



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMAS DE POSTGRADO**

ANÁLISIS DE LA PROPUESTA DE UNA CARTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

LA RAZON BAJO SOSPECHA

**Profesor: Cristóbal Holzapfel
Alumna: Luisa Bustamante**

EXERGO

LA GAYA SCIENZA: ECCE HOMO

*“Si el mundo tuviese una meta tendría que haberse alcanzado. Si hubiese para él un estado final inintencionado tendría igualmente que haber sido alcanzado. Si de algún modo fuese capaz de perdurar, de quedar inmóvil, de «ser», si siquiera en un instante de todo su devenir tuviese esta capacidad de «ser», se habría llegado hace tiempo al término de todo devenir, y, así, también de todo pensar, de todo «espíritu». El hecho del «espíritu», en **cuanto devenir**, demuestra que el mundo no tiene ninguna meta, ningún estado final y es incapaz de ser. La vieja costumbre de pensar en metas respecto a todo acontecer y en un Dios conductor y creador respecto al hecho del mundo es, sin embargo, tan poderosa que el pensador tiene dificultades para no concebir la falta de meta nuevamente como una intención.”*

Friedrich Nietzsche

¿Por qué Soy tan sabio? ¿Por qué soy en tan inteligente? ¿Por qué escribo libros tan buenos? Con su ácida ironía Nietzsche dijo a su siglo que no le merecía. No fue delirio, sino desilusión, desesperanza, las mismas que sufrió Zaratustra cuando bajó de la montaña para entregar la buena nueva a los hombres. Ha pasado más de un siglo y el mundo sigue sin escucharlo.

Al reflexionar sobre la idea de universo y sus consecuencias no es posible sustraerse a la seducción de la palabra de Heráclito, el oscuro, Su fuego luminoso permaneció dormido trece siglos, hasta que en 1844, otro oscuro, despertaría con su resplandor.

La brillante promesa incumplida de la filología, el Anticristo, el dionisiaco, se bañó en el fuego mágico heraclitiano, para entregar la buena nueva al mundo. Aunque el mundo no cambió, ni el superhombre llegó, y, aunque agónico, dios no ha

muerto, hubo semillas que algunos elegidos recogieron y como el maestro, han seguido filosofando a martillazos.

Para Nietzsche la filosofía de los sabios de su época y la cultura alemana estaban bajo sospecha, lo mismo que «esa vieja embustera que es la razón». En sus libros no deja de fustigarlos; los acusa de confundir lo último con lo primero, de trabajar con «momias conceptuales ya que nada real ha salido con vida de sus manos». Son los hombres de la patria de todos los tubos de colores, que encuentra en el camino Zaratustra y que lo hacen reír a carcajadas. Nietzsche no se llevó bien con su época. Entre los autores que no podía soportar están Rousseau y Kant a quien llamaba ese «cristiano perverso». Se permitía un juego de palabras entre Kant y *cant* (gazmoñería, hipocresía en inglés).

Nietzsche nos estremece con sus palabras de futuro, recojo una frase imposible:

“EL HOMBRE ES UNA CUERDA TENDIDA ENTRE EL ANIMAL Y EL SUPRA HOMBRE –UNA CUERDA TENDIDA SOBRE UN ABISMO”.
Terrible pensamiento.

El loco incomprensible e inmoralista que bailó la danza alegre de Dioniso y que remeció al mundo con sus aforismos ditirámicos jugó a ser dios ¡y casi lo logró!. Pronto a cumplirse 112 años de su muerte, este exergo es un pequeño homenaje al enorme filósofo que tan fugaz paso tuvo entre los hombres.

DIOS HA MUERTO: OCURRIO UN 25 DE AGOSTO DE 1900.

LA RAZON BAJO SOSPECHA

“... Así llegué a vosotros, los hombres del presente, y al país de la ilustración. Por vez primera llegué bien dispuesto hacia vosotros, más aún, embargado por nostálgico afán. Peo ¿qué me pasó? ¡No obstante mi azoramiento tuve que reír! ¡Nunca había visto nada tan abigarrado! Reí de buena gana, mientras me temblaban las piernas, y también el corazón. ¡He aquí la patria de todos los tubos de colores! Me dije para mis adentros.

