

EL SIGNO Y EL PENSAMIENTO DEL EXTERIOR EN UNA ARQUEOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Rosario García del Pozo, Universidad de Sevilla.

En el estudio de los componentes que utiliza Michel Foucault para hacer una arqueología de la historia del pensamiento contemporáneo, teniendo en cuenta la nueva «epojé» reductora que supone la suspensión de las metodologías tradicionales, es preciso detenerse en el punto de aplicación donde se proyectan, unos discursos, que se dicen científicos, sobre el hombre. Estos no van a ser interpretados desde los presupuestos metodológicos aceptados por nuestra conciencia constituida, cuestionados o suspendidos, sino desde un pensamiento exterior a esta conciencia; entendidos como resultado de una práctica.

La dimensión de la exterioridad del pensamiento foucaultiano se apoya en una nueva interpretación de los signos desde la que plantea la categoría de «enunciado», órgano fundamental de la funcionalidad diferencial simbólica, de rasgos estructuralistas, que define a la arqueología. El origen de esta manera de interpretación guarda la posibilidad de su emergencia histórica en ciertos aspectos inaugurados por los discursos de Marx, Nietzsche y Freud.

Veamos que quiere decir esto.

Según nos dice Foucault en el coloquio internacional de Royaumont del año 64, sobre filosofía, en el lenguaje de las culturas indoeuropeas se han producido siempre dos tipos de sospechas:

A) Sospecha de que por debajo del lenguaje, a la sombra de lo que se dice, está el sentido más importante. Lo que los griegos llamaban la «allegoría» y la «hiponhoia». Un sentido menor, más superficial, enmascarando, pero a pesar de todo transmitiendo otro sentido.

B) Sospecha de que el lenguaje rebasa la forma verbal. Existen quizá, lenguajes que se articulan en formas no verbales. Foucault identifica este tipo de sospecha con el «semainon», de los griegos.

«Estas dos sospechas que se dieron como tales entre los griegos, no han desaparecido y siguen siendo todavía contemporáneas nuestras, ya que hemos vuelto a pensar, precisamente a partir del siglo XIX, que los gestos mudos, las enfermedades y todo el tumulto que nos rodea puede, igualmen-

te, hablarnos y con más atención que nunca estamos dispuestos a escuchar todo ese lenguaje posible, tratando de sorprender bajo las palabras un discurso que sería más esencial».¹

Foucault se está planteando una constante, propia de nuestra cultura, de la que su investigación también, en principio, parece participar. Actitud de sospecha del lenguaje que da lugar a las diversas técnicas de interpretación según la interrogación que determinan los signos.

«Creo que cada cultura, es decir, cada forma cultural de la civilización occidental, ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas propias de sospechar que el lenguaje quiere decir algo distinto a lo que dice y entrever que hay lenguajes aparte del mismo lenguaje. Parece pues que habría que iniciar un proyecto para realizar el sistema o cuadro, como se decía en el siglo XVII, de todos estos sistemas de interpretación».²

En *Las palabras y las cosas* la categoría de «episteme» que se utiliza responde, en parte, a este proyecto, en tanto la interpretación entendida como *allegoria* e *hiponoia* o como *semainon*, basada en uno u otro orden, ha estado vigente, al menos en las épocas estudiadas, desde el Renacimiento a nuestra actualidad.

Foucault, en su famoso trabajo, parte del problema metodológico planteado a las ciencias humanas desde Husserl y Saussure: la disyunción tajante entre la interpretación basada en la *allegoria* e *hiponoia* y la formalización que partiría, a su vez, del *semainon*.

