

Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de filosofía

Las palabras

Esbozo para una lectura casi-trascendental de la literatura a partir de Michel Foucault

Informe de seminario para la obtención del grado de Licenciado en Filosofía

Autor: Mauricio Utz Inzunza

Profesor guía: Carlos Ossandón Buljevic

Santiago, Chile

2012

A Daphne Barly

Tabla de contenido

A modo de introducción	5
Entre la arqueología y el método: el habla	10
Arqueología del lenguaje	10
Lenguaje y luz	17
La arqueología: método e historia	27
La experiencia moderna de las palabras	31
Renacimiento y época clásica	32
La finitud del lenguaje	35
Foucault y el trascendentalismo	38
Kant y Sade	47
Bibliografía	54

« Pero no sabemos qué lenguaje tendrá la fuerza o la reserva, que lenguaje tendrá tanta violencia o neutralidad como para dejar que aparezca y para nombrar él mismo el espacio que lo constituye como lenguaje. ¿Será acaso un lenguaje mucho más ceñido que el nuestro, un lenguaje que no conocerá la separación actual de la literatura, la crítica y la filosofía; un lenguaje en cierto modo absolutamente de primera hora, y que evocará, en el sentido fuerte de la palabra evocación, lo que ha podido ser el primer lenguaje del pensamiento griego?»

Michel Foucault

A modo de Introducción...

Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiésemos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y sus modos de ser¹.

Llenos de temores nos aproximamos a lo que se sigue llamando experiencia. Si sirviera de algo, nos consolaríamos diciendo que al menos no se trata tanto de *la experiencia* en general como de una forma particular de ella. Pero esto no resuelve nada. Que no se trate *tanto* de algo como *de otra cosa*, siempre deja un margen por el que es capaz de volver a entrar todo lo que se había excluido e incluso mucho más. Y a fin de cuentas, se trata de *vislumbrar* lo casi invisible: las palabras, aquel murmullo casi interminable y que pese a perderse en los albores de los tiempos posee una data demasiado reciente. Como motivo de apertura, entonces, la pregunta por el ser del lenguaje, por el ser de cierta experiencia llamada lenguaje; pregunta que no puede dejar de lado la cuestión de su persistente ambigüedad, ya que si hay algo de lo que decir el ser cuesta o incluso es penoso, son las palabras. Es por lo mismo que cierta necesidad de aligerar el *ser* nos obliga a cuestionar ya no solo por *aquel* sino que también por el *simulacro* del lenguaje, a fin de poner en juego no otra cosa que la posibilidad de una contaminación, e incluso confusión, entre ser y simulacro.

La experiencia misma, de la que hemos advertido que no será nuestro tema, de todos modos no tendríamos como tratarla. Nos encontramos con *una experiencia no una* sino que al menos doble (¿pero desde cuando?), experiencia fracturada, cuyo desgarró sin aparente reconciliación es entre las *palabras y las cosas*. No se trata de una conjunción.

1 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.11

Aquella y instala una distancia. Esta separación sería tan constitutiva de nuestra “experiencia moderna”, que su ruptura se ha instalado de pronto, fulminante, sin rastro. Y pese a la falta de explicaciones, esta escisión, por nombrarla de alguna forma, está fechada con una exactitud impresionante. Habría que arriesgarse a decir con Foucault que acaba de cumplir un par de siglos, por lo cual comparte la edad de las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura*. Y es a Kant a quien quisiéramos dirigirnos, para alumbrar, como si nos faltara el juez que sancionara, aquella partición. Pero si la ruptura pudiera fecharse de tal manera, si pudiera determinarse el momento de la fractura, primero sería necesario ver qué es lo que se rompe, y así quizás comenzar a dimensionar la violencia del desajuste. Es por esto que nos encaminamos, entre otras cosas, a buscar en la ruptura entre las palabras y las cosas lo que habría sido el desencuentro del entendimiento y la sensibilidad. Después de todo, la inauguración de la modernidad podría ser *representada* mediante una escena brutal: de pronto, el entendimiento, arrancado cual ojo, es triturado y desparramado en el espacio². Y con todo, no estaríamos ante una aniquilación o destrucción plena, ya que en última instancia esta *ejecución del entendimiento* o quizás del sujeto, le conservaría a esta espontaneidad desarraigada algunos de sus poderes.

Entre los restos de esta mutilación resplandece el lenguaje. *Experiencia-fragmento* o *Experiencia-ruina* que se abriría mediante dos vías. Dos vías que a fin de cuentas dicen lo mismo y sin embargo lo más lejano. Dos vías que quizás no son más que una, pero que puede ser recorrida de modos excesivamente desiguales. La primera ensaya una pregunta de carácter científico en el contexto de la investigación específica de la *región lenguaje*. De esta vía contamos con una historia reciente, fácilmente constatable, y que no es otra que la variación del estatuto del habla en la lingüística del siglo XX. Ferdinand de Saussure había decretado la imposibilidad del estudio científico del habla, ya que en lugar de dirigirse a aquel elemento inasible, poco propenso a la formalización,

² Foucault, Michel, *Prefacio a la transgresión*, en *De lenguaje y literatura*, pp.135-140

los esfuerzos de la lingüística debían encaminarse hacia el sistema de la lengua. Con Austin aquel espacio que había sido clausurado recibe todos los privilegios de la investigación. La prohibición es levantada. Foucault realizará un gesto análogo, o incluso, como reconocerá más tarde, un gesto idéntico. Así se abre el lenguaje en su positividad, en su existencia concreta. El lenguaje ya no es tratado (ni en *Cómo hacer cosas con palabras*, ni en *La arqueología del saber*) como un sistema formal nunca dado más que en el nivel de la idealidad y lo posible. Pero a pesar de esta cercanía casi absoluta entre un Austin y un Foucault, y sin que tal distancia sea arrebatada, se sospecha una brecha insalvable. Y es que la segunda vía es estrictamente filosófica. Aquella termina por remitir a una serie de motivos que por lo pronto enraízan en Kant. No se trataría ya de apelar a una región entre otras, no se trataría ya solo de la “realidad” lingüística, sino que desdoblándola se la haría remitir al campo trascendental a partir del cual toda experiencia se vuelve posible. No se querría decir con esto que la diferencia entre una aproximación al habla que aquí hemos llamado lingüística fuera menos verdadera que una aproximación filosófica. Se trata, en realidad, que bajo esta última aproximación *hay* más verdad en la medida en que el lenguaje es abordado *a la vez* como la forma de una apertura general.

Por lo demás, y para ampliar la diferencia entre estas dos vías, -aunque ya se verá que tal diferencia no es distinta a la recién esbozada-, el mismo Foucault describe en *Las palabras y las cosas* el horizonte histórico de esa positividad que son las palabras, horizonte para el cual una aproximación lingüística, sin pretender negarlo o ocultarlo, es completamente indiferente. Para el arqueólogo este *factum* del lenguaje tiene una fecha de emergencia. Se trata de una de las finitudes que de repente han irrumpido provocando la bancarrota de la metafísica del infinito y la representación. Esto no impediría que Foucault piense, más allá de su horizonte y de manera aparentemente paradójica, a las palabras como una de las dos formas de la experiencia en general (en la forma general de toda *episteme*). Esta segunda vía, que hemos llamado filosófica, termina desdibujando

por completo la tranquilidad con que la lingüística pareciera aproximarse a lo que era un ente entre otros. La remisión de la cuestión a Kant, o al estatuto de un problema ligado a la historia del trascendentalismo moderno, buscaría conjurar la tentación de responder de una vez por todas por el estatuto de las relaciones entre lo que llamamos lenguaje y algo así como un mundo, si es que lo hay. Y en todo caso, ¿nos interesa hacer esta pregunta? De Foucault esperamos algo distinto; ser conducidos al vértigo de otra cuestión que no terminaría de resolverse de manera simple. La total cercanía entre Austin y Foucault debería reconsiderarse a la luz de esto. Porque aunque puede que un enunciado y un *speech act* sean lo mismo, el mismo Foucault ha indicado que lo mismo no es el tranquilo reino de Dios frente al cual se alzaría el demonio de lo Otro; por el contrario, lo mismo sería el diablo, el espacio del simulacro y los dobles³. Por eso, aunque Austin y Foucault analicen un campo donde enunciados o *speech acts* son en principio indistinguibles, en última instancia, o al menos en segunda, el enunciado foucaultiano es el doble idéntico del *speech act*; incluso podríamos hablar de doble siniestro (*Unheimlich*); y es esto lo que hace que, aun hablando de lo mismo, Austin no se encuentre ni con Kant ni con el desgarramiento de la experiencia moderna. Podría ser que con Foucault la filosofía sea más pura que nunca, pero solo a condición de que la busquemos en la repetición insidiosa que caracteriza a los fantasmas. ¿Y quien sabe si a partir de aquí es capaz de presentarnos lo trascendental como puro simulacro, como dominio privilegiado del diablo?

En esta situación solo podemos indicar el esfuerzo, o más bien la pretensión, de realizar un gesto que pudiera sellar el destino de esta lectura amparada bajo el nombre de Foucault. Y es que en la medida en que la literatura irrumpe y contribuye a formar parte del horizonte de la modernidad, se trataría de indicar que ella es quizás la cuestión ineludible de toda problemática filosófica actual. Como si lo que siempre nos hubiera faltado fuera una *fenomenología de la literatura*, -pero este título impregna de luz lo que Foucault ha pretendido salvar enconadamente de todo mostrar. Sin saber qué futuro

3 Foucault, Michel, *La prosa de Acteón*, en *De lenguaje y literatura*, pp.181-185

pueda tener este esfuerzo, el gesto consistiría en esbozar la entrada a cierto dominio en el que se pudiera afirmar lo siguiente: que el problema de lo trascendental es el problema de la literatura. O que al menos lo es también.

Entre la arqueología y el método: el habla

Trato de elucidar en sí misma – a fin de adoptar sus medidas y establecer sus exigencias- una posibilidad de descripción que he utilizado sin conocer bien sus compulsiones y sus recursos; más que investigar lo que he dicho y lo que hubiera podido decir, me esfuerzo en hacer que aparezca, en la regularidad que le es propia y que yo dominaba mal, lo que hacía que fuese posible aquello que yo decía⁴.

La arqueología del saber representa un punto de inflexión entre los escritos de Foucault. Obra límite que pareciera plegarse sobre todo lo que Foucault ha escrito hasta entonces. Lo que pretendemos ahora es encontrar, en aquella distancia entre la arqueología y lo que la ha vuelto posible, el lugar especial que en ella tendrían las palabras. En esta obra, que buscaba determinar el método arqueológico, Foucault nos permitirá, más allá de las direcciones generales de su texto, aislar de la manera más directa y explícita lo que con cierta precaución se podría llamar su “teoría del lenguaje”, al menos por aquellos años.

Arqueología del lenguaje

Ya en las primeras páginas de *La arqueología del saber* nos encontramos con una lista de proscritos. Es sin duda la señal de que el campo que busca abrirse es novedoso, y en rigor de tal apertura, procura hacer previamente a un lado a los viejos fantasmas que harían perder lo descubierto antes de siquiera sospecharlo. Nociones como tradición, influencia, desarrollo, evolución, mentalidad, espíritu, las formas generales de los grandes discursos (ej: ciencia, literatura, filosofía, religión, historia, ficción, etc.), las unidades del libro, de la obra, el tema del origen silencioso de todo discurso⁵; todas estas formas de continuidad habituales en el análisis del discurso, y que Foucault cataloga de inmediatas e irreflexivas, han de ser suspendidas. Tal operación, que será repetida en distintos momentos y niveles, - lo que nos obliga a intentar determinarla de inmediato-,

4 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.192

5 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.33-41

consistiría en una suerte de *epoché* que recuerda al mejor Husserl⁶: «Estas formas previas de continuidad, todas estas síntesis que no problematizamos y que dejamos en pleno derecho, es preciso tenerlas, por lo tanto, en suspenso. No recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones hay que controlar [...]»⁷. Se trata por tanto de una conjura de la actitud natural, al menos en cuanto al trato con el discurso se refiera, mediante una serie de suspensiones que en principio no tendrían porque ser más que provisionales. Tras esta operación se obtiene de residuo un nuevo dominio. Se libera el campo de todos los enunciados efectivos⁸, hablados o escritos, en tanto estos constituyen el primer orden del discurso. Los enunciados son la multiplicidad de acontecimientos discursivos sobre la que se vienen a asentar todas las unidades recién suspendidas. Esta operación le permite a Foucault definir la tarea de la arqueología como el «proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman»⁹. En tanto perseguimos hacernos con el pensamiento de Foucault acerca del ser del lenguaje, no necesitamos seguir el recorrido completo que acaba de proponer el texto foucaultiano. Todas las unidades suspendidas hasta aquí lo hacen en virtud de que el campo de análisis es el discurso en tanto objeto del saber, y lo que se pretende es una descripción que logre mostrar el suelo en el que arraigan tales formas de continuidad. A nosotros nos interesa el suelo, la descripción pura de los enunciados en sí, sin tener en cuenta por lo pronto el horizonte del saber en general. Esto nos obliga a recortar sobre el espacio de los análisis arqueológicos, al menos por ahora, el momento menos articulado de la descripción, el

6 La suspensión, que se distingue claramente de otras operaciones como la duda o la negación, en tanto no se cuestiona el ser mismo de lo puesto en cuestión, ni se afirma la negación de tal ente o estado de cosas, sino que tiene más bien el carácter de un apartarse, de un evitar el juicio, aplazar la decisión indefinidamente, según la estrategia que se ponga en juego.

