

LA FRASE DE FOUCAULT: “EL HOMBRE HA MUERTO”

Rodrigo Castro Orellana

Me propongo analizar la sección final de *Las palabras y las cosas* (1968) de Michel Foucault con el fin de despejar una interpretación equivocada que ve en dicho texto la articulación de una concepción antihumanista radical y la condena de la filosofía a un ejercicio de negatividad extrema. Se abordan, en tal sentido, cuatro aspectos de la denominada “muerte del hombre”: el proceso previo de invención *epistémica* del hombre que ella supone, el carácter hipotético de la desaparición del hombre, la naturaleza inacabada de tal proceso y la dimensión de apertura que se halla involucrada en dicho acontecimiento.

Existe en filosofía una cierta tendencia a reducir el pensamiento de los grandes autores, sus aventuras reflexivas y la tensión poderosa de sus búsquedas a eslogan de fácil y rápido consumo. Se podría escribir una historia de todas las frases o ideas atribuidas a filósofos que circulan como etiquetas, con las cuales clasifican y organizan la fauna indómita de sus discursos. Dentro de este género, de escasa nobleza, se encuentra la frase de Foucault “el hombre ha muerto”, que jamás fue propiamente pronunciada por el pensador francés. Sin embargo, hemos decidido recurrir a esta expresión inadecuada para dar título a este artículo, bajo la convicción de que existen errores que pueden ser instructivos y de que éste es uno de esos casos.

El error en cuestión sugiere que *Las palabras y las cosas* es una obra estructuralista; que, coherente con tal filiación, niega el recurso al sujeto histórico o a la conciencia constituyente, propios del marxismo y de la fenomenología. La sección final de este libro sería, entonces, una destrucción radical de todo humanismo que condenaría a la filosofía a una negatividad sin escapatoria y quitaría todo su sentido a cualquier construcción epistemológica, moral o política. Desde este punto de vista, además, sería difícil comprender los distintos “momentos” de la “obra” foucaultiana; en tanto que la negación del *sujeto-fundamento* choca con la afirmación —que el filósofo realizará en sus últimos escritos— de la pregunta por el sujeto como el núcleo de su pensamiento. Si Foucault, supuestamente, plantea “la muerte del hombre” habría que concluir que se trata de una filosofía fragmentaria, en cuyo seno opera una serie

contrapuesta de etapas sin relación entre sí y con unas contradicciones evidentes. De ahí la importancia del error en juego.

Ahora bien, al describir el equívoco de la frase sobre la muerte del hombre no deseo plantear que en Foucault no exista una negación del sujeto constituyente. Lo que afirmo es que la conclusión de *Las palabras y las cosas* no posee la connotación que se le ha pretendido dar, a partir de una clasificación apresurada de dicho texto como un trabajo estructuralistaⁱ.

Mi hipótesis es que el final del libro opera como una bisagra en la investigación foucaultiana, que abre su reflexión a una búsqueda que concluirá en los años ochenta con la propuesta de una *ética como arte de vivir*. Es decir, el desenlace de *Las palabras y las cosas* no se reduce a la dimensión negativa que parece contener la expresión “muerte del hombre” sino que, al contrario, apunta a lo que representaría la *pars construens* de la filosofía de Foucault. De este modo, el error al que hemos hecho referencia muestra toda su trascendencia porque impide vislumbrar la apertura que existe en una obra que ha sido proclamada como uno de los textos fundacionales de las corrientes postmodernas. En lo que sigue, analizaremos en detalle la sección final de *Las palabras y las cosas*, con el fin de desentrañar los diversos sentidos de la denominada “muerte del hombre.”ⁱⁱ

PARA MORIR ES PRECISO NACER

En la sección seis del capítulo décimo de de *Las palabras y las cosas* dice Foucault que “(...) el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano”. Esto significa que aquello que denominamos “hombre” se inscribe en el orden de una interrogación histórica. Antes de hablar de “la muerte del hombre”,