«Las ciencias humanas, después del siglo XIX, parecen vinculadas por una doble obligación, un doble postulado simultáneo, el de la hermeneútica, o de la interpretación o de la exégesis: es necesario entender el sentido que se oculta; y la otra: es preciso formalizar, hallar el sistema, la invariable estructural, la red de simultaneidades. Estos dos problemas parecen enfrentarse de manera privilegiada en las ciencias humanas hasta el punto que se tiene la impresión de que han de ser una cosa u otra, interpretación o formalización. Lo que he pretendido es, precisamente, la investigación arqueológica de lo que había hecho posible esta ambigüedad, he querido descubrir el punto en el que el tronco se divide en dos ramas».³

Según Foucault, el siglo XVII plantea, respecto a la «episteme» renacentista, la necesidad e inauguración de una nueva forma de interpretar los signos discontinua en relación al orden anterior. Esta forma sufrirá un desplazamiento a finales del siglo XVIII con Kant en Filosofía, Bopp en Lingüística, Cuvier en Biología y Ricardo en Economía, como puntos singulares de la nueva ordenación. Cabría entonces preguntarse: ¿en el dominio que estudia Foucault qué alternativa posibilita, a su vez, nuestro presente? O más simplemente: ¿en *las palabras y las cosas* Foucault interpreta o formaliza?

La perspectiva foucaultiana parece orientarse hacia una nueva interpretación posibilitada a fines del siglo XIX, por los discursos de Marx, Nietzsche y Freud. Desde su distancia y ligados con otros factores han hecho posible la emergencia de un análisis crítico de los fenómenos humanos desde la dimensión inconsciente que Levi-Strauss denomina «función simbólica».

«El primer texto del *Capital*, textos como el *Nacimiento de la tragedia* y la *Genealogía de la moral*, la *Traumdeutung*, nos sitúan de nuevo ante

técnicas interpretativas. Y en efecto, su impacto, la clase de heridas que estas obras han producido en el pensamiento occidental se debe probablemente a que han significado para nosotros lo que ya el mismo Marx calificó de «jergológicos». Esto nos coloca en una postura incómoda, ya que estas técnicas de interpretación nos conciernen y que nosotros, intérpretes, tenemos que interpretar a partir de estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación a nuestra vez, que debemos interrogar a estos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx, aunque seamos reflejados perpetuamente por un perpetuo juego de espejos». ⁴

Foucault se pregunta al respecto:

«Marx, Freud y Nietzsche ¿no han modificado el espacio de división en el que los signos pueden ser signos?» ⁵

En primer lugar ¿qué entiende Foucault por signos?

Desde la mirada doble, en tanto simbólica, que, como al estructuralismo, caracteriza a la arqueología, no puede admitirse una definición del signo universal, lo mismo que no puede admitirse, en ningún caso, una cultura única para todos los seres humanos. Los signos son simbólicos, es decir, responden a una función ordenadora e inconsciente, común, efectivamente, al género humano. Pero, por otra parte, se subordinan a un espacio, un tiempo, a otros signos, a otros pensamientos, a un orden cultural determinado a su vez.

En tanto el arqueólogo elimina el protagonismo del sujeto y considera unos discursos sobre el hombre, las ciencias humanas, como productos de una práctica histórica (el suyo propio también lo es) puede considerarse su interpretación de los signos, en principio, desde un pensamiento que llamamos exterior. Desde esta exterioridad, analizar los signos de una práctica discursiva nos remite a pensamientos pero también a la lectura de un orden determinado histórico, a un código inconsciente, susceptible de variaciones.

Por ejemplo, desde Nietzsche, punto singular de posibilidades que lo han constituido, los signos se sitúan en un espacio de profundidad exterior donde se cruza el lenguaje con la historia. Una emergencia de los signos que tiene como condición previa su emergencia en la historia; ambas dimensiones, signos e historia, hacen posible una lectura de los fenómenos humanos desde el exterior de los condicionamientos propios de cada cultura, de cada sociedad, de cada lenguaje, fuera de la profundidad de la conciencia constituida: desde el pensamiento del exterior y desde donde la profundidad de la conciencia occidental es un orden cultural más que dispersa, trata de hacerlo, al menos, cualquier tipo de centralismo cultural.

«Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia que denuncia como invento de filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad. Nietzsche pone de manifiesto que esa profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara, aunque el intérprete, cuando recorre los signos para denunciarlos, debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto a lo que parecía. Es necesario, por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en el buen excavador de los bajos fondos.

Pero, en realidad, no se puede recorrer esta línea descendente cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad resplandeciente que fue recubierta y enterrada. Y es que si el intérprete debe ir personalmente hasta el fondo, como un excavador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un desplome cada vez mayor, que deja que por encima de él se vaya desplegando la profundidad de forma cada vez más visible. Y la profundidad se vuelve ahora un secreto absolutamente superficial de forma que el vuelo del águila, la ascensión a la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, no es, en sentido estricto, sino el revés de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie».⁶

El pensamiento del exterior no es aquél que se sitúa más allá de la conciencia, en sus profundidades más ocultas, sino en el ámbito impensado de la exterioridad donde los fenómenos del habla, las conductas sociales de intercambio como las alianzas matrimoniales o las correspondientes a un dominio determinado de la historia del saber, se constituyen en una escritura, cuyos signos, desde la dimensión simbólica, cambian de estructura en un espacio tiempo, que interrumpen con su discontinuidad estructural.

El arqueólogo como el estructuralista, investiga el lenguaje de los signos desde la exterioridad y, en cuanto entiende el signo desde la exterioridad, se plantea los discursos que han sido dichos sobre el hombre, no desde la conciencia, sino en tanto prácticas, es decir, teniendo en cuenta los determinismos impensados que también los constituyen.

Recuérdese como la lingüística estructural parte del fenómeno humano del habla considerándolo desde la exterioridad de la conciencia, es decir, en tanto cuando hablamos no somos conscientes del código que utilizamos para hacerlo. Esto nos remite a una relación de signos, en los que el sentido, visto desde fuera de los tratamientos normativos, tradicionales, del lenguaje, desde el exterior, depende de elementos que en sí mismos carecen de sentido propio. El sentido está determinado por un mecanismo topológico y relacional; por ejemplo, la palabra *mora*; si cambiamos de lugar los fonemas, el sentido varía: amor, roma. Los elementos aislados carecen de sentido. Este viene dado por un carácter topológico y relacional cuya analogía, en el campo de las matemáticas, podría establecerse por el lado de las relaciones diferenciales.

Levi-Strauss, a partir de las alianzas matrimoniales entre primos cruzados, se va a plantear las relaciones de parentesco de ciertas sociedades, como un lenguaje. Los parentemas juegan el papel de elemento mínimo cuyo sentido no es intrínseco. Al igual que los fonemas del lenguaje siguen el juego de las relaciones topológicas y diferenciales. El sentido del parentema-hermano de la madre-, por ejemplo, no existe aislado. Ningún parentema existe aislado; necesita de otros parentemas para adquirir sentido: el padre o cualquier pariente, a nivel simbólico, es un lugar determinado por una relación diferencial de parentemas: hermano-hermana; marido-mujer; padre-hijo; tío materno-hijo de la hermana, son parentemas que ocupan, en el caso de la cultura estudiada, posiciones establecidas desde la propia relación diferencial.

Tanto la lingüística como la etnología estructural parten de comportamientos sociales entendidos como prácticas, teniendo en cuenta los códigos impensados a los que pertenecen: maneras de hablar, matrimonios, alimentación, relatos míticos, etc. Se tiene en cuenta que, desde aquí, se accede a un conjunto de reglas que

vertebran los comportamientos, en cada caso, ignoradas por los mismos que las utilizan.

La arqueología analiza una parte del discurso histórico, una materialidad documental depositada en archivos. En principio: libros, textos, relatos, registros, actas, edificios, instituciones, reglamentos, técnicas, objetos, costumbres. Al igual que en la lingüística y etnología estructural, se suspende la norma del tratamiento tradicional a nivel consciente. El documento no va a ser reconstruido a partir de la verdad o falsedad de sus palabras, ni interpretando su sentido inmediato. El archivo no es una masa pasiva a través de la cual se reconstruyen los hechos o los dichos del pasado. Las palabras como las cosas tienen su propia materialidad significativa: son signos con su propio ser. Urdidos en el tejido documental, nunca aislados, constituyen unidades, conjuntos, series, relaciones diferenciales. Signos que son pensamientos, pensamientos que son signos, en una relación espacio-temporal en la que el acontecimiento es el lugar vacío que permite el desplazamiento de los signos, el orden de los lugares.