¡Con las caras y miembros salpicados de cincuenta manchas estabais sentados ahí, los hombres del presente, con gran asombro mío! ¡Y rodeado de cincuenta espejos que halagaban y reflejaban vuestro juego de colores!
Friedrich Nietzsche

I.- INTRODUCCION

En el siglo XVI el pensamiento se movía entorno a lo semejante, las similitudes singulares quedaban contenidas en una relación de conjunto puesto que lo que regía el saber era el sistema global de correspondencias: como es arriba es abajo, el micro y el macrocosmos. El desarrollo de las similitudes, por tanto, era infinito siempre se podía descubrir nuevas semejanzas existiendo sólo el límite del ordenamiento. Con el pensamiento ilustrado estos saberes se evanescerán.

Después de Descartes, ya no es posible retomar el juego de las semejanzas y los parentescos que se entrelazaban en el antiguo conocimiento. El conocimiento que se basaba en las jerarquías analógicas, será reemplazado por una analítica en función de la identidad y la diferencia. Comparar se va a remitir al orden, no ya remitido al conocimiento del ordenamiento del mundo, sino al ordenamiento del pensamiento lógico, recorriendo el camino de lo más simple a lo más complejo. Como explicita Foucault:

“Con esto se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la episteme de la cultura occidental. Y en particular el dominio empírico en el que el hombre del siglo XVI veía aún anudarse los parentescos, las semejanzas y las afinidades y en el que se entrecruzaban sin fin el lenguaje y las cosas –todo este inmenso campo va a tomar una nueva configuración. Si se quiere, se lo puede designar con el nombre de «racionalismo»; se puede decir también, si lo único que se tiene en la cabeza son conceptos ya hechos, que el siglo XVII señala la

desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico.”¹

Por una parte se trata de la relación entre los seres que se pensarán en forma de orden y de medida aunque es posible remitir los problemas del a medida al orden. Entonces la relación principal de esta *mathesis* con el conocimiento es la consecución posible de una sucesión ordenada. Por otra parte, esta *mathesis* que toma la característica de ciencia del orden no significa que los saberes estén sometidos a la matemática. Esto lo deja claro Foucault:

“En este sentido, el análisis va a alcanzar muy pronto el valor de método universal; y el proyecto leibniziano de establecer una matemática de los órdenes cualitativos se encuentra en el corazón mismo del pensamiento clásico; todo él gravita en torno a ella. Pero, por otra parte esta relación con la mathesis en cuanto ciencia general del orden no significa una absorción del saber en la matemática, ni que se funde en ella todo conocimiento posible; por el contrario, en correlación con la búsqueda de una mathesis, se ve aparecer cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos. En ninguno de estos dominios, o poco menos, es imposible encontrar rastros de un mecanismo o una matematización y, sin embargo, todos se han contruidos sobre el fondo de una posible ciencia del orden.”²

La *episteme* de la modernidad es un espacio abierto a la posibilidad de tres dimensiones: una de ellas estaría formada por las ciencias matemáticas y físicas cuyo método va ser siempre de un encadenamiento deductivo. Otra dimensión incluiría las ciencias como el lenguaje, la producción y la economía, que ponen en relación elementos discontinuos pero análogos para establecer relaciones estructurales.

“En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo mismo; con la dimensión de la lingüística, de la biología y la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer y, de hecho aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas (cuando se trasponen a la filosofía los conceptos y los problemas nacidos en diferentes dominios empíricos); pero allí aparecieron también, si se interroga desde un punto de vista radicalmente filosófico el fundamento de estas empericidades, las ontologías regionales que trataron de definir lo que son, en su ser propio, la vida, el trabajo, y el lenguaje; por último,

¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Editorial Planeta De Agostini S.A., Barcelona, 1984, p. 61

² Op. Cit., p. 63.

*la dimensión filosófica definió con la de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la formalización del pensamiento.*³

Este trabajo comentará alguna de las cuestiones planteadas por Michel Foucault en dos de sus obras más tempranas: *Las palabras y las cosas* y *Una lectura de Kant- Introducción a la antropología en sentido pragmático*, ambas relacionadas. Foucault había traducido al francés la Antropología de Kant como tesis complementaria de *La Historia de la locura*, su tesis principal. El jurado le sugirió que el comentario que incluía la traducción fuera un ensayo aparte. Éste fue nada menos que *Les mots et les choses*

La intención de esta propuesta escritural es desarrollar algunas de las cuestiones planteadas en las sesiones de “Cartografías filosóficas” y que en este caso abordarán los cambios de saberes producidos en la modernidad y el problema de la finitud.

