.: *M. Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Argentina, 2001
- DUBY, G.: *El año mil*, Gedisa, Barcelona, 1989
- ERIBON, D.: *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995
- FARIAS, V.: *Heidegger y el nazismo*, Akal/FCE, Chile, 1998
- FREY, H.: *En el nombre de Diónysos: Nietzsche, el nihilista antinihilista*, México, Siglo XXI, 2013
- HADOT, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006
- LECHUGA, G.: *Foucault*, UAM, México, 2008
- LEFEBVRE, H.: *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Siglo XXI, México, 1976
- McCARTHY, TH.: *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992
- MINELLO, N.: *A modo de silabario. Para leer a Foucault*, El Colegio de México, México D. F., 1999
- MOREY, M.: *Los presocráticos: del mito al logos*, Montesinos, Barcelona, 1981
- -----: *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014
- -----: *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2015
- PÉREZ CORTÉS, S.: *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault*, UAM, México, 2013

- PEÑALVER, P.: *La desconstrucción*, Barcelona, Montesinos, 1990
- RICOEUR, P.: *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1990
- VÁZQUEZ, F.: *Foucault y los historiadores*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1988
- VEYNE, P.: *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2009

Índice

I. Introducción:	
La inquietante <i>perversión</i> del proyecto ilustrado, y su necesaria <i>superación</i> post-moderna	5
I.1. <i>Crisis</i> económica y <i>cosificación</i> social, las mil caras de nuestra <i>barbarie</i> presente	5
I.2. Filosofía y conciencia histórica: <i>crítica</i> filosófica, <i>autoconocimiento</i> histórico y <i>transformación</i> social.....	11
I.3. La <i>Filosofía</i> como <i>arma de combate</i> y como <i>forma de vida</i> , la <i>práctica filosófica</i> como <i>crítica del poder</i> y como <i>gobierno de sí</i>	29
II. Desarrollo:	
Lingüística estructural, arqueología y deconstruccionismo: la superación post-estructuralista del racionalismo occidental	63
II.1. La evanescente invención del <i>hombre</i> como objeto de conocimiento positivo	63
II.2. No hay <i>hechos</i> , sólo <i>interpretaciones</i>	65
II.3. La polémica desatada por el estructuralismo: no hay <i>sujeto</i> , sólo <i>estructuras</i>	67
II.4. El análisis estructural: el paso de la <i>descripción</i> a la <i>formalización</i>	71
II.5. La crítica al estructuralismo: de la <i>formalización</i> a la <i>desconstrucción</i>	76
II.6. Lingüística y gramatología: la escritura, la <i>différance</i> y el “retraso originario”	79
II.7. El lenguaje como sistema de diferencias en movimiento: <i>langue</i> y <i>parole</i>	85
II.8. La estructura sin centro y la “semiosis ilimitada”: archiescritura y suplementación	88
II.9. De la <i>physis</i> griega a la realidad virtual: la Filosofía como <i>epistemología semiótica</i> ..	104
II.10. La “muerte del hombre” como condición de posibilidad de la <i>crítica</i> filosófica	110
III. Conclusiones:	
<i>Ontología histórica</i> de nosotros mismos e historia de la <i>subjetividad</i>	131
III.1. El desencantamiento post-moderno del mundo histórico	131
III.2. La imposibilidad humana de ser “ser” como posibilidad infinita de acción y de pensamiento	142
III.3. Filosofía e Historia: contra-ciencias humanas, ciencias de la vida y de la libertad ...	162
III.4. La Post-Modernidad como <i>ilustración</i> histórica de la moderna, u-crónica, ultra-científica y cosificadora Ilustración	175
Bibliografía	199