Estos son en principio los elementos que utiliza el arqueólogo. Se trata de encontrarlos y definirlos. El análisis de los signos como elementos de un código inconsciente tiene también mucho que decir. Con este código quiere conectar Foucault para sus análisis históricos, en tanto en cada etapa histórica sólo puede pensarse lo que puede ser pensado. La suspensión de las normativas tradicionales para el tratamiento discursivo, es la nueva «epojé» para conseguirlo.

«¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento?. ¿E inaugurar un pensamiento nuevo?»

La discontinuidad-el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como la había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente-se abre sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen. Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo?»⁷

La diferencia con los métodos suspendidos de la conciencia constituida es obvia; la propia conciencia constituida es el resultado de una relación diferencial, es también una práctica. En cuanto a lo que podríamos llamar conciencia constituyente es siempre un elemento imposible de aislar que se ha de mezclar, necesariamente, con la multiplicidad de un espacio, un tiempo, unos signos, pensamientos, en relación diferencial.

A partir del documento y del archivo, mediante los procedimientos que describimos, se libera la instancia del acontecimiento enunciativo, el «enunciado», elemento clave del método arqueológico que, como el fonema y el parentema anteriormente citados, no puede existir aislado; su sentido depende de un lugar en una relación diferencial que permite al arqueólogo captar otras reglas, otros enlaces y conexiones en las prácticas discursivas.

La capacidad diferencial del enunciado nos remite de nuevo al nivel simbólico. Cuando en el contexto estructuralista se hace referencia al nivel simbólico, se hace referencia a la definición, por excelencia, del fenómeno humano: la función simbólica, inconsciente, como actividad específica de la mente; ordenar e imponer

leyes estructurales a pulsiones, representaciones, recuerdos, emociones, que le vienen de otra parte.⁸

A diferencia de Freud o Jung que consideran el inconsciente como un habitáculo de contenidos, el inconsciente leviStraussiano está estructurado como un lenguaje. Por esto, para el etnólogo estructural como para el arqueólogo del saber, son más pertinentes los símbolos que lo que simbolizan, el orden, la estructura, que el contenido estructurado, el vocabulario más importante que el sentido.

Como se observa, la dimensión del inconsciente se resalta y adquiere en los fenómenos humanos estudiados la primera magnitud. Por el camino lingüístico conduce a Jakobson a definir el estatuto universal combinatorio del fonema que, evidentemente, adopta maneras normativas según las culturas y sociedades. Por la vía etnológica, Levi-Strauss establece la función simbólica universal de la mente, desde formas de alternancia, simetría, oposición, etc. que adoptan, luego, aspectos diferentes en las distintas culturas y sociedades. Función universal y diferencial, al ser inconsciente, su carácter diferencial le viene, en parte, de fuera de sí misma. Se cuestiona el papel fundacional de la conciencia constituida occidental y, por tanto, del sujeto de esa conciencia. Aumenta el papel de las determinaciones inconscientes.

Se debe insistir de nuevo en que no se trata de la profundidad de la conciencia constituida, aquello no dicho que se manifiesta en lo dicho y la conciencia lo capta, finalmente, o no lo capta. Se trata de lo impensado que nos rodea sin que seamos conscientes de ello, quizá por nuestras propias determinaciones culturales, entre ellas la conciencia constituida. Se trata también de lo que hay de pensamiento en las especies de lo impensado: un sistema de signos como la lengua; el totemismo considerado irracional o absurdo por los etnólogos colonialistas del siglo XIX; el pensamiento sin domesticar analizado en *El pensamiento salvaje*; en definitiva se trata de salir de nuestros propios códigos culturales para, desde el pensamiento del exterior, captar otros tipos de códigos como semejantes o diferentes al nuestro. O al nuestro como otro sistema simbólico más.

Toda práctica humana es susceptible de ser analizada fomentando parte de un sistema simbólico y, por tanto, desde el significante y desde el inconsciente. Esta dimensión implica plantear en la práctica estudiada una función universal ordenadora y una función diferencial. Cada cultura, cada período histórico, cada práctica, puede ser definida y descrita en relación a sus maneras de ordenarse, como un lenguaje no verbal. Más aún, cada fenómeno cultural puede ser entendido, en tanto posee un orden singular que lo hace diferente de otros órdenes distintos con los que se compara, definidos por un principio y un fin que determina la modalidad estructural.

Desde la perspectiva simbólica de la lingüística estructural se accede al perfil inconsciente de la lengua: relaciones diferenciales de signos que se utilizan para hablar.

Desde el nivel simbólico de la etnología estructural se perfilan las alianzas matrimoniales como prácticas de comunicación definidas por reglas inconscientes: relaciones diferenciales de parentemas.

El enfoque simbólico de unos discursos conocidos por nuestra conciencia constituida como ciencias del hombre, permite el dibujo de estas ciencias, en tanto prácticas discursivas, es decir, permite liberar toda una red de acontecimientos que

las han constituido: tiempo, espacio, pensamientos, signos, en relación diferencial. Toda una microfísica de acontecimientos impensados para la conciencia constituida.

Para hacer valer la discontinuidad temporal de los signos, los umbrales de una «episteme», ¿qué ejemplo mejor que el cuadro de las «Meninas» cuyo pintor, al decir de muchos de sus comentadores, está pintando el tiempo? Limitada por una exterioridad luminosa, la escena pictórica es el modelo artístico que toma Foucault para ejemplificar la historia discontinua de las ciencias humanas.

Definamos los puntos que hacen referencia a la exterioridad espacial del cuadro.

1º) El espacio fuertemente luminoso que se destaca detrás del espectador representado. Este irrumpe en el fondo de la estancia pintada. Su figura, (era en realidad el Aposentador de la reina y jefe de la tapicería, don José Nieto Velazquez) se destaca, desde un fondo amarillo que pertenece a un exterior que casi nos deslumbra por su luminosidad.

2º) Las ventanas que se perciben a mano derecha cuya luz nos permite ver la escena central que bañan plenamente; luz que procede del exterior.

3º) El espacio ocupado por los espectadores presentes y futuros que observen el cuadro. Velázquez al hacer el retrato de familia, (el lienzo se llamó, según los inventarios de Palacio, el «cuadro de la Familia», sitúa en este espacio, exterior igualmente, a la pareja real. Se supone que la pequeña infanta, eje del juego de espacios velazqueño, contempla a sus padres que el pintor retrata. Pero este punto exterior permanecería en su opacidad natural e ignorado en la estancia, si no fuera recogido por un espejo que se percibe junto a los cuadros colgados en la pared frontal del cuarto. Este espejo refleja el lugar de los reyes, la luz que ilumina el espacio del espectador que se coloca ante el cuadro para contemplarlo.

4º) Con un poco de imaginación, propia del nivel artístico, podemos decir que el espejo se convierte en el cuarto punto luminoso al reflejar, no sólo la luz del espacio exterior situado frente a él, sino las luces de todos los espacios posibles que ante él se desplacen: la luz siempre móvil de los múltiples tiempos futuros, la luz del constante cambio, del acontecimiento que irrumpe sin cesar.

Para el punto más alejado del presente al que llega Foucault en su investigación arqueológica, el siglo XVI, se toma como ejemplo el fondo de la estancia; fondo un poco perdido, por quedar entre sombras, donde destacan en claroscuro los planos semejantes de unos cuadros difusos y el aire iluminado de un mundo exterior que la puerta abierta nos hace suponer.

Foucault busca una triple serie coherente en la manera de ordenarse los signos, tanto en las clasificaciones de los seres naturales, como en la gramática, como en un posible análisis de las riquezas. Esto le va a permitir la comparación en ámbitos semejantes, con el orden de los signos adoptados desde el Renacimiento a nuestra actualidad.

En el siglo XVI los elementos de un orden desde donde pudiera emerger el orden actual de las ciencias humanas, la conciencia que hoy tenemos del hombre, se yuxtaponen en una dimensión única, casi plana, que interrumpe, en el ámbito estudiado por Foucault, su posible continuidad con nosotros.

No es necesario profundizar mucho en la observación para ver que en las clasificaciones de los seres naturales de Aldobrandi o Bodino, entre otros, se ajusta un orden muy alejado del nuestro; las lengüas romances balbucean; el análisis de las riquezas no se ha planteado. Pero Foucault analiza el espacio de los signos, el orden de los signos según el cual se actualizaba el saber en el siglo XVI. Este orden se basaba en la comparación por la semejanza de la que destaca Foucault las cuatro figuras de la similitud, fundamentales para el pensamiento del momento: «convenientia», «aemulatio», «analogia», «simpatia». Esto conlleva toda una teoría de los signos propia del siglo XVI.

«Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber donde están los signos, definir lo que les hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a la luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y ésta sólo aparece en la red de los signos que, de un cabo a otro recorre el mundo». ⁹

La episteme que Foucault denomina Clásica es la etapa de la representación, la que Heidegger llama «la época de la imagen del mundo», ¹⁰ en la que el mundo pasa a ser imagen para el hombre. En el cuadro de Velázquez está ejemplificada por la totalidad de la estancia representada: paredes, techumbre, perspectivas normales de una habitación, personajes, etc; el cuadro completo es tomado como ejemplo del siglo XVII.

Foucault nos demuestra que la ruptura que supone la disociación del signo y la semejanza ha hecho posible, en el siglo XVII, los nuevos conceptos de probabilidad, análisis y combinatoria. La teoría del signo en el siglo XVII es dual y se adecúa perfectamente con la teoría de la representación. Si existe una transparencia entre el mundo y la representación que la conciencia tiene del mundo, igualmente el signo es transparente con lo que significa. El ser de los signos es su transparencia. El ser de los signos en el siglo XVI define su existencia como una cosa más entre las cosas que hay que interpretar. En el siglo XVII, en cambio, no puede existir una teoría de la significación. Todo análisis de los signos es un desciframiento de lo que quiere decir.

«Lo mismo que en el siglo XVI, semiología y hermenéutica se superponen, pero en forma diferente. En la época clásica ya no se reúnen en el tercer elemento de la semejanza; se ligan a este poder propio de la representación de representarse a sí misma». ¹¹

En la episteme de la representación el cuadro de los signos será la imagen de las cosas y la teoría dual del signo se relacionará con una teoría general de la representación. En el sentido que en *Las palabras y las cosas*, da Foucault a la categoría de episteme, ámbito, según los signos, de la organización del saber de una época, y recordando que el arqueólogo sustituye la palabra conocimiento por la palabra saber, el siglo XVII es un mundo de dos dimensiones: el mundo es la representación que la conciencia del sujeto, avalada por la divinidad, tiene del

mundo. Existe una transparencia perfectamente legalizada entre lo que el sujeto se representa y lo que es.

Por esto, es preciso puntualizar, volviendo al cuadro de Velázquez, que como ejemplo de la episteme del siglo XVII, tal como se ha descrito, es válido a condición de olvidarse del papel tridimensional que juega el espejo. Es lo que hacen los personajes del cuadro: ignoran u olvidan el espejo en cuestión. Mejor dicho, nadie lo mira, ninguno de los personajes del cuadro lo ve.

Sin embargo, desde detrás de los personajes el espejo brilla para nosotros que lo contemplamos. Sugiere Foucault que quizá refleja nuestra imagen, la luz de nuestro tiempo, el tiempo de las ciencias humanas, es decir, del hombre y la analítica de la finitud.

«La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. Se comprende, en estas condiciones, que el pensamiento clásico y todos aquéllos que lo precedieron hayan podido hablar del espíritu y el cuerpo, del ser humano, de su lugar tan limitado en el universo, de todos los límites que miden su conocimiento y su libertad, pero que ninguno de ellos haya conocido jamás al hombre tal como se da al saber moderno. El «humanismo» del Renacimiento, el «racionalismo» de los clásicos, han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre».¹²

La imagen del hombre, que se supone reflejada en el espejo para nosotros que la miramos, no existía para los habitantes de aquél espacio del pasado, presente aún, por la magia del arte. El siglo XVII no se planteaba el ámbito de la representación, al hombre como ser de posibilidades limitadas. Esta cuestión surge de unas relaciones diferenciales epistémicas que lo van a producir: formaciones de objetos, posiciones de sujetos, transformaciones de conceptos, elecciones teóricas, constituyen una diferenciación cuyos puntos singulares pueden ser definidos por Kant, Bopp, Cuvier y Ricardo.

En la episteme Renacentista y la Clásica, yuxtaponiendo una hermenéutica y una semiótica, aunque de formas distintas, se analizaban los signos. A partir del siglo XIX son las condiciones de la representación, el hombre en tanto vive habla o trabaja el que ocupa el lugar de la analítica. Podemos concluir que el pensamiento del exterior propio del arqueólogo, de estirpe nietzscheana y estructuralista, vuelve a plantear de nuevo la yuxtaposición de la hermenéutica y de la semiología: el sentido se busca en el orden impensado de los signos.

«Actualmente estamos en una situación muy ambigua. Desde el comienzo del siglo XIX el hombre no ha existido más que en la medida en que el discurso había dejado de tener fuerza de ley sobre el mundo empírico. El hombre ha existido en donde el discurso ha enmudecido. Y he aquí que con Saussure, Freud y Husserl, en el centro de lo que hay de más fundamental en el conocimiento del hombre, reaparece el problema del sentido y el signo. Es decir, que cabe preguntarse si este retorno del gran problema del sentido y el signo y del orden de los signos, constituye en nuestra cultura una especie de superposición de lo que había sido la edad clásica, o bien si se trata de marcas reveladoras de que el hombre va a desaparecer, ya que hasta el presente, el orden del hombre y el de los signos habían sido incompatibles en nuestra cultura. El hombre moría a causa de los signos que nacían en él y ésto es lo que fundamentalmente quiso decir Nietzsche ».

Aparentemente, entre los puntos luminosos exteriores, la estancia pintada, como el espacio histórico al que hace referencia, permanece inmóvil. Pero se activa la tridimensionalidad del espejo y la exterioridad se introduce en el recinto. Como un caleidoscopio de signos, a cada golpe, a cada acontecimiento, cambia la relación diferencial de sus elementos; y al ser estos diferenciales cambia toda la diferenciación.

«Si el descubrimiento del retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo».¹⁴

NOTAS

¹ FOUCAULT MICHEL, *Nietzsche, Freud, Marx*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1970, cit, pag. 24.

² Id, cit, pag. 25.

³ BELLOUR RAYMOND, *El libro de los otros*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973, cit, pag. 12.

⁴ FOUCAULT MICHEL, cit, pag. 28.

⁵ Id, cit, pag. 29.

⁶ Id, cit, pag. 30.

⁷ FOUCAULT MICHEL, *Las Palabras y las cosas*, Editorial siglo XXI, Madrid, 1968, cit, pag. 57.

⁸ LEVI-STRUSS CLAUDE, *Antropología estructural*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1980, cit, pag. 187.

⁹ FOUCAULT MICHEL, cit, pag. 38.

¹⁰ HEIDEGGER, MARTIN; «la época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1969.

¹¹ FOUCAULT MICHEL, cit, pag. 73.

¹² Id, cit, pag. 309.

¹³ BELLOUR RAYMOND, cit, pag. 13.

¹⁴ FOUCAULT MICHEL; cit, pag. 332.