II.- LOS NUEVOS SABERES Y LA EMERGENCIA DEL HOMBRE

“39 Crítica de la modernidad. *Nuestras instituciones ya no valen nada: todos estamos de acuerdo con esto. Pero la causa no radica en ellas, sino en nosotros. Tras haber perdido todos los instintos de los que emanan las instituciones estamos perdiendo ahora éstas, porque nosotros no servimos para ellas.*

(..)Todo occidente carece de esos instintos de los que emanan las instituciones, de los que brota el futuro: puede que no haya nada que le vaya tan a contrapelo a su «espíritu moderno».”

Friedrich Nietzsche

Al ocurrir el des-anclaje de la teoría de la representación se produjo la intromisión del estudio del hombre y el conocimiento del ser como fundamento de todas las positividades. Esta nueva posibilidad de conocimiento debía remitir a un desequilibrio y una situación dual: el hombre se convierte en alguien cuyo conocimiento era su evidencia inmediata, sin embargo al mismo tiempo permite poner en duda todo su conocimiento. Pero, he aquí un problema: se produce el antagonismo entre la filosofía que critica la idea de las ciencias humanas de fundamentarse a sí mismas, y éstas, que a su vez reivindican como su quehacer propio lo que había sido el objeto de la filosofía.

³ Id., p. 337

Esta contradicción se ha manifestado porque en la época clásica, desde el proyecto de la representación, el campo del saber era homogéneo y todo conocimiento procedía al ordenamiento de sus diferencias, las cuales se establecían a su vez por un orden propio. Eso sucedía desde la mirada de las ciencias hasta el planteamiento filosófico. Era una verdad comprobable, aún para aquellas que pretendían evidenciar desde las ideas más simples hasta las más complejas; pero, a partir del siglo XIX este campo del saber se fragmenta y se dispersa en distintas orientaciones. Los saberes ya no se ordenarán según, palabras de Foucault, en una matematización perfecta, que le permitiera el desarrollo de una cadena de conocimientos descendientes, que le proporcionara mayor empiricidad. Por lo tanto, lo que va a emerger es una nueva forma de conocimiento centrado en el escudriñamiento del hombre, una antropologización del saber.

“Realmente, nada ha tenido hasta hoy un poder de convicción más ingenuo que el error relativo al ser, tal y como fue formulado por los eleatas, por ejemplo. Cuenta a su favor con cada palabra, con cada frase que pronunciamos. Incluso, los adversarios de los eleatas se rindieron al hechizo del concepto de ser que defendían aquellos: entre otros, Demócrito, cuando inventó el átomo. ¡Esa vieja embustera que es la razón se había introducido en el lenguaje”
Friedrich Nietzsche

A medida que se desarrollan estos saberes, los del razonamiento ilustrado, va apareciendo el hombre. El siglo XVIII no entregó una *episteme* que sirviera de fundamento al desarrollo de las ciencias humanas, no hubo una huella o algo heredado por este conjunto de discursos, como lo llama Foucault y cuyo objetivo se centrara en el conocimiento del hombre y su empirismo.

Ninguna ciencia, ninguna filosofía o ejercicio político, ni la propia observación del cuerpo humano ha remitido a la idea del hombre. La irrupción de éste se ha producido cuando nace la idea de que es un objeto de estudio y conocimiento. Y esto es, para Foucault, un acontecimiento del saber.