ⁱ A menudo, no se reconoce la importancia del reiterado esfuerzo de Foucault por alejarse de la calificación de “autor-estructuralista”. Existen varios textos en los cuales el pensador insiste en esta cuestión. En la introducción de *La arqueología del saber* (1970. México: Siglo Veintiuno) por ejemplo, señala: “(...) esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe —al menos directamente ni en primera instancia— en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en el campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto” (26 y 27). Sobre este mismo punto regresa en una entrevista de 1971: “Si se admite que el estructuralismo constituyó el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de acontecimiento, no sólo de la etnología, sino de toda una serie de ciencias e, incluso, en último término, de la historia. No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo”, en “Verdad y Poder”. (1999). *Estrategias de Poder. Obras Esenciales* – Vol. II. Barcelona: Paidós. 45.

ⁱⁱ Michel Foucault. 1968. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno. 375. Citaremos por esta edición.

entonces, sería preciso reflexionar sobre su nacimiento. De hecho, es este punto sobre el cual más se detiene el análisis de *Las palabras y las cosas*: las condiciones que han hecho posible la invención del hombre en el campo del saber. Se trata de verificar la hipótesis de esta construcción, para lo cual se procede a un recorte cronológico que aborda las transformaciones en el orden del conocimiento, desde el siglo XVI en adelante.

En este contexto, resulta clave la noción de *episteme*. Este concepto describe el suelo de positividad en que se asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos. Sobre ese suelo, en lo que también Foucault denominará "experiencia desnuda del orden", luchan teorías e interpretaciones que, aunque opuestas, señalan una raíz común en cuanto a las condiciones que han hecho posible su discursividad. Antes de las palabras, de las prácticas y de las ideas, existe el *orden epistémico* que explica el hecho de que se produzcan y la eventual transformación de las mismas. Este nivel —como comentan Dreyfus y Rabinow— no representa un fundamento atemporal, sino un *a priori histórico* que establece las condiciones para el despliegue de una práctica discursiva, cuya naturaleza no se impone desde el exterior de los elementos en juego¹. El *a priori de las positividades* se halla comprometido en aquello mismo que liga; no es solamente un sistema de dispersión temporal sino que, él mismo, es un conjunto transformable². (1970:217).

A partir de la noción de *episteme*, el filósofo francés se propone escribir la historia del orden de las cosas; describir el inconsciente de nuestro saber, sus mutaciones y discontinuidades. En tal sentido, pueden mencionarse dos grandes rupturas epistémicas de la cultura occidental: él/ aquella que inaugura la época clásica en el siglo XVII y aquella que marca el inicio de la modernidad en el siglo XIX.

La primera consiste en un desplazamiento desde un saber sustentado en la *semejanza* a otro cuya determinación viene dada por la *representación*. Desde un pensamiento, como el renacentista —entrado en el ejercicio analógico de las similitudes— se pasa a un pensamiento totalizante que busca establecer categorías claras y distintas, así como inventarios exhaustivos. La primacía del orden, la serie, la medida y la taxonomía van a caracterizar las modalidades del saber clásico. Se trata de una construcción epistémica completamente abocada al esfuerzo permanente de la denominación; conocer es atribuir un nombre a la cosa, es decir, situarla dentro del orden de las representaciones. Tras este

¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. 1988. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma. 37.

² Michel Foucault. 1970. *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno. 217

ordenamiento de la empiricidad, subyace una ontología que afirma la continuidad del ser. Sin embargo, todo cierre de un cuadro es una exclusión. Lo que supone, en el caso del ordenamiento clásico, una dimensión irreductible que no puede ingresar en las propias prerrogativas de la representación.