7 Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p.41

8 Se verá pronto que la idea de un *enunciado efectivo* no tiene demasiado futuro si consideramos que un enunciado es antes que cualquier otra cosa efectivo.

9 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.43

campo puro a partir del cual podrán emerger los discursos que la arqueología se propone como objetos.

Las suspensiones efectuadas hasta aquí apenas nos señalan el lugar en que se establece *nuestro* objeto: la descripción pura y su correlato. Esta descripción de los acontecimientos discursivos no puede confundirse ni con un análisis de la lengua ni con una historia del pensamiento. En el primer caso, se trata de la construcción de un conjunto de reglas que permitirían la producción de innumerables enunciados, es decir un sistema de los *enunciados posibles*. En el segundo caso de una historia del pensamiento, se busca reconstruir una suerte de discurso mudo que expresaría plenamente, o lo más cercanamente posible a tal plenitud, la intención del sujeto, su querer-decir: se trataría de un arte de los *enunciados ocultos*. Estas dos clases de enunciados, *posibles* y *ocultos*, no se entregan a la descripción; los *enunciados posibles* solo autorizan las diversas técnicas de formalización, abstracción, u operaciones de tipo lógico-lingüístico; los *enunciados ocultos* ponen en juego toda la gama de técnicas interpretativas. Frente a estos análisis, el campo de los enunciados mismos es actual y limitado. Corresponde exclusivamente a los enunciados que se han dicho, que por más que sean innumerables, no proliferan infinitamente como las proposiciones. Para fijar bien la diferencia Foucault indica respectivamente las preguntas propias de lo que sería un análisis de la lengua o una labor interpretativa: «¿según qué reglas ha sido construido tal enunciado y, por consiguiente, según qué reglas podrían construirse otros enunciados semejantes?», «¿qué es, pues, lo que se decía en aquello que era dicho?» Por el contrario, las preguntas correspondientes a una descripción pura de los enunciados serían completamente distintas: «¿Cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?», «¿cual es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?»¹⁰.

10 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.43-45

¿Pero en qué consiste aquella positividad de la cual se persigue antes que nada sus condiciones de emergencia, en qué consiste aquella existencia singular propia del *dictum*? Cuando Foucault se apresta a responder esta pregunta, y es él quien lo reconoce, rápidamente se le escapa de las manos el enunciado mismo. Lo único que de primeras nos deja saber es bastante enigmático: «Una serie de signos pasará a ser enunciado a condición de que tenga con “otra cosa” una relación específica que la concierna a ella misma, y no a su causa, no a sus elementos»¹¹. Enigmático, pues contrario a lo que pensaríamos de inmediato, esa relación entre el enunciado y “otra cosa” no se corresponde a ninguna de las figuras correlativas de significante-significado, nombre-designación, frase-sentido, o proposición-referente. No repetiremos las demostraciones que Foucault efectúa para ir alejando al enunciado de cada una de estas figuras, pero al menos daremos cuenta brevemente de dos de ellas, las de los correlatos proposición-referente y frase-sentido, en tanto representan las estrategias que Foucault ha estado procurando esquivar desde un principio: la formalización y la interpretación. Sin esta vigilancia perderíamos nuestro objeto de entrada, ya que como dice Deleuze, estos «son los métodos de la abundancia de frases y proposiciones, como la posibilidad de oponer siempre una frase a otra, o de formar siempre una proposición sobre otra proposición», en cambio «en el campo de los enunciados no existe lo posible ni lo virtual; todo es real, toda realidad es en él manifiesta: solo cuenta lo que ha sido formulado, ahí, en tal momento, y con tales lagunas, tales blancos»¹².

Respecto a la relación proposición-referente, Foucault analiza el ejemplo clásico de «la montaña de oro está en California». A falta de un referente que permita la verificación, los lógicos concuerdan en que negar o afirmar tal proposición no es ni más ni menos verdadero. De un enunciado, en cambio, no podría decirse que carece de referente. Es más bien el enunciado lo que permite que una proposición pueda referirse a

11 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.147

12 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.29

otra cosa. Un enunciado como el de la «la montaña de oro» podría pertenecer a una obra de cartografía o a un manual de viaje, pero también a una novela o a cualquier obra de ficción. Al enunciado le caracteriza un espacio de *correlaciones* que permitirán decidir en cada caso si el referente puede o no puede darse. El enunciado es por lo tanto anterior a la proposición¹³. La relación frase-sentido también es abordada por Foucault a partir de su imposibilidad, cuando ésta no tiene sentido. El ejemplo que se nos da es «incoloras ideas verdes duermen furiosamente». El presupuesto de que una frase como esta no tiene sentido implica excluir de antemano una serie de posibilidades de sentido¹⁴. Estos sentidos posibles solo podrían establecerse al interior de un enunciado. E incluso, en el caso de que la frase permaneciera totalmente insignificante, el enunciado no queda privado de correlaciones. Aunque la frase no sea significativa, Foucault dice de ellas que «no están, en tanto que enunciados, privadas de *correlaciones*; en primer lugar, las que permiten decir que, por ejemplo, unas ideas no son nunca de color ni incoloras, y que por lo tanto la frase no tiene sentido (y esas correlaciones conciernen a un plano de realidad en el que las ideas son invisibles, en el que los colores aparecen a la mirada, etc.); por otra parte, las que presentan la frase en cuestión como mención de un tipo de organización sintáctica correcta, pero desprovista de sentido (y esas correlaciones conciernen al plano de la lengua, de sus leyes y de sus propiedades)»¹⁵. El tipo de relación que el enunciado mantiene, aquello que debe ser anterior a toda frase o proposición, y sobre lo cual estas se despliegan, es el correlato que el enunciado mantiene con un conjunto de dominios en los que los objetos o las relaciones propias de la frase o de la proposición se pueden dar¹⁶. Esa es la anterioridad del enunciado respecto

13 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.149

14 «se admite que no se trata del relato de un sueño, que no se trata de un texto poético, que no se trata de un mensaje cifrado, o de la palabra de un drogado, sino de cierto tipo de enunciado que, de un modo definido, debe estar en relación con una realidad visible». Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.150

15 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.150

16 «será por ejemplo un dominio de objetos materiales que posean cierto número de propiedades físicas comprobables, relaciones de magnitud perceptible – o, por el contrario, sería un dominio de objetos ficticios, dotados de propiedades arbitrarias (incluso si tienen estas cierta constancia y cierta coherencia), sin instancia de verificaciones experimentales o perceptivas; será un dominio de localizaciones espaciales y

a la frase y la proposición, así como a las relaciones que les son propias a estas dos unidades. Foucault dirá que tal correlato es un referencial que está constituido por las leyes de posibilidad y las reglas de existencia. Se trata de campos de emergencia, de posibilidades de aparición y delimitación, de la instancia de diferenciación en que una frase puede recibir su sentido o una proposición su referente¹⁷.

Habría que extender esta relación entre el enunciado y los posibles objetos de las frases o las proposiciones a las otras relaciones que se establecen entre las unidades lógicas, lingüísticas y gramaticales, con sus sujetos de enunciación, sus conceptos y la materialidad que les estaría eventualmente asociada. El enunciado, antes que una unidad lingüística, sería una función enunciativa que «en lugar de dar un “sentido” a esas unidades, las pone en relación con un campo de objetos; en lugar de conferirles un sujeto, les abre un conjunto de posiciones subjetivas posibles; en lugar de fijar sus límites, las coloca en un dominio de coordinación y coexistencia; en lugar de determinar su identidad, las aloja en un espacio en el que son aprehendidas, utilizadas y repetidas»¹⁸. El enunciado sería la función que pone en juego, que hace aparecer en virtud de sus correlaciones con estos campos de posibilidades las distintas unidades de sujeto, objeto y concepto. Deleuze dice que las funciones sujeto, funciones objeto y funciones concepto son «funciones derivadas» de la «función primitiva» del enunciado. «Por eso el espacio correlativo es el orden discursivo de los emplazamientos o posiciones de sujetos, de objetos y de conceptos en una familia de enunciados»¹⁹. Pero advertíamos que a Foucault se le escapaba el enunciado mismo. Sabemos que el enunciado solo puede ser enunciado a condición de su relación con otra cosa, es decir con ese espacio correlativo de las

geográficas, con coordenadas, distancias, relaciones de vecindad y de inclusión – o, por el contrario, un dominio de dependencias simbólicas y parentescos secretos; será un dominio de objetos que existen en ese mismo instante y en la misma escala del tiempo en que se formula el enunciado, o bien será un dominio de objetos que pertenecen a un presente totalmente distinto: el que está indicado y constituido por el enunciado mismo, y no aquel al cual pertenece el enunciado también». Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.151-152

17 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.152-153

18 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.178-179

19 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.35

condiciones de las unidades clásicas de la lingüística o la lógica. La función primitiva que Deleuze llama enunciado solo puede llamarse así a condición de tener también una función derivada en la cual emergerían los objetos. ¿Pero en qué consiste aquella función primitiva, es decir, el enunciado mismo?

Si la gramática o la lógica pueden reconocer las unidades que les son propias en un conjunto de signos, «se llamará enunciado a la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos»²⁰. Nos permitiremos momentáneamente omitir la importantísima cuestión de la relación del enunciado con los signos. Lo que inmediatamente tenemos es una «modalidad de existencia». Merced a una *función enunciado*, los signos no serían meros trazos, sino que podrían ponerse en relación con los distintos dominios de la *función derivada*. La descripción del enunciado tiene que evitar dirigirse a lo que el lenguaje remite (y el lenguaje no deja de remitir todo el tiempo), para conservar el momento de su existencia singular y limitada, «se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no solo el punto de vista del significado (ya se ha adquirido la costumbre), sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que, aquí y allá – en relación con dominios de objetos y sujetos posibles, en relación con otras formulaciones y reutilizaciones posibles-, *hay lenguaje*»²¹. De este *hay*, de esta *existencia*, si la pensamos en la relación con el campo correlativo específico que corresponde al dominio de emergencia de cualquier *sujeto enunciativo*, hay que decir que tiene la forma de una *no-persona*, es antes que nada un «se habla». Esta habla anónima era lo que Foucault ponía en juego en un bello texto sobre Blanchot: «Si en efecto el lenguaje sólo tiene lugar en la soberanía solitario del “hablo”, nada tiene derecho a limitarlo, - ni aquel al que se dirige, ni la verdad de lo que dice, ni los valores o los esquemas representativos que utiliza; en una palabra, ya no es discurso ni comunicación de un sentido, sino que exposición del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla no es tanto

20 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.180

21 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.188

el responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga mediante él, representándose a veces bajo una forma gramatical dispuesta a estos efectos), como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje»²². El lenguaje en su ser bruto, en su existencia, como pura exterioridad que permite decir que «hay lenguaje». Eso es el enunciado.

Lenguaje y luz

Habíamos aplazado considerar la relación entre el enunciado y el signo. Y es que esta relación es por completo desigual a la de los otros elementos que habíamos puesto en juego con el enunciado (significado, sujeto, objeto, concepto, sentido). Mientras todos aquellos dependían en su emergencia del enunciado en tanto eran una función derivada de la primitiva, el signo aparece como el sustrato sobre el que necesariamente se tienen que dar los enunciados²³, si es que se dan. Foucault dirá que el enunciado «es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos»²⁴, en la medida en que «el umbral del enunciado sería el umbral de la existencia de los signos»²⁵. Debe quedar claro que aquí signo es siempre aquella materialidad de las señales, de las letras del alfabeto, de las formas de escritura, así como los sonidos, los gestos, de lo que es trazado, dibujado, fabricado o articulado; los signos no tanto en su idealidad lingüística, como en su empiricidad sensible. Ahora bien, pese a que no habría enunciados sin signos, ambos no se confunden como si fueran la misma cosa. El enunciado y el signo tendrían sus propias materialidades, pero también relaciones bien determinadas entre ellas. Un célebre ejemplo de Foucault agudiza al máximo la cuestión. Se trata del teclado de una máquina escribir, que no es un enunciado, pero la misma serie de letras «A, Z, E, R, T, enumeradas en un manual de mecanografía, es el enunciado del orden alfabético

22 Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, p.4

23 «Al examinar el enunciado, lo que se ha descubierto es una función que se apoya sobre conjuntos de signos» Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.194

24 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.145

25 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.141

adoptado en las máquinas»²⁶. Ejemplo notable, que de pronto muestra un enunciado que no necesita ser ni proposición ni frase, pero que sobre todo lleva la cuestión de la relación entre el signo y el enunciado a su límite. Deleuze tiene esto muy presente en su libro sobre Foucault. Lo que se deja ver en esa distancia ínfima entre el «A, Z, E, R, T» del teclado y el «A, Z, E, R, T» de su enunciado es sin ninguna duda la cuestión del poder. «El enunciado es en sí mismo repetición, aunque lo que repite sea otra cosa, que, sin embargo, puede «ser extrañamente semejante y casi idéntica a él». En ese caso, el mayor problema para Foucault sería saber en qué consisten esas singularidades que el enunciado supone. Pero *La arqueología* sólo llega hasta ahí, todavía no tiene que analizar ese problema que desborda los límites del «saber» »²⁷. Ese problema que es el poder, y que de todos modos no es nuestro tema aquí, es lo que se abre, pero sobre todo lo que pone en juego, lo que relaciona los campos de AZERT, dobles casi perfectos. Entre el enunciado y el signo, una diferencia que desborda el saber. Pero es importante aclarar: que la relación *misma* entre el signo y el enunciado exceda el campo del saber (hacia el poder) no quiere decir que el signo, ni menos el enunciado, se sustraigan a éste (al saber). El signo pertenece al saber tanto como el enunciado. Lo que excede al saber es el nexo de facto entre ambas materialidades. Aun así, si permanecemos en la perspectiva del saber, todavía podemos acceder tanto al signo como al enunciado, al menos en el puro juego de las formas, esto es, en el campo de la experiencia.

Foucault dice del enunciado que es «a la vez no visible y no oculto»²⁸. Esta última característica, de una u otra forma, se presentaba cuando decíamos que los enunciados ocultos eran el objeto de la interpretación de frases, permaneciendo a merced del sentido

26 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.143. Cabe aclarar que se trata del enunciado de las primeras 5 letras de un teclado francés, en nuestros teclados la cosa sería mas o menos así «Q, W, E, R, T», como algunas traducciones han intentado consignar.

27 Continuamos la cita: «Los lectores de Foucault adivinan que hemos entrado en un nuevo dominio, el del poder, en la medida en que se combina con el saber. Los libros siguientes lo explorarán. Pero ya presentimos que AZERT, en el teclado, es un conjunto de núcleos de poder, un conjunto de relaciones de fuerzas entre las letras del alfabeto en la lengua francesa, según sus frecuencias, y los dedos de la mano, según sus distancias». Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.38

28 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.184

implícito de las palabras, de lo no dicho que dormiría en ellas; en cambio, la descripción pura de los enunciados se ejerce no sobre lo posible ni sobre lo latente, sino que sobre lo efectivamente dicho, sobre las modalidades de existencia de los signos. ¿Pero que hay de lo «no visible» del enunciado? ¿en que medida lo que *no está oculto* puede sin embargo *no ser visible*? No habría «a la vez» en el enunciado ni un «resto enigmático y silencioso que no [se] manifiesta», ni tampoco -y es lo que nos interesa aquí- se trataría de «un conjunto de caracteres que se darían, incluso de una manera no sistemática, a la experiencia inmediata»²⁹. Las razones de su no-visibilidad, por no decir invisibilidad, serían de varios ordenes. Primero, al ser el enunciado el dato básico del lenguaje, y por lo tanto al ser lo que presuponen todos los otros tipos de análisis, ya fuera del nombre, de la proposición o de las frases, la existencia del enunciado, por anteceder a todas esas unidades, sería también lo siempre omitido: el enunciado estaría recubierto por las frases y las proposiciones. En segundo lugar, la estructura del enunciado, su “relación con otra cosa”, lo que también llamamos “función derivada” del enunciado, hace que éste sea siempre el lugar en el que emergen los objetos, los conceptos y los sujetos. En esta función remisional el lenguaje “aparece” vacío en tanto que «parece poblado siempre por lo otro, lo de otro lugar, lo distante, lo lejano; está vaciado por la ausencia»³⁰, función en la que finalmente el lenguaje mismo parece disiparse. Pero la tercera razón (primera en el *orden de razones*), y la que fundamenta a las anteriores, es que el enunciado es el «hay» del lenguaje. No es la caracterización de *lo que* se da en las frases o las proposiciones, sino que el hecho de que se da algo en ellas. Para captar el enunciado «es preciso cierta conversión de la mirada y de la actitud»³¹, porque en última instancia, y en esto Foucault es categórico, el enunciado «no se ofrece a la percepción»³². De ahí la diferencia insalvable entre el enunciado y el signo. La no-visibilidad del enunciado que «le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas

29 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.189

30 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.187

31 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.187

32 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.186

sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano»³³, contrasta con los signos, demasiado visibles, o visibles a secas. Y el enunciado, «aunque esté dotado de cierta materialidad y se pueda siempre situarlo según unas coordenadas espacio-temporales», nunca existe «del mismo modo que unos objetos cualesquiera dados a la percepción»³⁴. La diferencia entre el enunciado y el signo es por tanto la diferencia entre lo visible y lo no-visible; o según una fórmula recíproca, entre lo no-discursivo y lo discursivo; a fin de cuentas, entre lo visible y lo enunciable.

Una serie de cuestiones se abren a partir de aquí. ¿Qué tipo de materialidad es la que le pertenece al enunciado, en contraposición a la materialidad “visual” del signo? ¿Cómo es posible que un elemento no visible, aunque esté dotado de «cierta materialidad» y de coordenadas espacio-temporales, pueda ser objeto de una descripción? ¿De qué grado es la escisión entre lo visible y no-visible para efectos de lo que sea el saber? Sobre la primera cuestión podemos decir que el enunciado se diferencia de una «materialidad sensible, cualitativa, dada bajo la forma del color, del sonido o de la solidez y cuadrículada por el mismo sistema de puntos de referencia espacio-temporal que el espacio perceptivo»³⁵, porque es una «materialidad repetible». Es repetible, pese a no ser del mismo orden que las proposiciones y las frases; y es material pese a no pertenecer al nivel de los signos. «El régimen de materialidad al que obedecen necesariamente los enunciados es, pues, del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal: define posibilidades de reinscripción y de transcripción (pero también de umbrales y límites) más que individualidades limitadas y precederas»³⁶. Podríamos decir, instalando un juego de palabras, que el régimen de materialidad de los enunciados no es más que la materialidad del *régimen*. Ésta se caracterizaría por cierto *estatuto*, por *reglas* de transcripción, así como por sus *posibilidades* de uso o reuso³⁷. Se podría decir

33 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.180

34 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.144

35 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.171

36 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.173

37 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.194

de esta materialidad del enunciado, repitiendo a Deleuze, que es «interna»³⁸ en la medida en que se corresponde al régimen propio del enunciado, a su modo de existencia. Solo a partir de este tipo de materialidad se pueden describir «familias de enunciados», y a mayor escala «formaciones discursivas». En el enunciado lo fundamental es la *regularidad*³⁹.

Sobre la segunda pregunta, sobre cómo es posible que algo como el enunciado *se de a la descripción*, por ahora podemos solo insinuar algunas cosas, aunque no de menor importancia. Habría que partir aclarando que sobre esto Foucault guarda silencio. ¿Cómo es posible que algo que él mismo ha llamado no sensible y no-visible, pero sin embargo existente y positivo, e incluso completamente situado e histórico, se pueda dar? Se descartan de inmediato las dos maneras más evidentes de proporcionarnos objetos no sensibles y no visibles que utiliza la filosofía y algunas ciencias: la abstracción formal y la interpretación del sentido; suponemos que ni siquiera es necesario volver a mencionar los motivos, porque como ya hemos visto, estos métodos solo tratan de frases y proposiciones, eluden la positividad del lenguaje para obtener elementos que habitan campos de pura posibilidad y nunca de existencia. E incluso si pasáramos por alto lo recién dicho -pero no olvidemos que es ineludible-, formalizar e interpretar contravienen y traicionan por completo la tarea de una *descripción*. Por ahora solo podemos dejar entrever una sospecha: fuera de la descripción pura de enunciados, lo que acecha el proyecto de Foucault en este punto, es la semejanza con la «intuición categorial». Acomodándonos al léxico arqueológico, podríamos decir que tal descubrimiento fenomenológico también pretende dar cuenta de una positividad que es la vez no oculta y no visible. Retomaremos esto más adelante.

Finalmente podemos intentar hacernos cargo de la última cuestión. Habría que

38 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.38

39 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.30

empezar aclarando que los análisis que hemos llevado a cabo sobre la relación entre el enunciado y el signo, tenían por objetivo, entre otras cosas, hacer brotar desde la diferencia más ínfima (AZERT y AZERT), la escisión visible/no-visible que cruza todo el espacio del saber por medio de la distinción análoga de no-discursivo/discursivo. Lo que a nivel del análisis del enunciado lo diferencia a este de los signos, a nivel de las formaciones discursivas se repite como diferencia entre estas con el campo de estrategias. El análisis de los discursos, entre otras tareas, tiene que poner lo discursivo en relación con «las prácticas no discursivas que las rodean y les sirven de elemento general». Se trata de describir junto a un discurso específico «un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en los que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles diferentes de desempleo, etc.»⁴⁰. El arqueólogo debe poner al descubierto la articulación entre el campo discursivo y el campo no discursivo. Sin embargo tendrá cuidado con pensar tal articulación bajo los motivos de la simbolización o la causalidad. La primera busca establecer un paralelismo vertical entre lo discursivo y lo no discursivo: relaciones primarias de expresión. La segunda pretende determinar una causalidad horizontal, que implicaría que lo no discursivo, al determinar a los hombres, determinaría “sus” discursos: relaciones secundarias de reflexión⁴¹. Deleuze explica con claridad qué es lo que se propone Foucault: se trata de establecer «relaciones discursivas con los medios no discursivos, que no son ni interiores ni exteriores al grupo de los enunciados, sino que constituyen el límite [...], el horizonte determinado sin el cual tales objetos de enunciados no podrían aparecer, ni tal emplazamiento ser asigno en el propio enunciado»⁴². Y ya que no se trata ni de una simbolización ni de una relación de causalidad, se entiende que el campo discursivo, pese a necesitar de lo no discursivo, en última instancia no se deja determinar sino que mantiene su autonomía. Las nociones de límite y horizonte son en este punto

40 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.263-264

41 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp.272-274; Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.36

42 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.36

claves. El campo no discursivo es a estos efectos lo que sin entrar en una relación de expresión o de dependencia con lo discursivo lo limita, y es el horizonte a partir del cual pueden establecerse las formaciones que le son propias. Foucault hablará del discurso como una autonomía que pese a no se sustraerse a la historia, ya que ésta *le da lugar*, mantendría una historicidad propia⁴³. Como se puede apreciar, la relación del discurso con el campo no-discursivo es análoga a la que se había visto que mantenía el enunciado con el signo. A diferencia de todos los otros elementos que emergían en relación con las correlaciones que el enunciado mantenía con sus campos de posibilidad, el signo era lo que el enunciado necesitaba para emerger, sobre lo que éste se establecía. Idéntica relación mantiene lo discursivo con lo no discursivo. Frente a todas las formaciones discursivas que se establecen derivadamente del discurso, el campo de lo no discursivo sería lo que se presupone para todo discurso y que sin embargo se diferencia absolutamente de él. El enunciado y el discurso (que en última instancia son lo mismo), requieren del signo y de lo no discursivo en general, en otras palabras de lo visible, como el límite a partir del cual toda función primitiva puede establecer los correlatos necesarios, las derivadas a partir de las cuales emergerán el resto de las unidades del lenguaje. En este punto vuelve a aparecer un paralelo con una operación fenomenológica. Se podría decir que el enunciado y el discurso son *fundados*, mientras que el signo y lo visible serían *fundamentadores*. Al igual que en la ideación de esencias, que requiere fundarse sobre otro acto, lo cual no daña su idealidad, el discurso se “funda” sobre lo visible -en este sentido estricto que usamos aquí-, y mantiene su autonomía. Esta característica del saber, de la relación de sus formas, pese a ser esencial, es sin embargo meramente formal. Nada se dice del nexo real entre las dos formas. Vuelve a aparecer aquí la cuestión de la articulación “efectiva” entre lo no discursivo y lo discursivo. Y nuevamente tenemos que reconocer que la cuestión que se omite y se

43 La descripción arqueológica «intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica; lo que quiere sacar a la luz es ese nivel singular en el que la historia puede *dar lugar* a tipos definidos de discurso, que tiene a su vez *su propio tipo de historicidad*, y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas» Foucault, Michel, *La arqueología del saber* pp.276-277 [cursivas nuestras]

anuncia es la del poder, en tanto nexo de fuerza entre las formas de visibilidad y las de enunciabilidad. Mientras este nexo necesario no aparece, por más que las formas de visibilidad y de enunciabilidad sean históricas, situadas, empíricas, la relación a la que podemos hacer recurso es meramente descriptiva. Es el nexo de lo que simplemente está *arrojado junto* a la vez. «Todo saber va de un visible a un enunciable, e inversamente; no obstante, no existe forma común totalizante, ni siquiera conformidad o correspondencia biunívoca. Sólo existe una relación de fuerzas que actúa transversalmente y que encuentra en la dualidad de las formas la condición de su propia acción, de su propia actualización. Si existe coadaptación de las formas, ésta deriva de su «conjunción» (a condición de que sea forzada), y no a la inversa»⁴⁴. Las relaciones de simbolización o causalidad presuponian cierta *transparencia* de una forma a otra. Pero en realidad lo que no dejamos de encontrar constantemente en las formaciones de saber (visibilidades y enunciabilidades), es aquella *coadaptación*, en realidad una modalidad de *coincidencia*. La forma del saber durante una época, la *episteme*, siempre tendría por suelo de positividad enunciados y visibilidades dispersados y distribuidos según su estrato propio; serían aquellas disposiciones las que al variar nos permitirían hablar de la borradura de un estrato del saber y fijar uno nuevo⁴⁵. Por lo que al nivel de las puras formas (suspendiendo el análisis del poder) sería posible toda una teoría de la experiencia misma, de la coincidencia y coadaptación de los elementos luz y lenguaje, así como de sus diferencias: en definitiva, de sus relaciones “*a priori*”. Por ahora solo hemos obtenido un par de definiciones en este campo: en primer lugar la irreductibilidad de una forma a otra, así como la imposibilidad de su transparencia mutua⁴⁶; por otra parte, la necesidad de una relación de fundamentación, en el sentido de soporte o base, de las visibilidades para con el lenguaje.

44 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.66

45 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.76

46 Esta irreductibilidad, si se mira bien de cerca, es un sabotaje a una de las ideas de la verdad occidentales. La de la adecuación de la expresión y lo expresado. En la conjunción de enunciados y visibilidades, aunque los primeros fueran expresión, nunca expresarían lo visible mismo, si no que expresarían algo “en relación con lo visible” o “a partir de ello”. Es una cierta idea del sentido, de la intencionalidad, y de la posibilidad del cumplimiento de la donación lo que aquí se intenta quebrar.

La pregunta que había abierto nuestras últimas consideraciones, sobre el grado de la escisión entre visible y enunciable, sobre el estatus del saber a partir de esto, queda en última instancia abierta. Al menos podemos decir que el saber aparece como un juego de formas, como una suerte de abstracción que permitiría determinar las relaciones puras entre dos formas irreductibles; y sin embargo esta descripción pura sería a la vez histórica, situada. La descripción arqueológica es pura en tanto hace *epoché* de la fuerza - por más que sea la fuerza la que pone todo en relación. Los estratos de saber que se obtienen así, en tanto prescinden de los nexos últimos de necesidad, de las relaciones *mismas* de poder, son la forma general de los esquemas posibles del saber. Todo se juega en cómo se entienda esta operación. Algunos dirán que es una calle sin salida. Otros, que se trata de un momento provisional del análisis, pues la suspensión del poder puede levantarse. O incluso, se dirá que es un momento necesario del análisis, sin el cual ni siquiera el poder podría venir a tema (como si analizar las formas sin fuerza permitiera saber que es lo que el poder no es, para luego poder encontrarlo). Pero volviendo a lo que por ahora tenemos, y en la línea de la lectura de Deleuze, indicaremos dos cosas más sobre la relación entre las formas. Lo primero, es que pareciera haber cierta primacía del enunciado. A fin de cuentas, Foucault ha podido describir distintas epistemes atendiendo de manera exclusiva a los regímenes de palabras, prescindiendo de las modalidades de luz. Esta primacía era deducible de la relación discurso-visibilidad, ya que si la visibilidad es la que constituye el sustento de los enunciados, y si pretendemos excluir a la vez las relaciones de simbolización, de dependencia, pero incluso antes las de sentido y de abstracción, ¿de qué otra forma el discurso podría venir a sobreponerse sobre los campos no discursivos preservando una historicidad propia? Y es el mismo Foucault quien ha dicho que el discurso mantiene *relaciones discursivas* con lo no discursivo. Esto nos permite desplazarnos hacia la segunda indicación. Si el discurso mantiene relaciones «discursivas» con lo no discursivo, ¿se trataría de una reducción de lo visible al elemento del lenguaje? Por todo lo que ya hemos dicho, por la irreductibilidad manifiesta entre ambos elementos, esta operación tampoco debería ser posible. E incluso

sospechamos, que sería lo propio del idealismo más pre-crítico. Pre-crítico, y aquí es donde volvemos a la lectura de Deleuze con más fuerza, esta tensión entre dos formas irreductibles, de las cuales una tiene la primacía, pero frente a la cual la otra “resiste”, no sería otra cosa que la diferencia entre Kant y Descartes. «Esa era la gran ruptura de Kant con Descartes: la forma de la determinación (yo pienso) no se basa en un indeterminado (yo soy), sino en la forma de un puro determinable (espacio-tiempo)»⁴⁷. Pero para Foucault no se trataría de la espontaneidad del entendimiento y de la receptividad de la intuición, sino que del lenguaje, de la positividad que llamamos enunciado, y del elemento de la luz. De todos modos se puede resaltar que «hablar y ver, o más bien los enunciados y las visibilidades son Elementos puros, condiciones a priori bajo las cuales todas las ideas se formulan y los comportamientos se manifiestan en un momento determinado»⁴⁸, una suerte de neokantismo foucaultiano que sin embargo mantendría «diferencias esenciales» con Kant. Para Foucault, lo sabemos desde que hemos mostrado que un enunciado no es ni una frase ni una proposición, se trata de buscar las «condiciones de la experiencia real» y no las de «toda experiencia posible»; además tales condiciones estarían del lado del objeto, por lo que se trataría de «formas de exterioridad»⁴⁹. Pero lo que continúa manteniéndose “kantiano” en Foucault sería para Deleuze que «las visibilidades forman con sus condiciones una Receptividad, y los enunciados, con las suyas, una Espontaneidad». Es importante hacer notar que incluso en Kant la espontaneidad no se confunde con una mera actividad del sujeto, ya que un sujeto empírico solo se podría representar la actividad del entendimiento como actividad de «Otro». Serían estos temas los que pervivirían en Foucault, una cierta radicalización de lo que en el mismo Kant termina por socavar el dominio del sujeto: las formas de exterioridad, una espontaneidad que es sin embargo de Otro, la resistencia del espacio

47 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.89

48 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.88

49 Es interesante el uso de esta expresión que hace Deleuze, ya que «forma de exterioridad» es para Kant exclusivamente el espacio. Pero se ve claramente, que con esto se pone tanto a las visibilidades como al lenguaje en relación con el «Afuera», y por tanto, como «formas de exterioridad».

frente al pensamiento⁵⁰. Pero las relaciones de Foucault con Kant no se limitan a una serie de coincidencias, a una suerte de neokantismo de última generación. El nombre de Kant es mucho menos una filosofía (¡pero vaya que filosofía!), que una cierta situación estructural de la *episteme*, una cierta clausura epocal⁵¹.

La arqueología: método e historia

Se ha hablado de *La arqueología del saber* como de una suerte de tratado del método. Método que aclararía lo que Foucault había estado haciendo durante la última década, y en todo caso, el método mismo que quizás sin saberlo del todo, había empleado en *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* o *Las palabras y las cosas*. Pero no se trataría de simples rumores. Es el mismo Foucault quien declara el carácter metódico de *La arqueología del saber* en su introducción. Esta obra «trata de formular en términos generales (y no sin muchas rectificaciones, no sin muchas elaboraciones) los instrumentos que esas investigaciones han utilizado en su marcha o han fabricado para sus necesidades». Pero donde Foucault deja de esbozar la presentación de un «simple método», donde se ve que tal tarea no busca encontrar un comienzo absoluto de la filosofía, es cuando indica la relación compleja entre el método y *lo que* el método tiene por objeto: «Pero, por otra parte, se refuerza con los resultados obtenidos entonces para definir un método de análisis que esté puro de todo antropologismo. El suelo sobre el que reposa es el mismo que ella ha descubierto. Las investigaciones sobre la locura y la aparición de una psicología, sobre la enfermedad y el nacimiento de una medicina clínica, sobre las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía han sido ensayos ciegos por un parte; pero se iban iluminando poco a poco, no sólo porque precisaban gradualmente su método, sino porque descubrían – en el debate sobre el humanismo y la antropología- el punto de su posibilidad histórica»⁵². Ahora bien, si consideramos que *La arqueología del saber* ha intentado presentar el campo a partir del cual es posible una

50 Deleuze, Gilles, *Foucault*, pp.88-89

51 Hablaremos de esto en el segundo capítulo

52 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p.26

descripción pura de los enunciados, en tanto tal tratamiento del lenguaje es parte fundamental del «método», se entenderá muy bien que la «teoría foucaultiana del enunciado» debe tener la misma relación compleja que el método en general con los objetos históricos de los que pretende dar cuenta. Es decir, que *La arqueología* presentaría a la vez la apertura que hizo posibles los análisis precedentes, así como el resultado mismo que tales análisis permitieron esbozar en esta obra. La descripción pura de los enunciados es la tarea que explica cómo fue posible el análisis epistémico de lo que encontramos, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*, y es a la vez una posibilidad que solo podía abrirse a partir del estudio de las distintas *epistemes* de la cultura europea. Como menciona Edgardo Castro en su estudio de la arqueología, ha sido en *Las palabras y las cosas* donde Foucault ha mostrado la mutua dependencia del estructuralismo y la fenomenología, así como de las alternativas de formalización e interpretación del lenguaje; ha sido por lo tanto a partir de este suelo donde el análisis de la descripción del enunciado ha esbozado su posibilidad como escape a estas opciones⁵³. Sin embargo, poner las cosas de este modo no explicaría más que negativamente el suelo histórico a partir del cual el *método* se ha vuelto posible. Sería necesario ver cómo la posibilidad de los análisis que ha efectuado Foucault en sus distintas obras arqueológicas emerge efectivamente de este suelo. Y llevado este asunto al punto que nos interesa, ver cómo el pensamiento de Foucault sobre el lenguaje dependería de un suelo histórico determinado. Una opción de este tipo mostraría que el problema de las relaciones entre método e historia no es el más grave. En tanto las “palabras” como forma de exterioridad, como elemento del lenguaje (análogamente al elemento luz), son por una parte la forma general de «toda experiencia real», en tanto toda *episteme* puede ser

53 «El método expuesto en *L'archeologie du savoir* no sólo funda los resultados de las obras precedentes sino que, al mismo tiempo, los presupone y se apoya en ellos. Las conclusiones de la arqueología de las ciencias humanas, expuestas en *Les mots et les choses* (la prioridad de la interrogación contemporánea acerca del lenguaje y la oposición entre el estructuralismo y la fenomenología, entre la interpretación y la formalización, entre el sentido y la estructura, entre el sujeto y el objeto) abren la vía a la arqueología del saber, es decir, a un análisis del lenguaje que pretende sustraerse a las alternativas antes mencionadas; y *L'archeologie du savoir*, por su parte, desarrollando metodológicamente esta vía, ofrece un fundamento a las investigaciones históricas de *Les mots et les choses*» Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault*, pp.25-26

descrita a partir de conjuntos de discursos y visibilidades, ésta suerte de *a priori* sería a la vez plenamente histórico. Se trataría de un *a priori* que emergería a partir del suelo que solo él ha permitido entregar a la descripción. Este *a priori* historizado sería por lo demás la forma irrecusable en que podríamos abordar las épocas ya pasadas, por lo tanto solo a partir de tal diferencia (la imposibilidad de describir una *episteme* ya hundida sino que a partir de «nuestra *episteme*»), el tema de la discontinuidad, que tantos reproches le ganó entre sus detractores a Foucault, ganaría toda su consistencia. El *a priori* de toda época no enraizaría más que en la propia *episteme* en que estamos situados. Esta imposibilidad de un *a priori universal* en detrimento de un *a priori general*, especulamos, nos permite reconocer en estas dos palabras, «arqueología» y «monumentos», la necesaria transparencia de la tarea que Foucault ha llevado a cabo.

Cerraremos este capítulo, a modo de bisagra, impugnando cierto énfasis de la lectura de Edgardo Castro sobre lo que ha considerado en Foucault como el paso de una «ontologización del lenguaje» hacia un «naturalismo positivista del enunciado», en el tránsito de *Las palabras y las cosas* a *La arqueología del saber*. En tanto Foucault ha pretendido negar que la tarea de la filosofía sea pensar a partir de aquella finitud llamada hombre, lo que de ningún motivo excluye, al contrario, es lo que Foucault nos propone, pensar la finitud a partir de la finitud misma, se abre la cuestión de cómo sería esto posible, desde dónde sería posible pensar, una vez que el recurso a lo infinito ha sido descartado, pero también al antropologismo: «¿cuál es el lugar desde donde es posible pensar, desde donde es posible el discurso filosófico? Esta cuestión esencial, no siempre explícita y frecuentemente relegada en el pensamiento de Foucault, nos interesa particularmente. Por un lado ella es la clave de la evolución del pensamiento de Foucault y, a nuestro juicio, de la imposibilidad ante la cual finalmente se encuentra, es decir, la imposibilidad de suministrarnos una teoría general de la arqueología, esto es, una teoría que superando el plano metodológico pueda ofrecernos las razones del método. Diciéndolo de otra manera: una teoría arqueológica general debería explicarnos el

porqué y el cómo de la discontinuidad. Por un lado, al menos en *Les mots et les choses* (1966), asistimos a una ontologización del lenguaje, sobre todo bajo su forma literaria (en la línea del segundo Heidegger), por otro lado, a un pragmatismo que podríamos calificar, por el momento, de naturalista, a partir de *L'archéologie du savoir* y sobre todo en los textos del denominado periodo genealógico»⁵⁴. Ese desvío que habría ocurrido entre *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, una especie de paso crítico frente a un rol desmedido que Foucault habría otorgado a la literatura en la primera obra, significaría para Edgardo Castro que éste habría optado finalmente por un «pragmatismo naturalista». Trataremos de mostrar en el capítulo siguiente que tal desvío, tal arrepentimiento, no tendría lugar. No habría en Foucault, al menos entre las dos obras mencionadas, una variación entre una ontologización literaria del lenguaje y un nuevo pragmatismo. No habría lugar para aquel «cambio de lugares» en cuanto ambas opciones no estarían sino que en el mismo lugar. Permaneciendo en el léxico de Castro, tendríamos que decir que la *ontologización* y el *positivismo* de Foucault, son lo mismo.

54 Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault*, p.32

La experiencia moderna de las palabras

“Y ha sido necesario un acontecimiento fundamental - sin duda uno de los más radicales que se hayan presentado en la cultura occidental – para que se deshiciera la positividad del saber clásico y se constituyera una positividad de la que, sin duda, aun no hemos salido del todo

Este acontecimiento nos escapa en gran parte, indudablemente porque aún estamos cogidos en su abertura. Su amplitud, las capas profundas que ha alcanzado, todas las positivities que ha podido trastocar y recomponer, la fuerza soberana que le ha permitido atravesar, y tan sólo en unos cuantos años, todo el espacio de nuestra cultura, todo esto no podría ser estimado ni medido sino al término de una investigación casi infinita que concerniría ni más ni menos que al ser mismo de nuestra propia modernidad.⁵⁵”

Foucault ha dicho que en *Las palabras y las cosas* no se trataba ni de las palabras ni de las cosas. Y es justo decir que el enunciado no es lo mismo que una palabra. Por lo demás, tampoco las visibilidades son cosas. Si nos seguimos permitiendo esta suerte de relajo conceptual, al decir palabras donde queremos nombrar el espacio positivo del lenguaje, solo es en virtud de un desplazamiento que el mismo Foucault autoriza, quizás a modo de ironía, quizás por comodidad, pero también podemos sospechar de una necesidad esencial, más de orden escritural que filosófico. Correspondía hacer esta aclaración ahora, ya que ha llegado el momento de introducirnos en *Las palabras y las cosas*. A continuación quisiéramos mostrar cómo el tratamiento del lenguaje que Foucault ha hecho en *La arqueología del saber* sería tributario de la experiencia moderna de las palabras. Esto es, enraizaría en la *episteme* que vino a configurarse a fines del siglo XVIII. Pero antes de llegar a lo que es todavía nuestro suelo arqueológico, pretendiendo que pueda dibujarse con más nitidez el espacio en el que emerge el lenguaje moderno, nos remitiremos a lo que habría sido para Foucault el estatuto del lenguaje en las épocas renacentista y clásica.

55 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.216

Renacimiento y época clásica

Durante el renacimiento, podríamos decir que el *lenguaje mismo* no es un problema, o incluso, que ni siquiera tiene un *lugar propio* en la estructura del saber. El predominio de la semejanza determina por igual a las palabras y a las cosas. En tal contexto el lenguaje no sería el elemento que permitiría reflejar las cosas, decirlas, sino que sería una cosa más entre los entes mundanos. En el renacimiento «el lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas. En consecuencia, debe ser estudiado él también como una cosa natural. Sus elementos tienen, como los animales, las plantas o las estrellas, sus leyes de afinidad y de conveniencia, sus analogías obligadas»⁵⁶. El lenguaje se «enreda» entre las otras cosas, que a fin de cuentas son, para el saber renacentista, marcas, escritura. La metáfora del mundo como una suerte de libro abierto, esperando ser descifrado, dibuja muy bien este espacio en que cosas y palabras llegan a confundirse o a señalarse, unas a otras, en un mismo nivel. E incluso tal lectura del mundo, la importancia de la escritura, revela el papel fundamental del comentario en esta *episteme*, espacio silenciado del habla, en el que las palabras son entregadas al igual que la naturaleza a una especie de comentario infinito con la pretensión de encontrar algún día el texto pleno, revelado, de la verdad de las cosas⁵⁷.

Pero esta comunidad entre las cosas y las palabras se romperá entrando al siglo XVII. «En el umbral de la época clásica, el signo deja de ser una figura del mundo; deja de estar ligado por los lazos solidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que

56 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.43

57 «Conocer las cosas es revelar el sistema de las semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos signos mismos no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar» El lenguaje, a su vez, para indicar hasta que punto está en el mismo lugar que las palabras, bajo la forma del comentario «se asemeja indefinidamente a lo que comenta y que nunca puede enunciar; de la misma manera que el saber de la naturaleza encuentra siempre nuevos signos de semejanza porque ésta no puede ser conocida por sí misma y los signos no pueden ser otra cosa que similitudes. Y así como este juego infinito de la naturaleza encuentra su vínculo, su forma y su limitación en la relación entre microcosmos y macrocosmos, así la tarea infinita del comentario se reafirma por la promesa de un texto efectivamente escrito que la interpretación revelará un día por entero». Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.49

marca»⁵⁸. La aparición en el sistema de pensamiento clásico de una serie de instrumentos como las probabilidades, el análisis y la combinatoria, dan cuenta de que el lenguaje se ha desprendido del mundo en el que antes se encontraba como una cosa más entre otras. Todos los proyectos de lenguajes universales y artificiales hubieran sido impensables sin este acontecimiento⁵⁹. Pero este desprendimiento conlleva además lo que será la configuración fundamental de la episteme clásica. Cuando las palabras formaban parte del mundo, estaban a la espera de ser encontradas, merced a todas las técnicas de desciframiento, en el seno del dominio de la *eruditio* y la *adivinitio* renacentistas. El lenguaje clásico no precede nunca al acto de conocimiento, y es por eso que se inscribe de lleno en el espacio de la representación. Y es la representación lo que domina por completo esta *episteme*. Foucault dedica un capítulo completo de *Las palabras y las cosas* para hablar del lenguaje de la episteme de los siglos XVII y XVIII. Tal capítulo se abre así: «La existencia del lenguaje en la época clásica es, a la vez, soberana y discreta»⁶⁰. Soberana porque en tanto la representación domina por completo la episteme clásica, el lenguaje aparecerá desde ahora como representación de la representación. El pensamiento clásico es representación, y el lenguaje es la representación del pensamiento. Todo está dado en la época clásica en la representación y por medio de ella. El lenguaje aparece en el «rodeo» en el que la representación se dirige a sí misma, a tal grado que las palabras indican el pensamiento «desde el interior, entre todas esas representaciones que representan otras»⁶¹. El lenguaje está «cogido en la red» del pensamiento. Y es por lo mismo que finalmente esta soberanía del lenguaje, esta primacía clásica que le otorgaría su intimidad con la representación en general, hace que su existencia sea también discreta. El lenguaje llega a hacerse «casi invisible», ya que al otorgarle toda su transparencia a la representación, su existencia misma se vuelve

58 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.64

59 «El saber no tiene ya que desencallar la vieja Palabra de los lugares desconocidos en que puede ocultarse; es necesario fabricar una lengua y que esté bien hecha -es decir, que siendo analizadora y combinatoria, sea realmente la lengua de los cálculos». Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.69

60 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.83

61 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.83

irrelevante. Al menos en el renacimiento, el lenguaje, aunque confundido entre las cosas como una cosas más, subsistía, se permitía cierto espesor y cierta opacidad, el lenguaje persistía en su «muda obstinación». Para la época clásica el lenguaje, llegará a decir Foucault, «no existe, sino que funciona: toda su existencia tiene lugar en su papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él»⁶². En ese lugar, en el que el lenguaje «funciona» se instala la gramática general. Pero el lenguaje mismo está eludido. El renacimiento no podía pensar el lenguaje como fenómeno a causa de la subordinación de las palabras, aunque también de las cosas, a ese texto todavía no revelado que recorría la superficie oculta del mundo. Era el valor teológico de las palabras, de las cosas (del mundo en general), lo que hacía imposible asumir las palabras mismas. La época clásica, pero por motivos distintos, también termina perdiendo el lenguaje. Si bien es cierto que el lenguaje ya no estaría, en los términos que lo entiende Foucault, sujeto a una función teológica; en cambio está subordinado por completo a una función representativa. Es por eso que la gramática general termina por ser una reducción de la gramática a la lógica⁶³. Podríamos concluir diciendo que en el renacimiento las palabras están entre las cosas, que la y de *Las palabras y las cosas* es una conjunción que termina por confundir ambos términos en un mismo espacio. En la época clásica, en cambio, esa y marca una distancia, las palabras se disciernen de las cosas, se separan de su mundo, pero terminan por ser recobradas para las cosas en la medida en que son solo en cuanto referidas a ellas. El lenguaje representativo del clasicismo es lo que Foucault llamará discurso, muy distinto al uso del concepto de discurso en *La arqueología del saber*; «la tarea fundamental del “discurso” clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre»⁶⁴. Ese lenguaje invisibilizado en la representación está puesto al servicio de las cosas. Y si bien podría alegarse que las cosas mismas no están menos perdidas en la época de la representación, al estar ordenado el lenguaje a partir de las funciones de la proposición, la articulación,

62 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.84

63 Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault*, p.53

64 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.125

la designación y la derivación, nunca se trata finalmente del lenguaje mismo, en la manera en que Foucault entiende esto, -es decir en su nivel de positividad, en su existencia-, sino que de sus poderes de significación. Si esta significación no nos lleva a las «cosas mismas», sino que a su representación, a su imagen, en último termino se trata todavía de visibilidades (y por tanto de cosas), por más interiorizadas, deformadas, o incluso fingidas que se encuentren. ¿Cómo repartiremos el juego de esta misma frase, título, *Las palabras y las cosas*, a partir de la época moderna?

La finitud del lenguaje

Algo ha sucedido entre el siglo XVIII y el XIX. Si hasta ese momento se podía decir que «la representación gobierna el modo de ser del lenguaje, de los individuos, de la naturaleza y de la necesidad misma», de pronto el pensamiento clásico llega a su fin, la representación se retira, y el lenguaje, la vida y la necesidad se liberan de su yugo⁶⁵. Emerge en la nueva *episteme*, destronando a la anterior, una suerte de «querer o fuerza», es lo irrepresentable mismo e incluso en algunas ocasiones lo impresentable (Sade). «El espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades» señalan el fin del *discurso* y la apertura de la experiencia moderna. Por debajo de la representación «la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad» han extendido una sombra enorme; y pese a los esfuerzos modernos por tomar esta sombra, por traerla al pensamiento -*nuestro* esfuerzo según Foucault-, ella es como «un mar por beber»⁶⁶. El arqueólogo dirá que lo que distribuye el saber a partir del XIX, lo que se despliega, es la *historia*, entendida como «el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber»⁶⁷. Tres empiricidades, tres finitudes han hecho irrupción en el saber y han destruido la *episteme* clásica. Vida, trabajo y lenguaje. Nos interesa, por supuesto, especialmente la última. En los siglos

65 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.207

66 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.209

67 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.215

XVII y XVIII veíamos un lenguaje capturado por la representación, y en esa reja la *Gramática general* intentaba explicar y determinar cómo funcionaba el lenguaje. En la nueva episteme la *Gramática general* se ha deshecho; el tratamiento científico del lenguaje en la modernidad vendrá dado en primer lugar por el discurso filológico. A partir de este momento no son los poderes representativos del lenguaje los que ocupan el papel determinante en su análisis, sino que la representación es un efecto derivado, producido por la forma misma de la lengua, por «la organización gramatical por medio de la cual define y asegura su coherencia propia»⁶⁸. El lenguaje adquiere una dimensión irreductible a la representación, a la discursividad clásica. Pero el surgimiento de la filología, la irrupción de este lenguaje oscuro, histórico, la ruptura entre lenguaje y representación (al menos en tanto ésta aparecía como el ser del lenguaje), es, en comparación con la mayoría de los cambios en la *episteme*, frente al resto de nuevos discursos que emergieron por la misma fecha, uno de los cambios más discretos y poco estudiados⁶⁹. Y a la vez, frente a aquellas mismas ciencias, como la biología o la economía, asumidas como mucho más importantes, Foucault piensa que quizá la filología ha extendido sus consecuencias de manera exorbitante en nuestra cultura, «cuando menos hasta las capas subterráneas que la recorren y la sostienen»⁷⁰.

Foucault se extiende con precisión sobre los elementos y las diversas disposiciones que constituyen el espacio de posibilidad de la filología misma, y muestra cómo estas se oponen una a una a lo que hacía posible la gramática general en la época clásica⁷¹. Lo que se puede apreciar, lo que habría sido aquel «salto atrás» respecto a la representación en el orden del lenguaje, es el surgimiento de su historicidad en tanto «a partir del siglo

68 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.274-275

69 «el aislamiento de las lenguas indoeuropeas, la constitución de una gramática comparada, el estudio de las flexiones, la formulación de leyes de alternancia vocálica y de mutación consonántica, en breve, toda la obra filológica de Grimm, Schlegel, Rask y Bopp, permanece en los márgenes de nuestra conciencia histórica, como si sólo hubiera fundado una disciplina un tanto lateral y esotérica -como si, de hecho, no hubiera sido todo el modo de ser del lenguaje (y del nuestro) el que se modificó a través de ellos». Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.275

70 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.276

71 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, pp. 288-289

XIX el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen»⁷². El lenguaje es en cierto modo devuelto al mundo, es arrancado del espacio de generalidad que le prescribía el ser el primer acceso a la representación en tanto representación del pensamiento. Pero también podríamos decir que esta emergencia de las palabras mismas es una suerte de oscurecimiento del lenguaje. La ruptura con la representación que ha dejado aparecer esta nueva objetividad impediría el cumplimiento de esa teleología que arrastraba las palabras hacia la luminosidad de las cosas. Este nuevo dejarse ver del lenguaje mismo es también, respecto al lugar del lenguaje en la episteme clásica, un «dejar de funcionar», o al menos un dejar de funcionar correctamente como representación de la representación. Incluso podríamos decir que mediante este tema Foucault inscribiría el fracaso de la fenomenología, al menos como ciencia estricta, desde la apertura de la episteme moderna, desde el momento en que esta salida de la representación se presenta como una suerte de inadecuación entre las palabras y las cosas, una suerte de sabotaje a la posibilidad de que la donación de sentido se cumpla en la intuición o la representación, lo que sería también una suerte de sabotaje, *a priori*, de que sea el sentido lo que domine la episteme moderna. La historicidad que ha hecho su entrada a partir del siglo XIX arruinó el dominio de la pura representación al introducir la historia en el seno de ésta. Las palabras, que ya se habían desprendido de las cosas, pero que seguían orbitando alrededor de ellas, indicándolas, dejándose desaparecer para que a través de ellas brillara lo visible, de pronto se han separado por completo, han roto el nexo que las entregaba a la pura función significativa, y han aparecido en su propio espesor. En la episteme moderna *Las palabras y las cosas* están separadas por aquella y, pero paradójicamente más cerca que nunca. Durante el renacimiento las palabras estaban junto a las cosas, pero confundidas. En el clasicismo las palabras se habían separado de las cosas, pero solo para volver a desaparecer en el resplandor de ellas. Solo en la episteme moderna las palabras están junto a las cosas, pero a la vez completamente solas. Esa es la objetividad

⁷² Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.289

de la que en primer lugar se encargará la filología.

Foucault y el trascendentalismo

«Por eso, quizá, no debe extrañarnos que Foucault encuentre a Heidegger precisamente en ese terreno. Se trata de un encuentro más que de una influencia»⁷³

«El paso ontológico que el verbo *ser* aseguraba entre el hablar y el pensar se ha roto; de golpe, el lenguaje adquiere un ser propio. Y es este ser el que detenta las leyes que lo rigen»⁷⁴.

Pero esta conversión del lenguaje en objeto, este «nivelamiento» respecto a las otros componentes del mundo (los seres vivos, las riquezas, los acontecimientos históricos), acarrearía consigo una «compensación» del estatus del lenguaje en la modernidad, compensación que se daría de manera triple. Primero, en tanto el lenguaje es la mediación necesaria de todo discurso científico. Segundo, en tanto realidad histórica que lleva en sí el «espíritu oscuro de los pueblos». Y tercero, en tanto el lenguaje habría buscado recuperar su independencia, oponiéndose a la subordinación del saber, para desplegarse en «el ser salvaje e imperioso de las palabras»⁷⁵. Se trataría de las compensaciones efectuadas, frente al mentado «nivelamiento» del lenguaje, por los intentos de construir una lógica simbólica, por la reaparición de las tareas de exégesis, y por la emergencia de la literatura. En este punto solo podría hablarse de un lenguaje disperso: «para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso; si se quiere interpretar, entonces las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; por último, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más

73 Deleuze, Gilles, *Foucault*, p.166

74 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.289

75 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.293

que a sí mismo»⁷⁶. La dispersión del lenguaje, su desparramo, pareciera ser lo que le otorga una especie de privilegio frente a las otras finitudes cuyos destinos no tendieron a copar completamente el horizonte por esta suerte de diseminación que si sufrieron las palabras. A partir de aquí, piensa Foucault, la unidad del lenguaje no puede ser recompuesta. De todos modos, esto no debería volver imposible, en principio, pensar la dispersión misma, pensar la unidad de la dispersión, el acontecimiento del desmembramiento, del desparramo del lenguaje. Se trataría no de recomponer la unidad del lenguaje, sino que de pensar sus fragmentos «a la vez». El mismo Foucault sigue hablando de lenguaje, sigue nombrando de alguna manera aquella dispersión, pese a que ha reconocido la fractura de las palabras y de cualquier trato posible con ellas. Y si para Foucault la filosofía ha eludido la tarea de pensar el lenguaje, al menos hasta Nietzsche, recordemos que Nietzsche piensa su filosofar a martillazos como una radicalización de la crítica, idea de la que el mismo Foucault no está demasiado lejos a la hora de pensar su propia filosofía. Pero más allá de esto último, en *Las palabras y las cosas* encontramos suficientes indicios para pensar la unidad de la ruptura del lenguaje moderno, al menos en parte, a partir de Kant. Foucault destaca la coexistencia de la *Ideología* (Destutt de Tracy) y la filosofía crítica (Kant) como «dos pensamientos externos uno a otro, pero simultáneos»⁷⁷, justo en el límite entre las epistemes clásicas y moderna. Pero no se trata solo de una coincidencia temporal. Tanto Kant como los ideólogos aplicarían su reflexión a una misma cuestión: «la relación de las representaciones entre sí»⁷⁸. La distancia entre ambos pensamientos, lo que permite decir que ambos eran externos el uno al otro -lo que equivale a decir que pese a que ambos están en el límite entre dos *epistemes*, cada uno termina por caer a un lado distinto-, es que mientras los ideólogos intentan pensar el dominio general de las representaciones alojando su enlace todavía en el espacio de la representación, aunque fuera mediante una suerte de vaciamiento que termina llevándolos al lugar de lo que Foucault llamará la forma «casi mítica de una

76 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.296

77 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.236

78 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.237

génesis singular y universal a la vez»; Kant, por su parte, habría eludido responder a esta cuestión a partir de la representación misma, e incluso la habría evadido directamente. Al preguntarse por las *condiciones de posibilidad*, por lo que hace posible la representación en general, Kant se habría dirigido más allá de la representación, hacia lo que la hace posible y se le escapa. De esta forma la filosofía crítica se habría transformado en el umbral de la episteme moderna. Kant «sanciona» el hundimiento de la episteme clásica al cuestionar los límites de derecho de la representación⁷⁹. Pero si Kant es el límite a partir del cual nuestra episteme se instala, ¿hay algo que nos permita en él, para volver al asunto, pensar la dispersión del lenguaje?

La escisión entre las palabras y las cosas, su irreductibilidad mutua, recordando la ya mencionada interpretación de Deleuze, era el gesto anticartesiano de oponer una forma de la determinación a una forma determinable, en lugar de dejar informar por completo la forma de lo indeterminado por la forma de la determinación. Eso sería el surgimiento de cierta resistencia al pensamiento, de cierto elemento que se resistiría a ser pensando y a entrar en el dominio de la representación. Esto es también, acabamos de ver, el corte entre la episteme clásica y la episteme moderna. Este corte, esta resistencia al pensamiento, sería al nivel de Kant la ruptura entre el entendimiento y la sensibilidad, entre la espontaneidad y la receptividad. Es sabido que hasta Kant las metafísicas del infinito establecían, entre lo que forzosamente podemos llamar «lo categorial» y «los elementos simples de la percepción», una mera diferencia de grado; como si desde Kant pudiéramos decir que hasta él la metafísica había concebido la relación entre el entendimiento y la sensibilidad sin solución de continuidad. Provisionalmente, podemos tomar al entendimiento como *el lugar* a partir del cual el lenguaje va a dispersarse en la modernidad, no porque sea la facultad de un sujeto trascendental, ni porque seamos kantianos⁸⁰, sino que solo en tanto la aparición del entendimiento *como tal* es el primer

79 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.238

80 O porque si lo somos, lo somos a pesar nuestro.

indicio de que la relación entre las palabras y las cosas se ha quebrado definitivamente. El mismo Foucault indica que todas las síntesis objetivas que proporcionarán los distintos objetos que irrumpirán en la modernidad son posibles a partir del trascendentalismo kantiano. Por lo demás, el entendimiento mismo no corresponde inmediatamente ni con la objetividad del lenguaje que analizará la filología, ni con el sentido perseguido por la interpretación, ni con el espacio de la formalización propio de una lógica simbólica, ni por supuesto, con la autonomía de la palabra en la literatura. Su lugar es en cierto modo igual de fantasmagórico que la unidad imposible de un lenguaje que está dispersado. No es un dato menor que en *Las palabras y las cosas* pareciera haber un paralelismo entre la filología y el entendimiento. Esto es así especialmente en cuanto a esas dos compensaciones del lenguaje que son los proyectos de una lógica simbólica y la reanimación de la exégesis. Como ya explicábamos, la filología había tenido por “consecuencia”, de manera sutil, aquella llamada compensación del lenguaje. Pero en otro momento de *Las palabras y las cosas* Foucault ha enraizado la posibilidad de estas dos vías en el entendimiento kantiano. Sucede que a partir de la modernidad, donde antes se desplegaba la posibilidad de una *mathesis universalis*, se abre ahora el problema de las relaciones entre dos espacios bien diferenciados: un campo formal y un campo trascendental. En el nivel del primero todos los contenidos empíricos del saber son apartados, aunque si luego se retorna a lo suspendido, se puede articular toda la problemática de cómo el campo trascendental fundamenta la experiencia. Respectivamente, «la primera forma de filosofía se manifestó primero en la empresa fichteana, en la que la totalidad del dominio trascendental se deduce genéticamente de las leyes puras, universales y vacías del pensamiento: con ello se abre un campo de investigaciones en el que se intenta volver toda reflexión trascendental al análisis de los formalismos o descubrir en la subjetividad trascendental el suelo de posibilidad de todo formalismo. Por lo que respecta a la otra abertura filosófica, apareció primero con la fenomenología hegeliana, al devolverse la totalidad del dominio empírico al interior de una conciencia que se revela a sí misma como espíritu, es decir, como campo empírico y

trascendental a la vez»⁸¹. Es decir, a partir de la apertura kantiana de la modernidad, al mostrar lo que hubiera sido un monstruo para el pensamiento clásico, aquel entendimiento irreal, aquel campo de categorías desligado de lo sensible, se abren también las posibilidades de construir una lógica simbólica (Boole), por más que ésta renuncie a enlazar su dominio con el de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y por otro lado, se hacen posibles las tareas de exégesis, que tal como la dialéctica, instalan el recurso infinito de la explicación. El entendimiento es por lo tanto una suerte de fantasma de la filología; donde ésta se compensa con la emergencia de los proyectos de formalización y exégesis, éste abre al análisis filosófico los campos formal y trascendental. La ya tanta veces acusada relación entre las categorías y la gramática empieza a configurar aquí su suelo de emergencia. Pero por lo demás, el entendimiento no se diferencia como el objeto de la filología frente al objeto de la lógica simbólica o de las exégesis; el campo formal y el campo trascendental *no tienen lugar* más que en ese mismo entendimiento, tan virtual como ellos.

Hasta aquí, el entendimiento kantiano solo pareciera dar cuenta del lugar de las palabras en la episteme moderna de manera fantasmagórica. Se entiende bien porqué Foucault ha dicho que la positividad de la episteme moderna se puede mostrar mucho mejor con Bopp que con Kant, después de todo, el lenguaje en Kant, entendido a nuestra manera como entendimiento y categorías, es todo menos positivo. Pero por otra parte, la posición fundamental de Kant en la apertura de la episteme moderna, la ruptura entendimiento-sensibilidad, y el tema de las condiciones de posibilidad de la experiencia, parecen dar cuenta de manera mucho más acabada de lo que es el lenguaje para el mismo Foucault, en tanto enunciado. Pero tomadas las cosas así, ni el recurso al objeto-lenguaje de la filología, o al trascendental-lenguaje que es el entendimiento, nos permiten responder la pregunta que nos hacíamos en la primera parte sobre el acceso a la positividad del lenguaje -no oculta pero no visible-, sobre la posibilidad de una

81 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.243

descripción pura de los enunciados. Este inconveniente se podría salvar, hasta cierto punto, haciendo visible el devenir filosófico del entendimiento después de Kant.

Vistas las cosas desde cierta óptica y en ciertos aspectos, pareciera haber una cercanía temible entre Foucault y la fenomenología. Respecto a la cuestión del lenguaje podemos decir que Foucault repetiría el gesto husserliano de poner las categorías fuera del entendimiento. El descubrimiento de la intuición categorial objetiviza las categorías que para Kant eran pura actividad del sujeto trascendental⁸². En este punto pareciera que es la fenomenología la que logra instalar una especie de nexo entre el trascendentalismo kantiano que deja al lenguaje en un lugar fantasmagórico respecto a su dispersión en la episteme moderna, y la filología, que lo transforma en un objeto mundano. La descripción pura de los enunciados se instalaría a partir de cierta complicidad con la intuición categorial que habría que analizar más detenidamente. Para el Heidegger de los *Prolegómenos* intuición quiere decir «simple y directa aprehensión de lo que se encuentra dado corporalmente, tal como ello mismo se muestra»⁸³. No se trataría ni de una facultad especial que intuiría, ni de algún método que pudiera abrir dominios cerrados del mundo. A su vez, la intuición categorial sería el «aprehender simple de lo categorial». Para la fenomenología las viejas categorías que antes habían sido alojadas en el entendimiento ahora son entrelazadas entre las cosas. Pero toda esta complicidad con Foucault no dejaría olvidar que una intimidad de tal grado para con la fenomenología, estaría en última instancia destinada a socavarla desde adentro. Que Foucault pueda practicar un aprehensión pura de los enunciados, por medio de una suerte de doble de la intuición categorial, y que sin embargo se haya desligado de todo este lenguaje trascendental, -pese al parentesco genealógico que intentamos establecer entre el enunciado y el entendimiento kantiano-, es lo mismo que hace que el enunciado

82 Para más detalles véase: Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación sexta, párrafos 40 al 48; y Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, párrafo 6

83 Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p.71

foucaultiano no esté expuesto en el contexto de una lógica, ni menos de una lógica trascendental. Si los enunciados, a pesar de su primacía, a pesar de su carácter de régimen, no son *κατηγορία*, es porque para Foucault el lenguaje en primera instancia no es juicio. Los análisis fenomenológicos son lo suficientemente finos como para abrirse paso hasta un punto en que lo que se había transformado en lo más inaprensible del lenguaje esté dado ahora allí, incluso junto a la percepción sensible. Pero la posibilidad de que la fenomenología fuera capaz de pensar *la* dispersión del lenguaje es escatimada por su voluntad de verdad. Voluntad de verdad que ha querido recomponer la escisión entre las palabras y las cosas para que las palabras, aun en la conciencia de su diferencia absoluta con las cosas, aun en su separación radical en el seno de una experiencia posible o real, vuelvan a decir las cosas. Y en esta búsqueda de la verdad la fenomenología ha recurrido nada menos que a las dos estrategias que Foucault denuncia como las que encubren al lenguaje: formalización e interpretación⁸⁴. En el momento mismo en que se habría despejado la posibilidad de una aprehensión pura del lenguaje, no solo al nivel empírico de la filología, sino que en su relación con la experiencia en general, la fenomenología termina por perder su ser. Foucault ha mostrado la separación moderna de las palabras y las cosas, pero procurando mantenerse en la escisión epistémica. Al tiempo que asume lo que Kant sancionaba, -y despliega una serie de técnicas y estrategias emparentadas con la fenomenología-, ha procurado recusar por completo el intento de recomponer la unidad de las palabras y las cosas, incluso cuando estos intentos extremaran al límite las precauciones. Y es que para Foucault las palabras simplemente no dicen las cosas. Es cierto que seguirá utilizando un mismo concepto de lenguaje para hablar de la escritura renacentista, de la representación del pensamiento clásico, y de la dispersión moderna de las palabras, en el punto que tal lenguaje general,

84 «Vemos cómo la tarea fenomenológica que Husserl se fijará más adelante está ligada, en lo más profundo de sus posibilidades y de sus imposibilidades, al destino de la filosofía occidental, tal como se estableció desde el siglo XIX. En efecto, intenta anclar los derechos y los límites de una lógica formal en una reflexión de tipo trascendental y, por otra parte, ligar la subjetividad trascendental con el horizonte implícito de los contenidos empíricos, que sólo ella tiene la posibilidad de constituir, de mantener y de abrir por medio de explicaciones infinitas». Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.243

en tanto enunciado, abre la posibilidad de descripción de esas configuraciones epocales, y que para tales efectos necesitará mantener la ambigüedad entre un lenguaje que es positividad y forma de experiencia a la vez, es decir el gesto trascendental mismo. También es cierto que la forma en que Foucault nombra la positividad «no oculto pero no visible», es la forma en que la fenomenología intenta dar cuenta de algunos correlatos intencionales que escapan a la forma de donación simple de la percepción, como las categorías. E incluso, en el límite, ese trascendentalismo fenomenológico que pretende no descuidar la facticidad, y que intenta asumir al lenguaje en su historicidad, es compartido por un cierto Foucault en la medida en que el enunciado es el lenguaje en su estrato de existencia, es el lenguaje como apertura real, como ahí de las palabras. Pero Foucault se ha distanciado de esa historia, que va de Kant a Heidegger, al distanciarse de un trascendentalismo de la verdad; sin ninguna duda de aquella idea de la verdad como *adaequatio*, pero también *al menos* de la idea de verdad como aquel mostrar de las palabras más general, de la posibilidad de que lo no oculto pero no visible sea lo que desoculta y muestra lo visible⁸⁵, e incluso, que sean las propias cosas las que hablen. Es por eso que podemos decir, como de cierto Nietzsche, que Foucault es más kantiano que Kant, precisamente en el punto en que ambos rompen con Kant para llevar hasta las últimas consecuencias lo que éste, pese a perderlo, permite pensar. Kant no es para Foucault un filósofo, a la manera en que se habla de un autor; Kant es más bien un índice estructural de la episteme moderna. Lo que no quiere decir que Foucault sea kantiano o considere verdaderos ciertos aspectos de aquella filosofía. Kant es un índice en tanto marca la apertura de la época, lo que lo convierte en un “a priori histórico” de la modernidad. Kant es entonces, como la *episteme* misma, una situación de poder, una apertura específica de la forma de lo visible y la forma de lo enunciable en que un

85 Deleuze indica que la primacía de las palabras sobre las cosas constituye una reacción contra la fenomenología. Esta primacía es de las palabras “sobre” las cosas, es decir, las cosas, irreducibles a las palabras, se dejan determinar, pero se prestan como “fundamento” en el sentido de que no hay enunciabilidades sino que en relación a un campo de visibilidades. *Foucault* p.77-78; Foucault llega hasta un punto muy íntimo de la fenomenología, para desde ahí desbaratar la articulación clásica de la verdad. *Foucault* p.83

conjunto de relaciones de fuerza han venido a cristalizar durante cierta época. La filosofía de Kant no es necesariamente la más elaborada del pensamiento moderno, pero es la más profunda en tanto suelo arqueológico.

Pero de la dispersión moderna del lenguaje, de la posibilidad de poder pensar esa dispersión, se nos escapa el último fragmento. O el primero. Si el entendimiento kantiano lograba doblar en el campo trascendental-formal la emergencia del lenguaje-objeto, al mismo tiempo que su virtualidad replicaba fantasmagóricamente los campos del formalismo y la exégesis, ¿qué hay del espacio en que se abre esa otra relación con el lenguaje, con el ser mismo de las palabras en su pura exterioridad, aquel espacio llamado literatura?

Kant y Sade

Si fuera posible pensar la dispersión del lenguaje, habría que empezar recordando que las estrategias de formalización e interpretación, los proyectos de lógica simbólica y exégesis textual, la filosofía de Fichte y la dialéctica hegeliana, el estructuralismo y la hermenéutica, se abren a partir de la emergencia de la finitud del lenguaje, de la constitución del objeto de estudio de la filología, de la escisión entre el entendimiento y la sensibilidad, y en el contexto foucaultiano, a partir de la posibilidad de distinguir de manera estricta entre lo discursivo y lo no-discursivo, entre el enunciado y los signos. Sobre la dispersión del lenguaje moderno, además, podría precisarse que todos los proyectos formalistas y las tareas exegéticas se vuelven posibles como *funciones derivadas* de aquella *función primitiva* que sería el entendimiento. Pero como ya veíamos que ni la filología podía explicar esta dispersión, -lo que hace que Foucault solo pueda hablar de una «compensación» del lenguaje frente al «nivelamiento» filológico-, ni tampoco el entendimiento, -pura virtualidad que contiene parte de las condiciones necesarias para toda experiencia posible (pero al menos el entendimiento es el índice de la ruptura misma que inaugura la episteme moderna)-, ¿cómo es posible arraigar la posibilidad de una descripción del régimen de existencia de los signos en el suelo de la episteme moderna? ¿Cómo asumir el gesto de la dispersión misma sin dejarse seducir por las dos tentaciones del entendimiento que son el formalismo y la dialéctica, o por la tentación mayor de la complicidad de ambas estrategias? El hecho de que durante más de un siglo los filósofos no hayan pensado el lenguaje mismo, -al menos así lo piensa Foucault-, sin duda responde a que éste se pierde constantemente en las búsquedas del sentido o en los proyectos de formalización. Algunos de los motivos más fuertes de esta situación deberían buscarse en el campo del poder, probablemente ligados a lo que Foucault ha llamado la voluntad de verdad. Pero permaneciendo al nivel de las condiciones de la experiencia todavía es posible pensar esta imposibilidad, sin salir

completamente de la arqueología, como elusión de la literatura.

Sucede que la literatura es la «compensación final a la nivelación del lenguaje» que había efectuado la filología, y también «la más importante»⁸⁶. Se trata de la impugnación de la filología a la vez que su figura gemela. Si la filología inmovilizará al lenguaje, dando cuenta de ese nuevo objeto en su oscuridad empírico-histórica, la literatura aparecerá como una rebelión contra este nivelamiento. Para Foucault la literatura es algo completamente reciente, cuyo nacimiento es contemporáneo de la episteme moderna. Al igual que el resto de las compensaciones, su emergencia depende por completo del corte entre las palabras y las cosas y participa de la dispersión general del lenguaje. Y aunque la literatura también, a semejanza de la filología, objetiva el lenguaje, -en lugar de perderlo al modo de los formalismos o la hermenéutica-, repite a la filología de un modo completamente distinto. Es Nietzsche quien habría logrado dar cuenta de esta repetición en la que la filología puede ser llevada de la empiricidad al pensamiento⁸⁷. Y si aquí comienza la posibilidad de zarandear el lenguaje dialéctico, abriendo la posibilidad de que la filosofía vuelva a pensar, Foucault cree que este redescubrimiento oscuramente se remonta a Kant⁸⁸. En tanto Nietzsche ha abierto el espacio filológico-filosófico en el que se juega un recurso más o menos velado a la *Crítica*, a cierta veta kantiana que se abre paso hasta convertirse en genealogía, entonces se ha producido un enlace filológico-transcendental⁸⁹. En este gesto puede que se haya llevado hasta el pensamiento lo que a la fecha subsistía a nivel epistémico; o incluso, es posible, que haya sido el pensamiento el que ha comenzado a salir, muy despacio, hacia el espacio del orden desnudo.

86 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.293

87 De hecho Foucault piensa que de no ser por Nietzsche el lenguaje se habría sustraído del pensamiento hasta el siglo XX.

88 Foucault, Michel, *Acechar el día que llega*, en *De lenguaje y literatura*, p.164

89«¿De qué posibilidad nos viene este pensamiento del que todo hasta el presente nos ha desviado, pero como para llevarnos hasta su retorno? ¿Desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que nos viene de la apertura practicada por Kant en la filosofía occidental, del día en que, de un modo aún muy enigmático, articuló el discurso metafísico y la reflexión acerca de los límites de nuestra razón» Foucault, Michel, *Prefacio a la transgresión*, en *De lenguaje y literatura*, p.130

Nietzsche planteará la pregunta por quién habla, pregunta que en última instancia es “gramatical”⁹⁰. La respuesta a esta pregunta, sentencia Foucault, solo podría provenir de la literatura: «A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma -no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario»⁹¹. Foucault piensa que en este espacio que va de Nietzsche a Mallarmé es en el que se plantean todas las preguntas que nos mantienen atentos. Cuestiones por el lenguaje, por los signos y las señales, y en última instancia por la literatura misma. Estas preguntas, estas cuestiones, son sin duda propias de la apertura de la episteme moderna, pero no ha sido sino con Nietzsche que el pensamiento ha podido dirigirse hacia ellas, y como vemos, la respuesta se descubre justo en el lugar por el que la voluntad de verdad menos apostaría. La posibilidad de asumir la dispersión del lenguaje, y con ello la modernidad, si bien dependería de cierta relación con el campo del trascendentalismo y su nexa con el espacio empírico de la filología, tiene que conducir, para poder conjurar definitivamente el desvío del formalismo y la dialéctica, hacia la literatura, hacia ese lenguaje especial en donde toda referencia externa es suspendida y solo se apunta a las palabras mismas. Lenguaje único y bifurcado a la vez. Se trata de las palabras en el espacio liberado de la retórica, -que en la época clásica se encargaba de decir lo que era el lenguaje bello-, y por lo tanto sometido a la ley del doble en tanto es la misma literatura la que «no diciendo sino una historia, no contando sino una cosa, deberá en cada instante mostrar y hacer visible lo que es la literatura, lo que es el lenguaje de la literatura»⁹². Lenguaje positivo y normativo a la vez: obedece a lo que le permite existir, pero termina comprometiendo con su práctica al código que la rige⁹³. Y en la medida en

90 «Pero esta dialéctica, esta nueva crítica, evita cuidadosamente plantear la cuestión previa: ¿Quién debe conducir la crítica, quién es apto para conducirla? Se nos habla de la razón, la conciencia de sí mismo, del espíritu, del hombre; pero, ¿de quién se trata en todos estos conceptos? No se nos dice quién es hombre, quién es espíritu. El espíritu parece ocultar fuerzas dispuestas a reconciliarse con no importa qué poder, Iglesia o Estado». Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p.126

91 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.297

92 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.72

93 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.85

que compromete al código, poniéndose a su nivel, puede hacer que éste se pierda por completo, en la dirección del sin-sentido y la locura. La literatura no es el ser del lenguaje, pero pareciera ser que en ella éste se muestra de la manera más pura. Una pureza completamente ajena a la perseguida por el formalismo o por una búsqueda del sentido. Es más bien la pureza de la existencia, liberada de todas las formas de visibilidad (incluso las hipostasiadas). Es por esto que su propio código le es inmanente. Es la espontaneidad del régimen que caracteriza al ser del lenguaje en general, pero en un entendimiento dislocado del sujeto, arrancado y arrojado, transformado como ya veíamos, en forma de exterioridad. «De hecho, lo que ahora se está descubriendo, y por mil caminos, que por lo demás son casi todos empíricos, es que el lenguaje es espacio. En efecto, el lenguaje es espacio y había sido olvidado, mucho más porque funciona en el tiempo. Es la cadena hablada que funciona para decir el tiempo. Pero la función lenguaje no es su ser, y el ser del lenguaje, precisamente, si su función es ser tiempo, es ser espacio»⁹⁴. En la modernidad es la literatura lo que siendo lenguaje designa al lenguaje, -pero no como ocurría con el lenguaje clásico, mediante una representación del pensamiento que ejercía su función desde las entrañas de la representación-, sino que en el modo doble de su nivel de existencia y régimen. Solo asumiendo la espacialidad del lenguaje sería posible sostener su dispersión sin recomponer su destroz. La literatura puede mantenerse en ese nivel doble de posibilidad y existencia, de régimen y empiricidad, en tanto que lleva la ley del doble hasta el límite. Esta ley del doble no sería distinta del nivel de materialidad propio del enunciado: inscripción y repetición. Si el lenguaje es en general repetición, e incluso como dice Foucault, «el único ser que existe en el mundo y que es absolutamente repetible»⁹⁵, el privilegio concedido a la literatura implica que esta no es otro modo más de la repetición, ya que «escribir, en sentido literario, es, creo, poner la repetición en el corazón mismo de la obra»⁹⁶. Sería la literatura lo que podría salvar lo fundamental de trascendentalismo a la vez que conjurar

94 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.96

95 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.86

96 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.87

sus peligros. Queramos evitarlo o no, un residuo trascendental es siempre ineludible en tanto la apertura epocal lleve la firma de Kant⁹⁷.

Pero se puede insistir en lo que permite, con el fin de abrir la posibilidad de pensar la finitud, escapar de la dialéctica y el antropologismo. Y es que quizás, como insinuamos al principio, la literatura puede volcar el trascendentalismo, -pero no por medio de una ofensiva externa, sino que a partir de un trabajo inmanente a la filosofía misma-, hacia el dominio de los dobles y los simulacros. Es cierto que la filosofía trascendental por si misma tiende las trampas de la dialéctica y el formalismo, y a fin de cuentas, el antropologismo no sería para Foucault sino que el nudo más fuerte de todos estos cebos. Pero no deja de ser posible, en la dirección de Nietzsche, y en la del mismo Foucault, una relectura de Kant, de la escisión moderna de las palabras y las cosas, que pueda asumir el lugar fundamental que transforma al fantasma kantiano del entendimiento en un demonio de los simulacros. Foucault dice que él «estaría en el simulacro de la filosofía como ayer la literatura estaba en el simulacro de la literatura. Así pues, desearía saber si es sólo a un simulacro de filosofía donde podrían conducirnos los análisis literarios»⁹⁸. La filosofía debería volcarse hacia la literatura, en aquel espacio que se abre incesantemente entre Nietzsche y Mallarmé, y de una manera más oscura, entre Kant y Nietzsche. Quizás Nietzsche es un Kant que ha perdido la razón. Y después de todo, si ya no quiere ocupar el lugar del juez del tribunal de la razón, es porque el genealogista ha robado el martillo del magistrado; o quizás se trata de un juez loco que buscando los cimientos ha comenzado a derribar con su martillo el tribunal entero. Entre las ruinas de este edificio es donde el lenguaje se dispersa, donde acontece su estallido, su centelleo,

97 «En toda mi investigación me esfuerzo, en cambio, por evitar cualquier referencia a este trascendental [el trascendental kantiano], que sería una condición de posibilidad para todo conocimiento. Cuando digo que me esfuerzo por evitarlo no quiero decir que lo logre. Diría que mi modo de proceder, en este momento, es de tipo regresivo; trato de alejarme lo más posible para definir las condiciones y las transformaciones históricas de nuestro conocimiento. Trato de historizar al máximo para dejar el menor espacio posible a lo trascendental» Foucault, citado por Edgardo Castro en *Pensar a Foucault*, p.39 en una nota a pie de página

98 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.89

su vislumbre que solo la literatura dejaría ver en tanto es el «lenguaje iluminado, inmóvil y fracturado, es decir, esto mismo que tenemos ahora, hoy, que pensar»⁹⁹.

Lo que debería terminar por recordarnos todo este rodeo, es que desde un principio Kant no está solo en la apertura de la episteme moderna. Kant y Sade configuran un mismo escenario, por más que el escenario esté desgarrado. En Sade nos encontramos, análogamente a Kant, con la ruptura de la época clásica. La irrupción del deseo hace frente a la representación, muestra su límite, y así con el Marqués «la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora intentamos de retomar, como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento»¹⁰⁰. Pero incluso es posible decir que Sade va más lejos que Kant. Para Foucault, Sade corta junto con Kant cuando se trata de *Justine*; pero corta del lado de la época clásica en cuanto se trata de *Juliette*: «En este sentido, la Ideología es la última de las filosofías clásicas -un poco a la manera en que *Juliette* es el último de los relatos clásicos. Las escenas y los razonamientos de Sade recogen toda la nueva violencia del deseo en el despliegue de una representación transparente y sin defecto; los análisis de la Ideología recogen en el relato de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación»¹⁰¹. Pero por obra de este mismo lugar imposible, ya que está atravesado medio a medio por dos épocas que sin embargo son irreductibles entre sí, Sade termina por escapársenos por completo. Una obra que no se dirige a nadie y unas palabras que nadie pronuncia¹⁰². ¿Qué tan lejos estamos de poder pensar este lenguaje?

En la época clásica se había vuelto imposible que algún filósofo perdiera la cabeza. Yo que pienso, no puedo estar loco. Pero sabemos que la cordura cartesiana depende del

99 Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p.103

100 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.209

101 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p.238

102 «El objeto del «sadismo» no es el otro, ni su cuerpo, ni su soberanía: es todo lo que ha podido ser dicho» Foucault, Michel, *El lenguaje al infinito*, en *De lenguaje y literatura*, p.150

juego de la determinación y lo indeterminado. Desde Kant, aquella resistencia al pensamiento, la irrupción de una forma de lo determinable, ha vuelto más complejas las cosas, y a tal grado, que del *cogito* al *sum* podríamos no llegar nunca. Pese a la simpleza de su corte, la operación kantiana introduce la ley de los dobles en el interior del sujeto. Y ya que el sujeto kantiano de la autoafección se duplica en un Yo empírico y otro trascendental, logrando que la actividad de mi espontaneidad no sea nunca la mía, entonces, tal y como lo dirá Deleuze, el sujeto trascendental puede tomar el nombre de Rimbaud y decir «yo es otro»¹⁰³. En el espacio que ha descubierto Nietzsche, pero se trata de un espacio que lo precede (Kant y Sade), el filósofo debería dirigirse hacia el destello de lo invisible, hacia la claridad todavía distante de la respuesta de Mallarmé. Quizás desde Kant el filósofo podrá decir algún día: *sí, estoy loco*¹⁰⁴.

103Deleuze, Gilles, *Cuatro lecciones sobre Kant*, pp.33-35

104Foucault, Michel, *Entre filosofía y literatura*, p.378

Bibliografía

CASTRO, EDGARDO, *Pensar a Foucault*, Editorial Biblos, 1995

DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, sexta edición

DELEUZE, GILLES, *Cuatro lecciones sobre Kant*, Edición electrónica de la Escuela de filosofía de la Universidad Arcis

DELEUZE, GILLES, *Foucault*, Ediciones Paidós, 1986

DREYFUS, HUBERT, y RABINOW, PAUL, *Michel Foucault: más allá de la hermenéutica y del estructuralismo*, Ediciones Nueva visión, 2001

FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas*, Editorial siglo XXI, 1978

FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, Editorial siglo XXI, 1979

FOUCAULT, MICHEL, *De lenguaje y literatura*, Ediciones Paidós, 1996

FOUCAULT, MICHEL, *Entre filosofía literatura*, Ediciones Paidós, 1999

HEIDEGGER, MARTIN, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Editorial Alianza, 2006

HUSSERL, EDMUND, *Investigaciones lógicas*, tomo I y II, Editorial Alianza, 2002