“El siglo XVIII no les ha transmitido bajo el nombre de hombre o de naturaleza humana un espacio circunscrito desde el exterior pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida. El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano.(...) ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo) y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos –en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluirse; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber.”⁴

Las ciencias humanas han tenido un doble recorrido en la reciente historia del hombre, por una parte se han desarrollado en la necesidad de estudiar el hombre y aprehender su conocimiento y por otra parte el hombre las ha potenciado en su pretensión de apoderarse del conocimiento. Esta relación de ida y vuelta, este *feed-back* ilustrativo va a traer profundos cambios en la sociedad y las formas de conocimiento de la humanidad. El pensador francés anuncia en *Las palabras y las cosas*:

“Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”⁵

Es sin duda en “El hombre y sus dobles” capítulo noveno de *Las palabras y las cosas* donde se va a producir el debate con el pensamiento moderno y con Kant, doblemente ausente ya que detrás de Foucault está, cual espectro en la torre de Elsinor, la emergencia de Heidegger, su *Carta sobre el humanismo* y su demoledora pregunta *¿Qué significa pensar?*

⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Editorial Planeta De Agostini S.A., Barcelona, 1984, p. 334

⁵ Op. Cit., p. 9

III.- LA ANTROPOLOGÍA DE KANT Y EL PROBLEMA DE LA FINITUD

“Quizás 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; (...) 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”

Michel Foucault

Un antropologicismo y un antropocentrismo progresivo producirán una contradicción que hasta hoy permanece: la idea humana de una infinitud que nace y se desarrolla desde su finitud. Todo el desenvolvimiento del conocimiento y los saberes del mundo occidental está marcado por la contradicción entre la idea trascendental y la finitud del hombre.

En el hombre existe una finitud objetiva, biológica, está dada por la vida misma, el trabajo y, desde luego, el lenguaje. Por tanto esta finitud proviene del hombre mismo, a diferencia de lo que se concebía en la época clásica que estaba dada en la relación de la infinitud divina.

Para Foucault una ciencia centrada en la antropología, sería una ciencia reducida, a la medida del hombre y por tanto conductora de rasgos normativos que pre determina la crítica hacia el hombre en cuestión de sus posibilidades y límites.

La antropología no sólo se convertirá en la ciencia del hombre y de todas las ciencias del hombre, sino también en la ciencia que persigue su conocimiento. La antropología conducirá a un conocimiento del hombre de un modo que lo objetiva, pero también lo interroga sobre sí mismo, sobre sus límites.

La importancia de la lectura de Immanuel Kant y las críticas que se van a desprender de ella van a preocupar una parte de la obra de Michel Foucault, desde su juvenil obra *Una lectura de Kant, Introducción a la Antropología en sentido pragmático*.

En ella investiga el problema principal de la modernidad y de los postulados kantianos, analiza la finitud a partir de la finitud, el sujeto a partir de sí mismo, coincidiendo en su crítica con el postulado heideggeriano de que el hombre piensa todo lo que existe a partir del hombre y en dirección al hombre.

Enfatizando el problema Foucault señala:

“Ese acompañamiento de la crítica por una enseñanza antropológica, ese monótono contrapunto mediante el cual Kant ha duplicado el esfuerzo de una reflexión trascendental por una constante acumulación de conocimientos empíricos sobre el hombre. Que durante veinticinco años Kant haya enseñado Antropología se debe sin duda a otra cosa que a las exigencias de su vida universitaria; esa obstinación tiene está ligada a la estructura misma del problema kantiano: ¿cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud, dentro de una reflexión que no pasa por una ontología de lo infinito, y no se excusa en una filosofía de lo absoluto? Pregunta que está efectivamente en juego en la Antropología, pero que no puede adquirir en ella sus dimensiones verdaderas, puesto que no puede ser reflejada por ella misma en un pensamiento empírico.”⁶

Las críticas que hace Foucault a la antropología de Kant y que se verán ampliamente reproducidas, posteriormente, como un análisis propositivo en *Las palabras y las cosas* son fundamentales para el desarrollo de las teorías posteriores y por lo tanto el salto al vacío que significa la inexistencia del sujeto, la pérdida de las certezas cartesianas y la construcción de un nuevo pensamiento a través de la emergencia de una ontología del lenguaje; lo que significa en definitiva la ya anunciada predicción nietzscheana de la muerte del hombre.

Las grandes diferencias entre ambos pensadores son insalvables. El pensamiento kantiano es evidentemente teleológico; el cosmopolitismo del hombre que camina constantemente hacia el progreso, deviene en una modernidad que construye un *a priori* histórico donde todo transcurre sin interrupción y los acontecimientos están marcados por la impronta del progreso y de evoluciones continuas.

⁶ Michel Foucault, *Una lectura de Kant, Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI Editores, S.A. Buenos Aires, 2009, p.127

El pensamiento foucaultiano es lo inverso, lo importante de los acontecimientos en sus discontinuidades es el corte, la cesura, el desgarrón que produce la ruptura.

Reclamando un *ethos* moral Kant habla de evolución a través de una Constitución jusnaturalista, que considera posible en ese momento. En su escrito “*Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*”⁷ que data de 1798, Kant afirma:

*“Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, válido también en la teoría más rigurosa, cuando decimos: que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él, lo cual, si no limitamos nuestra mirada a lo que acontece en un pueblo cualquiera, sino que la esparcimos a todos los pueblos de la tierra que irán participando, uno tras otro, en ese progreso, nos abre la perspectiva de un tiempo ilimitado;...”*⁸

El debate contra esta teleología de la evolución, ese proceso histórico cuyo fin es la *Pax Eterna*, está magistralmente desarrollado en la genealogía, donde Foucault se apoya en el pensamiento nietzscheano haciendo una formidable exégesis de *La genealogía de la moral*. Leemos en ella párrafos críticos como el siguiente:

*“Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante.”*⁹

Naturalmente hay un paso infranqueable entre las ideas kantianas y lo que plantea Foucault en sus escritos especialmente en la *Arqueología del saber*, en la que somete a fuerte crítica a las grandes continuidades del pensamiento, a las ciencias que se empeñan en un desarrollo desde su comienzo, a las disciplinas, al quehacer de la teoría. Hay que descubrir la incidencia de las interrupciones que se han producido en su interior. Así lo señala en la introducción:

“En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas,

⁸ Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, pp. 109 s.

⁹ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, p. 20

*parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos.*¹⁰

Ahora bien, existe una tensión insoslayable entre los conceptos de empirismo y trascendentalidad que Foucault criticará cuando “deconstruye” la analítica de la finitud: El sueño antropológico que nos envuelve hasta nuestros días se funda en la oscilación de estos dos conceptos que remiten a la posibilidad de abordar el conocimiento desde un saber empírico del hombre o un saber en relación con su ser.

En este punto de balance en que se encuentra la antropología asoma interrogativamente la relación entre la dispersión temporal y lo universal. La antropología no podrá conjugar el *a priori* de las críticas con la filosofía fundamental. Lo que tensiona el proyecto kantiano es la dualidad de la decisión de abordar un conocimiento empírico del hombre o un conocimiento de su esencia.

Como el hombre es una envoltura doble de lo empírico trascendental, un duplicado, como lo denomina Foucault, es también el centro del desconocimiento, estando su pensamiento siempre expuesto a ser desbordado por su propio ser, recordando al mismo tiempo a partir de lo que se le escapa.

*“Esta es la razón por la que la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra su punto de necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza (a la cual se oponen el combate perpetuo y la incertidumbre de los filósofos), sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí.”*¹¹

IV.- EL COGITO Y LO IMPENSADO

“El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, como el ‘pueblo’, que en el ‘yo pienso’ hay algo de inmediatamente conocido, y que este yo es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros comprendemos todas las otras relaciones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e

¹⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires. 2002, p. 8

¹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Editorial Planeta De Agostini S.A., Barcelona, 1984, p. 314

indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado; algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso.”

Friedrich Nietzsche

Esta es en una de las proposiciones más interesantes de Foucault y cuya espesura la hace difícil de abordar: el problema del *cogito* y lo impensado.

Más importante aún. Todo lo que se desprende de esta lectura, permite suponer que Foucault a partir de esta crítica radical al pensamiento moderno va a desarrollar los enunciados propositivos indicados para la proyección de un nuevo pensamiento destinado a la cancelación de la metafísica de la modernidad.

Es aquí donde aparece el espectro de Heidegger aunque ciertamente el trabajo realizado en “Las palabras y las cosas” tiene un maestro y este es, por supuesto Nietzsche.

A partir del *cogito ergo sum* toda la modernidad se precipita en el concepto cartesiano de este sujeto de pensamiento y razón, que existe como corolario del pensamiento, sin embargo a partir de la *episteme* de la modernidad se va a establecer una diferencia con el enunciado cartesiano.

El *cogito* planteado por Descartes es el conocimiento del pensamiento para no caer en la trampa del genio maligno; en el *cogito* moderno está presente esta extraña relación de lo pensado y lo que se desborda en un reconocimiento de lo impensado, ese sentido que emerge de lo profundo pero que se le escapa en el momento del pensar. Foucault se refiere a esto insistentemente:

“Para Descartes se trataba de sacar a luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el cogito moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento está enraizado en el no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable.”¹²

¹² Op. cit., p. 315

No es posible entonces desprender que del *cogito* se pueda deducir que existo, cuando la tensión antropológica ha instalado este doble empírico-trascendental que se encuentra aprisionado entre las arremetidas de lo pensado y lo impensado. La racionalidad que a partir de la modernidad envuelve por completo este ser doble es desmentida por este perpetuo combate con su mismidad, con lo que no es pensado pero que sin embargo lo desborda y lo somete a un desconocimiento que puede percibir en los instantes mismos del conocimiento. Continuando con la cita anterior:

“En esta forma el cogito no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, como puede ser bajo las especies de lo no-pensante. (...) Este doble movimiento del cogito moderno explica porque el “pienso no conduce a la evidencia del soy; (...)”¹³”

Este doble empírico trascendental lo lleva a un nuevo desdoblamiento que lo hace convivir con otro desconocido, ocultado en el pensamiento, pero que se le escapa en los momentos en que éste es acallado o está en sus estados de reposo. Este otro, llámese inconsciente, hecho estético (en el concepto del romanticismo), o ¿por qué no? espíritu dionisiaco, reafirma la sospecha que en esta forma de trascendentalidad nacida de la finitud *el cogito* no puede llevar sin caer en una hendidura al *ergo sum*.

En el *cogito* lo que Foucault va a encontrar es la necesidad de una interrogación sobre cómo este hombre de la modernidad piense lo que no puede pensar y conozca lo que no puede conocer. En el fondo lo que subyace es la pregunta por el ser

De esta reflexión va a surgir una interrogante que contempla cuatro preguntas:

- *¿Cómo conseguir que el hombre piense lo que no piensa, atrape aquello que se le escapa y pueda animar esa figura de sí mismo que se le muestra como una exterioridad?*
- *¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya fuerza desborda superlativamente la experiencia que de ella le es dada de inmediato?*

¹³ Ibid. p. 315

- *¿Cómo puede ser el trabajo que le imponen exigencias y reglas con rigor extraño?*
- *¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que ha tomado forma miles de años antes de él, “cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellar un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si estos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables?”¹⁴*

Estas cuatro interrogantes plantean un desplazamiento en cuanto a la pregunta kantiana. Al desplazarse la cuestión trascendental conduce al pensamiento contemporáneo a reflotar el tema del sujeto.

La interrogante foucaultiana había quedado planteada ya en 1966 y sobre ella trabajaría Foucault en algunas de sus obras posteriores. Siete años más tarde en mayo de 1973 en la ciudad de Río de Janeiro Foucault pronunció cinco conferencias en la Pontificia Universidad Católica do Río de Janeiro donde se refirió a tres proyectos investigativos cuyo hilo conductor era la relación de la verdad y las formas jurídicas.

En su exposición el pensador francés presentó un interesante esbozo sobre el sujeto y su relación con el conocimiento. No es que el problema del *cogito* fuera retomado, sino que nunca dejó de estar presente.

En el relato de este proyecto Foucault va a tributar a Nietzsche como el iniciador del debate en torno al conocimiento y el sujeto, a esta sacralización del hombre como poseedor del conocimiento.

Las primeras palabras de la conferencia serán para develar la verdadera condición del sujeto o, mejor dicho la posible inexistencia del sujeto y su relación con las exterioridades como las relaciones sociales, económicas y políticas. Para Foucault, es un error considerar que el sujeto humano posee previamente formas de conocimiento dadas y que las condiciones sociales, económicas y políticas se depositan e imprimen en él. Al revés,

¹⁴ Op. Cit., p. 314

lo que ocurre, señala, es que las prácticas sociales hacen surgir a través del dominio del saber nuevas formas de sujetos y de sujetos de conocimiento:

“Me gustaría mostrar en particular como puede formarse en el siglo XIX, un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento.”¹⁵

La idea del sujeto como depositario del conocimiento ha sido una constante en la modernidad, de allí la importancia de lo que explicita Foucault:

“Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues, en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.”¹⁶

Si el sujeto muda constantemente según los distintos saberes dominantes y las técnicas de control, es deducible pensar que el sujeto de conocimiento no existe, que este constante renovar de él mismo lleva implícita su evanescencia, por lo tanto, habría un cierto acercamiento a la ligazón del pensar un no sujeto de conocimiento y el lenguaje como formas de disolución del sujeto kantiano moderno.

Al elevar el *hablo* a la altura del *cogito*, no sólo se produce una apertura para el lenguaje o el camino para una ontología de la literatura, sino que se pone en juego un teorema aún no resuelto de la existencia del sujeto y de la ex-sistencia del ser. Es un camino lleno de peligros, puesto que a la certeza del Yo y su existencia se contraponen la dispersión, la borradura el vaciamiento de ésta.

En efecto, en *El pensamiento del afuera* Foucault pone a contrapelo el “pienso” con el “hablo”. El *pienso* cartesiano conducía a la certeza del Yo. Por el contrario el *hablo* dispersa, conduce hacia un afuera donde el sujeto desaparece. De repente plantea Foucault, se encuentra una grieta, una apertura que se había ocultado por mucho tiempo y que deja al descubierto que el ser del lenguaje sólo emerge con la desaparición del sujeto.

¹⁵ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992, p. 14

¹⁶ Op. Cit., p. 16

“Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del “existo” la experiencia desnuda del lenguaje.”¹⁷

Michel Foucault no dejaría de preocuparse sobre el problema del lenguaje en toda su obra. A partir de *El orden del discurso*, (1970) se centrará en las prácticas discursivas y cómo el lenguaje va produciendo no sólo saberes sino también formas políticas, de derecho jurídico y de control. Su temprana muerte dejó inconclusa una posible intención de trabajar en una cancelación de la metafísica moderna.

V.- A MODO DE CONCLUSION

La proposición de este trabajo, estaba afincada en la posibilidad de analizar ciertas categorías, conceptos y verdades que parecen cristalizadas como verdades absolutas o al menos, indiscutibles, y contrastarlas con miradas antagónicas; tomando en cuenta que a partir de Nietzsche hasta nuestro siglo, estas se han puesto en duda y algunas veces tratadas como impostoras del verdadero conocimiento.

Después de la segunda guerra mundial, en Francia se produjo una nueva Pléyade de escritores, cuya característica fue cuestionar lo incuestionable. Casi la totalidad de ellos se ha abocado a las posibilidades del lenguaje (no de la gramática), para dar una salida a los problemas y contradicciones de la racionalidad, ejerciendo en algunos casos una demoledora crítica a la metafísica de la modernidad. Uno de ellos fue Michel Foucault, cuyos planteamientos hemos intentado, aunque en forma acotada, develar.

Para concluir, nos hemos apropiado de un párrafo referido al tema, “capturado” por la profundidad que encierra y la simplicidad de su belleza:

“Sobre la base de estas reflexiones, me atrevo a decir que no es suficiente para que el sujeto se constituya el cogito cartesiano – “Pienso, luego existo” – ya que esta constitución queda limitada ante todo al espacio del pensamiento y de lo racional. No, se trata mas bien de que “Amo, luego existo”, vale decir, mientras no amo, no me he constituido todavía propiamente, porque no me he transformado.”
CristóbalHolzapfel

¹⁷ Michel Foucault, *El pensamiento del Afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 14

BIBLIOGRAFIA

Foucault Michel, *El pensamiento del Afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1997

- *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires. 2002
- *Las palabras y las cosas*, Editorial Planeta De Agostini S.A., Barcelona, 1984,
- Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992,
- Una lectura de Kant, *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI Editores, S.A. Buenos Aires, 2009,

Holzapel Cristóbal, *El enlace hombre-mundo*, Revista Observaciones filosóficas, 2009

Kant Immanuel, “*Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*” en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941

Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Malinca Pocket, Buenos Aires, 1963

- *Ecce homo*, EDIMAT Libros, Madrid, 1998
- *El ocaso de los ídolos*, M.E. Editores, S.L., 1993
- *La gaya ciencia*, M. E. Editores, S.L. Madrid, 1995