Se vislumbra, de este modo, la segunda ruptura. Ésta se concretiza en una filosofía que explora las condiciones de validez de la representación, lo que implica, de suyo, estar fuera de ella. (1968: 237) Así pues, la pregunta por la legitimidad de la representación solamente resulta posible saliendo del cuadro, en un pensamiento que problematiza sus propios derechos. Por primera vez, el espacio de la representación puede ser denunciado como una metafísica dogmática, dado el hecho de que no se pregunta por sí mismo y por sus límites; cuestión que interpela al pensamiento conduciéndolo a la búsqueda de un nuevo tipo de metafísica que Kant vislumbrará en la pregunta “*was ist der Mensch?*”

La pregunta por el fundamento de la representación, entonces, nos conduce directamente al hecho de que ésta se fundamenta en el hombre. Aquí reside el acontecimiento medular que distingue a la *episteme* moderna con respecto al pensamiento clásico. El saber se coloca en relación con su propio fundamento y, en dicha tesitura, se produce la invención de una extraña categoría que resuelve el vacío: el hombre. Por esta razón puede afirmarse que, antes del siglo XIX, el hombre no existía, ya que para la *episteme* clásica en “aquello que anuda todos los hilos cruzados de la *representación en cuadro*, jamás se encuentra presente él mismo.” (1968:300). Desde este argumento, Foucault niega el atributo esencial y suprahistórico del hombre en tanto categoría del pensamiento, para considerarlo como una mera construcción que un saber reciente e inestable formula con pretensiones de trascendentalidad.

HIPÓTESIS DE LA DESAPARICIÓN DEL HOMBRE

A partir de lo anterior, puede plantearse una segunda cuestión que ya no supone un hecho verificado, sino una posibilidad. Si el hombre es un acontecimiento en el orden epistémico y este último constituye un nivel caracterizado por la mutación y el desplazamiento, resulta plausible la conjetura de que una eventual desaparición de las disposiciones fundamentales que han dado lugar al nacimiento del hombre, conduzca a la consiguiente desaparición del mismo. En tal sentido, se debe subrayar el hecho de que Foucault jamás presenta esta “muerte del hombre” como un hecho ya acaecido y cuya realización resulta perentoria y necesaria.

Esta advertencia no tiene poca relevancia, especialmente si atendemos al párrafo en que Foucault sugiere esta perspectiva: "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin."(1968:375). Aquí hay dos afirmaciones contenidas que vale la pena distinguir. Por una parte, la arqueología describiría la invención del hombre como un acontecimiento ya desplegado. Por otro lado, esta misma arqueología solamente sostendría como una presunción la desaparición del hombre. Se trata, entonces, de dos niveles analíticos distintos —que se corresponden con dos tipos de resultado diferente— a los que arriba la investigación foucaultiana. Detengámonos en el segundo, para dilucidar qué es lo que le permite a la arqueología señalar ese hipotético fin del hombre.

Según Foucault, en el seno de las ciencias humanas emergen, durante el siglo XX, una serie de nuevas formas de saber cuyo rol resulta decisivo ya que en ellas se realiza la experiencia de un pensamiento en el vacío del hombre desaparecido. El psicoanálisis y la etnología constituyen dos ejemplos de estos nuevos conocimientos, cuya característica principal es conducirse por un principio perpetuo de inquietud que les dirige directamente a esa zona movediza que las ciencias humanas pretenden desconocer: los límites exteriores en que el hombre se disuelve. (1968:362).

Nietzsche sería el precursor de esta reflexión contemporánea. Su filosofía inauguraría el desarraigo de la antropología al señalar la relación de fondo entre Dios y el hombre que hace de la muerte del primero un acontecimiento equivalente a la desaparición del segundo. La muerte de Dios es su propia muerte y la de todas aquellas imágenes que le son correlativas. De hecho, cuando el hombre es entendido como sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, encarna en cierto modo la figura del Dios perdido. Foucault, al igual que Nietzsche, observa esta metamorfosis de la idea de Dios en el pensamiento del siglo XIX y la describe como una teologización del hombre³ (1991). Sería ese pensamiento, el que recurriendo a la noción de sujeto como fundamento o a la interpretación de la conciencia como fuente del sentido, llegaría a su agotamiento decisivo. Zaratustra afirma, entonces, que el hombre es algo que debe ser superado y proclama el advenimiento del *übermensch*⁴. Se coloca, de este modo, el umbral para un nuevo pensamiento que, según el filósofo francés, comienza a vislumbrarse en los propios discursos filosóficos que inflaman los dos últimos siglos. Se trata de la tensión entre

³ Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta

⁴ Friedrich Nietzsche. 1968. *Así Hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf. 7. Citaremos por esta edición.

el propósito de convertir una realidad empírica —como el hombre— en fundamento trascendental y la denuncia del *sueño antropológico* como una nueva forma de dogmatismo.

EL INACABADO MORIR DEL HOMBRE

Se comprende, por tanto, cuáles son los elementos que le permiten a Foucault formular la hipótesis de la “muerte del hombre”. No obstante, cabe subrayar otro alcance que está involucrado en el estatus de probabilidad que este evento posee. Foucault utiliza la expresión “*quizá*” para referirse al hipotético fin próximo del hombre. No se trata de un detalle sin significado, al igual que la utilización del condicional en la famosa afirmación de que una mutación arqueológica similar a la de fines del siglo XVIII “*podría*” permitirnos apostar que “el hombre se *borraría*, como en los límites del mar un rostro de arena.”(1968:375). En ambos casos, el condicional se explica por el nivel epistémico en que se despliega la reflexión foucaultiana. Así pues, la “muerte del hombre” puede verse anunciada por una serie de experiencias que ya han sido mencionadas, pero cuya realización completa se encuentra pendiente y puesta entre paréntesis.

Esto último permite atisbar otro sentido de dicho acontecimiento, en el que nos vemos acechando un hecho como algo que, tal vez, comienza a ocurrir pero que, indudablemente, aún no finaliza. Desde este ángulo, “la muerte del hombre” es algo que no acaba, una finalización siempre prolongada que determina el paisaje de nuestro pensamiento. Dicho con otras palabras, nuestro pensamiento habita en este acontecimiento inconcluso, nos hallamos instalados en una ruptura que no deja de terminar. Somos un pensamiento a la espera de ese otro pensamiento al que conduciría el borrado definitivo del rostro de arena.

Esta dimensión inacabada de “la muerte del hombre” se evidencia en la persistencia del *sueño antropológico* de la modernidad. La ilusión de encontrar en el hombre la fundamentación del conocimiento, pese a resquebrajarse por todos lados, continua seduciendo al pensamiento contemporáneo. De hecho, ante la experiencia que anuncia la disolución del sujeto unitario y universal, cabe la lucidez de una reflexión que se instala en el límite del fracaso antropológico de la modernidad o la torpeza de un pensamiento que quiere hablar aún del hombre, de su reino y de su liberación. En esta segunda opción, encontramos formas de saber y doctrinas que pretenden estudiar al hombre recurriendo a la virtualidad de su esencia o su verdad, o que acometen la tarea de superación del humanismo para retornar a él por otros derroteros. En suma, Foucault considera que la constitución del hombre en el interior del saber moderno

es un hecho explicable en lo que respecta a su irrupción, pero criticable en cuanto se lo presume investido de necesidad. Nos encontramos, pues, en una época de transición epistémica, donde los enfoques que socavan la naturaleza humana coexisten con modos de reflexión que ralentizan el advenimiento de nuevas formas del pensar.

EN LOS LÍMITES DEL MAR

Finalmente, consideremos la metáfora del rostro de arena que podría borrarse en los límites del mar. Esta fugacidad del rostro implica, en primer lugar, una apertura en que se ilumina la oportunidad donde "por fin es posible pensar de nuevo." (1968:333); y, con esto es posible, dar un salto desde el trabajo filosófico de socavación y crítica, al trabajo filosófico de construcción y propuesta. Este desplazamiento tal vez ya viene anunciado en la palabra del *Zarathustra* de Nietzsche, cuando éste se refiere a la necesidad de una "metamorfosis del espíritu" que nos conduzca de la radical negatividad del león a la afirmación inocente del niño. (1968:17).

En tal sentido, la metáfora con que Foucault cierra *Las palabras y las cosas* lo dice todo: el acontecimiento del borrado del rostro acontecería *en los límites del mar*. Se sugiere, así, la dimensión abierta del océano, su condición simbólica de elemento purificador y de territorio de la posibilidad y la incertidumbre. El mar es el lugar de las aventuras y de la perdición, donde se puede ser prisionero del viaje y estar encadenado a la encrucijada infinita de los mil caminos como ocurre con la "nave de los locos"⁵. Pero, además, el mar puede ser el espacio de la creación y el descubrimiento, donde el navío se entrega a lo infinito de la imaginación y de los sueños⁶. Todo esta compleja carga de significado es la que contiene el mar como símbolo y, también, la que rodea al acontecimiento de "la muerte del hombre" como el límite en que la arena deja de ser rostro y, eventualmente, se puede iniciar el viaje.

Al igual que Foucault, Nietzsche parece ver una dimensión de apertura en la muerte del asesino de Dios. Por lo menos, es lo que evoca en una metáfora que se presenta como una suerte de reflejo de la imagen foucaultiana del rostro de arena. No solamente por los símbolos de la arena y el mar que se repiten sino, de una forma especial, por la conexión de

⁵ Cfr: Michel Foucault. 1967. *Historia de la locura en la época clásica- Vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica. 20 ss.

⁶ En un texto de 1967, Foucault califica al navío como la heterotopía por excelencia. Agrega, además, que "en las civilizaciones sin barcos los sueños se secan, en ellas el espionaje reemplaza a la aventura y la policía a los corsarios." Cfr: "Espacios diferentes", en Michel Foucault. 1999. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales - Vol. III*. Barcelona: Paidós. 441.

fondo que se establece entre la encrucijada y su desamparo, la imaginación y su esperanza. Dice Nietzsche: “jugaban cerca del mar, vino la ola y se llevó sus juguetes hasta el fondo. Helos aquí que se echan a llorar. Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y esparcirá ante ellos nuevas conchas multicolores.” (1968:65). De esta forma, el filósofo alemán describe la experiencia de disolución, sin precedentes, de la certeza en que se afianzó nuestro conocimiento: la caída del edificio del humanismo y la antropología entre cuya polvareda puede comenzar el nuevo juego de nuestro pensamiento.

Foucault y Nietzsche constatan que el mismo acontecimiento o la misma ola que ha cerrado las posibilidades para un pensamiento que se sostiene en la fe respecto al hombre como sujeto constituyente, es aquél que trae las herramientas con las cuales podemos comenzar a realizar la experiencia del *afuera* del hombre. Tal vez, el viento y el mar no sólo borren el singular dibujo del hombre sobre la playa sino que, también, sean capaces de llevar la arena más allá de las empresas de antaño para configurar otros rostros que hoy apenas sospechamos. Si fuera así, la desaparición del rostro de arena inauguraría el carnaval de la multiplicidad de los rostros.

Desde esta perspectiva podría realizarse toda una reformulación de las interpretaciones que suelen reducir el enfoque foucaultiano a un planteamiento negativo que no propone alternativas. La disolución de la noción de sujeto sería lo que permite a Foucault desplazar su investigación al estudio crítico de los sujetos constituidos, en obras como *Vigilar y castigar* o *La voluntad de saber*. De igual modo, el planteamiento sobre los sistemas de sujeción sería lo que hace posible una pregunta por modos más flexibles de subjetivación; cuestión que será objeto de análisis en sus últimos escritos sobre ética. Si no comprendemos este propósito del filósofo francés, por construir una alternativa en medio de sus interrogantes y sus búsquedas, nos quedaremos en el mero estereotipo de una interpretación que quiere ver en él al padre del antihumanismo y al precursor de la postmodernidad. Hay que recordar que siempre tras la piel de un león, se esconde la sonrisa y el juego de un niño.

roancaor@hotmail.com
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Coordinación General de Postgrado y Postítulos
Dr. Luis Bisquert 2765
Santiago de Chile

BIBLIOGRAFÍA

- DREYFUS, H; RABINOW, P. 1998. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- FOUCAULT, M. 1967. *Historia de la locura en la época clásica- Vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1968. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno.
- 1970. *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- 1991. "Foucault responde a Sartre", en: Michel Foucault. *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- 1999. "Verdad y poder", en: Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós.
- 1999. "Espacios diferentes", en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, F. 1968. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf.