

El “retorno del sujeto”

*Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno**

Elías Palti

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET

Tanto sus sostenedores como sus detractores coinciden en asociar la emergencia de la posmodernidad con la quiebra del sujeto moderno. Sin embargo, en la medida en que tal hecho tendría implicaciones no sólo teóricas, dicha noción seguirá siendo sumamente conflictiva. Según suele afirmarse, sin sujeto no sería posible la historia ni ninguna ética concebible. Entre sujeto, historia y política habría, pues, un vínculo no contingente: como señala Elizabeth Ermath en el número temático reciente de *History and Theory* titulado “Agency after Post-modernism”:

Junto con el sujeto individual moderno lo que desaparece es la condición discursiva para el completo aparato humanista de las infinidades, los objetivadores y los denominadores comunes de los cuales ha dependido tanto, incluida la política representativa. El aparato de consenso del arte representativo, de los sistemas democráticos y aun la historia son puestos en duda [...]. Los lamentos funerarios, los ataques a la posmodernidad y otras expresiones de congoja son entendibles, dado lo que se encuentra en juego.¹

La eliminación del sujeto sería consecuencia directa, a su vez, del reciente “giro lingüístico”, esto es, de la absolutización del lenguaje que lleva inevitablemente a concebir lo social como un sistema de relaciones completamente cerrado y autocontenido. Las afirmaciones de Ermath son también aquí ilustrativas.

El énfasis en la *condición discursiva* nos enseñó a buscar el “código” antes que la “estructura”: un cambio con implicaciones sustanciales para la subjetividad. Una vez que todo deviene discurso, y la subjetividad se convierte en una función de los sistemas de relaciones diferenciales, ¿qué ocurre con aquella maravillosa mónada sin ventanas conocida como el agente “libre” e “individual”, aquel que porta la responsabilidad ética de la libertad?²

* El presente artículo forma parte de un trabajo mayor actualmente en elaboración titulado *Una breve historia del sujeto “moderno”*. Agradezco a José Szabón por sus comentarios a un borrador del mismo.

¹ Elizabeth Deeds Ermath, “Agency in the Discursive Condition”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 51.

² Ermath, “Agency in the Discursive Condition”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 44.

Llegados a este punto nos encontraríamos fatalmente atrapados en la “jaula de hierro” de que hablaba Max Weber. Todo impulso trascendente, todo proyecto emancipador se habría vuelto inviable. El punto de referencia inevitable aquí es Michel Foucault y su famoso anuncio de la “muerte del Sujeto”. “El excluir el ‘elemento humano’ –aseguran Michael Fitzhugh y William Leckie en ese mismo número de *History and Theory*– le vuelve imposible elaborar un concepto del cambio”.³ No obstante, según muestran esos autores, el propio planteo de Foucault aún presupone el cambio en la historia,⁴ lo que inevitablemente lo conduce a reintroducir algún tipo de sujeto-agente (*agency*): “careciendo de todo estímulo externo, concebir alguna manera en que los seres humanos puedan crear nuevos términos o combinar los viejos en elementos lingüísticos de un modo nuevo –aseguran– se vuelve difícil sin apelar a un *deus ex machina* filosófico”.⁵ Lo mismo ocurriría en el plano ético-político. Como señala David Gary Shaw en su introducción a ese número:

Foucault alentaba, sin embargo, la resistencia; y aunque no queda claro cómo ello se adecua a su teoría y su práctica historiográfica, plantea la cuestión de hasta qué punto una resistencia independiente es posible. ¿Qué ejerce este control y busca esta resistencia, y cómo? Cualquiera que fuere la estabilidad del Yo (*self*), la de su capacidad para actuar significativamente y cambiar los sentidos –y, por lo tanto, la historia– sigue siendo una cuestión pendiente.⁶

En definitiva, diversos autores coinciden en que el proyecto posmoderno de eliminar al sujeto estaría destinado al fracaso. En la medida en que constituye el presupuesto de la ética, la política y la historia, no podría nunca desaparecer completamente; tarde o temprano habrá de retornar.

Para la mayor parte de la gente, incluidos los historiadores –insiste Shaw–, la cuestión del agente sigue teniendo una presencia vibrante, aunque problemática, un dato de importancia, uno de los vestigios de la vida moderna que los *posmodernos* sienten tanto como los demás. No es fácil deshacerse de él. Así, más allá de su eclipse teórico, el agente sigue siendo prominente en la mayor parte de los trabajos históricos.⁷

Manfred Frank es quizás el vocero más destacado de esta corriente que aboga por “el retorno del sujeto”, y que parece encontrar cada vez más adeptos (el número de *History and Theory* que venimos citando sería indicativo al respecto). En “Is Subjectivity a Non-Thing, and Absurdity [Unding]?”, Frank llega incluso a afirmar que la idea de Foucault no sólo es insostenible teóricamente, una mera moda teórica, sino que se trataría, además, de una que ya estaría perdiendo todo su anterior atractivo:

³ Michael Fitzhugh y William Leckie, Jr., “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 63.

⁴ Como afirma en su introducción a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*: “se dice que este trabajo niega la posibilidad del cambio. Y, sin embargo, mi principal preocupación han sido los cambios”, Michel Foucault, *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*, Nueva York, Vintage, 1970, p. XII.

⁵ Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 65.

⁶ David Gary Shaw, “Happy in Our Chain? Agency and Language in the Postmodern Age”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

Por un tiempo la tesis de la “muerte del sujeto” se puso de moda. Como todas las modas, está ya esperando su reemplazante por un cambio en los intereses actuales. Nietzsche, Heidegger y sus seguidores franceses toman al sujeto como el desemboque de la represión del Ser y la fuente de la “voluntad de poder”. Supongamos que hay algo cierto en esta tesis. Entonces debemos decir lo siguiente: quienquiera que ataque los efectos perversos de la tendencia básica de la filosofía occidental que culmina con la “autopotencialización (*self-empowerment*) de la subjetividad” puede hacerlo razonablemente sólo en interés de la preservación de los sujetos. ¿Quién sino un sujeto puede ser asaltado y reprimido por las regimentaciones del discurso o las “disposiciones del poder” expresadas por los poderosos encantamientos de Foucault? Una fibra-C en el cerebro no puede sufrir una “crisis de sentido” por la simple razón de que sólo los sujetos pueden reconocer algo como un sentido.⁸

Llegado a este punto resulta conveniente establecer una distinción conceptual. Una cosa sería la pregunta por lo que en inglés se denomina *agency*, y otra muy distinta esta otra por el sujeto. Una definición de Reinhart Koselleck puede servir para ilustrar el punto:

Los hombres –dice– son responsables de sus historias en las que se han enredado, [...] deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado [...]. En la historia sucede siempre más o menos lo que está contenido en los datos previos [...]. Sobre este más o este menos se encuentran los hombres.⁹

La problemática en torno a la *agency* en la historia referiría estrictamente a esa brecha, ese “más o menos” que separa el consecuente de su antecedente. Ésta aparece así simplemente como la marca de la contingencia en la historia. La misma se condensa en la pregunta sobre cómo es posible que si un estado “B” nace de un estado “A”, exista, sin embargo, en “B” algo que no se encontraba ya contenido en “A”. Ahora bien, de la presencia de una brecha tal no se sigue necesariamente la existencia por detrás de ella de un *sujeto*. La afirmación de Koselleck de que por detrás o sobre “este más o este menos se encuentran los hombres” –es decir, la acción intencional, el sujeto– es sólo *una de las diversas respuestas posibles* a aquel interrogante. Como veremos, se trata, más específicamente, de una respuesta típicamente fenomenológica-neokantiana, según la cual el sujeto no es sólo la *marca* sino también la *fuente* del cambio en la historia (el *origen* de lo contingente). Esta noción surge sólo a fines del siglo XIX y precisamente a partir de la crisis del concepto de “Sujeto” de que hablaba Foucault. La reseña histórica de los diversos conceptos de “sujeto” que se sucedieron en los últimos dos siglos nos permitirá, pues, precisar el sentido de las categorías aquí en cuestión. Y esto nos lleva al tema del presente estudio. En las páginas que siguen se observará la ocurrencia, en el período que cubre la modernidad, de dos rupturas conceptuales fundamentales (pudiendo todavía distinguirse una tercera, que estaría actualmente en curso), sólo una de las cuales fue analizada por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Éstas delimitarán respectivamente sendos campos epistémicos en cuyos marcos la pregunta misma por la subjetividad habrá de verse completamente

⁸ Manfred Frank, “Is subjectivity a Non-Thing, an Absurdity [Unding]? On Some Difficulties in Naturalistic Reductions of Self-Consciousness”, en Karl Ameriks y Dieter Sturma (comps.), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1995, p. 178.

⁹ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 265-266.

reformulada. La identificación de tales umbrales epistemológicos resulta así fundamental a fin de prevenir algunas de las confusiones, inconsistencias y anacronismos que impregnan los actuales debates en torno del sujeto, el cual habría sido, en definitiva, según entiendo, el objeto original de la empresa arqueológica de Foucault.

De la “Época de la Representación” a la “Época de la Historia”

Como vimos, un número creciente de autores convergen hoy en afirmar la necesidad del “retorno del sujeto”. Sin embargo, en el momento de intentar definir en qué consiste dicho sujeto que aquí se invoca, tal consenso se revela inmediatamente como ilusorio. Fitzhugh y Leckie, por ejemplo, concluyen en su artículo antes citado que algunos desarrollos recientes en el ámbito de las ciencias estarían abriendo las vías para saldar finalmente esta disputa. Según afirman, “la neurociencia y la lingüística (así como la ciencia informática, la psicología, la filosofía analítica y algunas ciencias sociales) se han combinado oportunamente en una empresa interdisciplinaria masiva llamada ‘ciencia cognitiva’ que busca resolver las cuestiones fundamentales de la epistemología humana”.¹⁰ Para George Elder, la eliminación del sujeto por parte de Foucault sólo expresaría su falta de conocimiento en la materia.¹¹

En efecto, las modernas teorías cognitivas habrían logrado localizar una instancia de constitución de sentidos previa a las estructuras lingüísticas y ligada inmediatamente con nuestras percepciones sensitivas (i.e., un “sujeto”). “Ellas han demostrado incluso –dicen– que el sistema del control nervioso que permite los movimientos físicos puede llevar a cabo un razonamiento abstracto relativo a la estructura de los acontecimientos”.¹² En definitiva, la neurociencia habría resuelto el viejo dilema filosófico de la relación entre mente y cuerpo, habría hallado finalmente el sucedáneo de la glándula pineal cartesiana (el supuesto punto de contacto entre lo físico y lo psíquico). De todos modos, esto no sería suficiente para anclar nuestras representaciones en un suelo duro de objetividad. Sería necesario, además, que estas estructuras cognitivas prelingüísticas y prediscursivas se mantengan inalterables a través del tiempo y las culturas, que constituyan una suerte de sustrato eterno de naturaleza humana, en fin, un *sujeto* transhistórico. “Tenemos buenas razones –concluyen Fitzhugh y Leckie– para rechazar la idea de que conocemos sólo en el lenguaje y aceptar que el lenguaje mismo se desarrolla, al menos en parte, del cuerpo biológico transtemporal (como opuesto a lo completamente localizado y culturalmente construido)”.¹³

En última instancia, la neurociencia proveería a estos autores el modelo de ese *deus ex machina*, ese sujeto del cambio, que, como ellos bien señalan, Foucault debería postular sin poder llegar nunca a definir. Encontramos aquí, no obstante, una paradoja: que lo que comienza como una búsqueda de una explicación y un fundamento último para el cambio histórico

¹⁰ Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 75.

¹¹ “Tomando en cuenta la evidente falta de conocimiento de Foucault de los procesos biológicos involucrados en la conciencia y los modos de percepción, hubiera sido aconsejable que investigara más en estas áreas”. Elder, *The Scientific Foundations of Social Communication: From Neurosis to Rhetoric*, Commack, Nueva York, New Science, 1999, p. 29, citado por Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 79.

¹² Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 77.

¹³ *Ibid.*, p. 79.

termine resolviéndose en el hallazgo supuesto de una esencia eterna e inmutable por naturaleza. El problema que se plantea aquí, y que estos autores nunca abordan, es cómo el cambio en la historia puede provenir precisamente de lo que es su negación, cómo lo nuevo puede emanar de un sujeto inmutable, por definición. Habría que pensar, a su vez, que ese sujeto transhistórico tiene, sin embargo, aquello que el lenguaje no tendría: una tendencia inmanente de desarrollo, un impulso inherente propulsor del cambio, lo que nos retrotrae a todas las cuestiones originales y los dilemas propios de la filosofía de la historia,¹⁴ que escaparían, por definición, del plano de las ciencias experimentales. Frank señala esto cuando afirma:

Mientras que la neurobiología hace sorprendentes avances en la comprensión de las funciones de nuestro cerebro, nos vemos aún confrontados, como antes, a la cuestión planteada por el fisiólogo experimental Du Bois-Reymond: ¿qué contribución puede hacer incluso la mejor teoría física para disipar el espectro de la peculiaridad, de la familiaridad [i.e., de la autoconciencia]? Podemos observar lo físico (o inferirlo de los efectos físicos o controlarlo adecuadamente a través de términos teóricos) pero no lo mental. [...]. Esto debe tener consecuencias para la forma de la filosofía como teoría –en su demarcación de las ciencias naturales–. Es en la filosofía que la preocupación por la subjetividad como tal, sin restricciones, debe adquirir expresión.¹⁵

Esta delimitación entre ciencia y filosofía se asocia con la idea de Frank de que el sujeto, como tal, no puede objetivarse (éste es el sentido de la expresión *Unding* que forma parte del título de su artículo), aunque tampoco, como vimos, podría negarse, sin contradicción. Como ya descubrió Descartes, el *cogito* representaría un *a priori* de toda filosofía, constituiría una instancia autoevidente, algo inmediatamente dado a la conciencia, sin reflexión alguna. No obstante, Frank, como estudioso del romanticismo, sabe muy bien que la afirmación de que el sujeto es algo autoevidente para la conciencia trascendental no es ella misma autoevidente, que se trata de una noción históricamente devenida, y sólo se sostiene, por lo tanto, sobre la base de una serie de presupuestos; en fin, que la misma únicamente resulta inteligible dentro de los marcos de cierta formación discursiva particular. En todo caso, ella resulta contradictoria con la perspectiva de Fitzhugh y Leckie. Y esto hace inevitablemente surgir dudas respecto de la existencia de tal cosa como un “sujeto moderno”, genera la sospecha de que bajo la rúbrica común de “sujeto moderno” se oculta una diversidad de ideas contradictorias sobre el mismo, que, al confundirse, deriva inevitablemente en toda clase de inconsistencias y anacronismos.

Cabe decir que Foucault mismo es, en gran medida, responsable de muchos de los malentendidos que se tejieron en torno de la categoría de “sujeto”, en la medida justamente en que buscó trabajar (probablemente, no sin una cierta voluntad provocadora) la plurivocidad intrínseca del término. Tal plurivocidad se liga estrechamente, a su vez, con las ambigüedades propias de aquel otro concepto con el que está íntimamente asociado: el de *modernidad*. El punto de referencia obligado aquí es Martin Heidegger, quien proveyó la definición de la que partirían todos los autores posteriores para establecer la asociación entre sujeto y modernidad.

¹⁴ En definitiva, como veremos, fue el mismo proceso que privó al lenguaje de su carácter dinámico el que también desnudó al Sujeto de su supuesto potencial autogenerador.

¹⁵ Frank, “Is subjectivity a Non-Thing, an Absurdity [Unding]?”, cit., p. 189.

En “La época de la imagen del mundo” Heidegger discurrió sobre las raíces etimológicas del término *subjectum*. Éste, según señala, es la traducción latina del *hypokeimenon* al que refiere Aristóteles en su *Física* y en su *Metafísica*. El mismo indica el sustrato de la predicación (aquello que sostiene o subyace a todos sus predicados) cuya función es análoga a la materia (*hyle*), la cual persiste a través de los cambios de forma (*morphē*) que se imponen sobre ella. En principio, cualquier cosa o ser del que pudiese predicarse algo sería “sujeto”. La identificación del “sujeto” con el Yo, iniciada por Descartes, es precisamente lo que marca la emergencia del pensamiento moderno.¹⁶ Con la modernidad, pues, el Hombre deviene el fundamento último de la inteligibilidad del mundo, el que entonces se ve reducido a la condición de mero material para su accionar.

Esto supuso, afirma, una ruptura conceptual fundamental. El hombre es ahora el que se *re-presenta* el mundo, aquel que le confiere sentido al mismo. Surge, en fin, la idea de una “imagen del mundo”, que es lo que define la modernidad como época. “Las expresiones ‘imagen del mundo de la Edad moderna’ e ‘imagen del mundo’ –afirma– dicen dos veces lo mismo y sobreentienden algo que antes no pudo haber nunca, una imagen del mundo medieval y otra antigua”.¹⁷ En la Edad Media hombre y mundo no eran sino fases en el plan de la Creación, participaban por igual del orden de las correspondencias de todo lo existente que remitían siempre a su Causa última. En la Antigüedad, el mundo no era algo que el sujeto se representaba, sino, por el contrario, algo que se presentaba a sí mismo, que se mostraba al sujeto y, en definitiva, en su propio acto des-ocultarse lo constituía como tal. Hombre y mundo cooperaban así en la *re-praesentatio* (etimológicamente, hacerse presente) de lo existente.¹⁸

En *Las palabras y las cosas*, Foucault retoma y, al mismo tiempo, discute este concepto heideggeriano, introduciendo una distinción fundamental. Lo que llama la *episteme* clásica, de cuya emergencia *El Quijote* sirve de símbolo y expresión, nace, efectivamente, de la quiebra del orden de las correspondencias propio del mundo medieval. En el régimen de saber que se impone hasta el siglo XVI, todo lo existente, incluido el lenguaje, serían marcas visibles de aquella fuerza oculta que disponía y hacía que las cosas fueran visibles. El espacio de las semejanzas conformaría un sistema de signaturas para el develamiento del plan oculto de la Creación. En fin, como decía Heidegger, en dicho régimen de saber era el mundo el que se mostraba a sí mismo, “lo único que había que hacer era descifrarlo”.¹⁹ En el siglo XVII, en cambio, roto ya ese vínculo natural por el cual lo visible remite inmediatamente a su fuente última, las palabras se distancian de las cosas. El lenguaje se convierte así en un artificio para articular la totalidad a partir de los fragmentos desplegados en la pura superficie de las formas visibles. El sujeto tendrá a su cargo ahora la tarea de reconstruir la lógica de su disper-

¹⁶ “El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal. Pero eso sólo es posible si se transforma la totalidad de lo existente”, Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸ “Lo existente no llega a ser existente por el hecho de que el hombre lo contemple en el sentido del representar de la clase de la percepción subjetiva. Más bien es el hombre el contemplado por lo existente, por lo en él reunido por el abrirse a lo presente. Ser contemplado por lo existente, incorporado y mantenido en su abierto y por él así sostenido, manejado en sus contrastes y dibujado por su escisión: esto es la esencia del hombre en la gran época griega”, *ibid.*, p. 81.

¹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 35.

sión presente en ellas mismas, en el juego de sus semejanzas y sus diferencias. Las cosas, pues, ya no hablan de algo más allá de ellas, sino que remiten y refieren unas a las otras, atadas como están en el suelo de Orden que las distribuye en el mundo y las encadena.

Nacía así la “época de la representación”. El sujeto representante se colocaba frente a frente al objeto representado como aquel que lo inviste de sentido, y provee unidad y coherencia a su caos aparente de formas.²⁰ Sin embargo, el punto es que, para evitar su continua dispersión, el sistema de las referencias mutuas debía conformar un orden infinito, pero, a la vez, cerrado, que no dejara nada por fuera. Es decir, el propio representante debía también ser incluido en ese Orden. En los marcos de la episteme clásica, el sujeto no escapaba aún del campo de la representación; el sujeto de la Ilustración sería siempre simultáneamente representante y representado. Encontramos aquí una paradoja intrínseca a esta forma de saber, cuya emergencia como tal la haría estallar y permitiría finalmente el surgimiento, a fines del siglo XVIII, de ese *Sujeto* (con mayúsculas) de que habla Foucault.

Aunque nunca lo afirme explícitamente, está claro que Foucault toma el término, deliberadamente ambiguo, de la expresión con que Hegel abre su *Fenomenología del Espíritu*: “de lo que se trata es de pensar lo Absoluto no como *sustancia*, sino también como *sujeto*”.²¹ El “sujeto” de que se habla aquí, que ya no es meramente *sustancia*, es un concepto reflexivo, un *en sí y para sí*, “el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de su devenir otro”.²² Sólo entonces cabría hablar propiamente de un Sujeto moderno (y, en definitiva, de una episteme *moderna*), al menos en el sentido que le atribuye Foucault: aquel tipo de Ser de cuya interioridad dimana la Historia. El tiempo constituye ahora una dimensión suya inherente. Éste contiene dentro de sí el principio de sus propias transformaciones (si bien la idea de contingencia no era extraña a las filosofías de la historia de la Ilustración, en ellas se asociaría al viejo tópico de la *fortuna*, resultaría de la presencia inevitable de circunstancias que escapan al control del sujeto, así como la dispersión de los seres se explicaba, para la historia natural, por las “intemperies” de que hablaba Foucault).²³ El punto aquí es que la emergencia de este concepto marcaría una ruptura conceptual no menos crucial que la que se produjo anteriormente con la quiebra del sistema de las correspondencias. Sólo ella hizo posible que surgiera la idea de la subjetividad como *Unding* (literalmente, no-cosa), según la frase acuñada por Schelling y retomada por Frank en el título del artículo anteriormente citado.

Para el Romanticismo, la afirmación de que el sujeto es una no-cosa (*Unding*), aquello que no puede reducirse a un *objeto*, tiene un doble sentido, simultáneamente epistemológico

²⁰ La conciencia, propia de la episteme clásica, de la artificialidad del lenguaje, del sistema de la representación, permitirá el surgimiento del subjetivismo, pero también su opuesto, el objetivismo. Como señala Foucault, un análisis arqueológico debe trascender dicha oposición para descubrir las condiciones epistemológicas que la hicieron posible: “Si se quiere intentar un análisis arqueológico del saber mismo, no son pues estos célebres debates los que deben servir como hilo conductor y articular el propósito. Es necesario reconstruir el sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red la que define las condiciones de posibilidad de un debate o un problema, y es ella la que porta la historicidad del saber”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 81.

²¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p. 15.

²² *Ibid.*, pp. 15-16.

²³ “Las épocas de la naturaleza no prescriben el *tiempo* interior de los seres y de su continuidad; dictan las *intemperies* que no han dejado de dispersarlos, de destruirlos, de mezclarlos, de separarlos, de entrelazarlos. No hay y no puede haber siquiera la sospecha de un evolucionismo o de un transformismo en el pensamiento clásico; pues el tiempo nunca es concebido como principio de desarrollo para los seres vivos en su organización interna; sólo se la percibe a título de revolución posible en el espacio exterior en el que viven”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 151.

y práctico. Significa, por un lado, que el sujeto, como tal, no puede ser él mismo representado. Como señalara Friedrich Jacobi en su crítica a la *Crítica del Juicio* de Kant, el sujeto trascendental kantiano, entendido como la síntesis de todas sus representaciones, no podría volverse él mismo objeto de representación; y ello sería demoledor de su sistema, puesto que implicaba que dicho sistema se fundaría en una premisa –la unidad de la apercepción trascendental– externa al mismo, que escaparía, por definición, al ámbito del conocimiento posible, en fin, en una mera creencia (*Glaube*) de la cual no podría darse cuenta desde dentro de dicho sistema.²⁴ Volvemos aquí a lo señalado por Heidegger cuando identificaba la modernidad como la época en que el sujeto se convierte en el sustrato de la representación; sin embargo, el corte respecto del proyecto cartesiano –en el cual se condensa, para Heidegger, el modo típicamente moderno de conciencia– no podía ser ya más radical. El Sujeto señalaría ahora un ámbito que funda, pero que, al mismo tiempo, quiebra el sistema de la representación, se hurta radicalmente al saber frustrando cualquier posibilidad de autofundación soberana de la razón. Y esto es precisamente lo que dispara aquel aspecto decisivo, para Frank, del concepto de la subjetividad moderna, y que el propio Kant indicaría en sus críticas subsiguientes: su dimensión ética.

El hecho de que el sujeto sea una no-cosa (*Unding*), que no pueda convertirse en objeto, expresará, en última instancia, para el Romanticismo, el hecho de que éste, para poder ser verdaderamente tal, no debería encontrarse determinado por nada externo a él. El concepto de sujeto se ligará así al de autodeterminación, que es lo que definiría la idea de *libertad* (presupuesto, a su vez, para toda ética). Si el sujeto pudiese reducirse a un orden de legalidad, si fuera sólo la expresión de una norma objetiva determinista, se vería reducido al estatus de una mera cosa (*Ding*), de un objeto natural. Encontramos aquí finalmente la idea de un vínculo conceptual entre sujeto y ética (en los marcos de la episteme clásica, la ética remitía a normas objetivas e inherentemente humanas –una deontología–; el sujeto era el *lugar* de actualización de los valores pero no propiamente su *fundamento*). En síntesis, el sujeto moderno, en el sentido foucaultiano del término, es aquel que ya no es meramente el sustrato de la representación, que es la premisa en que se funda la episteme clásica, sino *Unding*, esto es, aquello que no se presta él mismo a la representación, constituyendo también, de este modo, el presupuesto de la moralidad.

Sin embargo, el hecho de que el Sujeto se hurte a la representación, que escape del campo de la visibilidad y de las normas positivas para pasar a convertirse en su fundamento, no significaba que no fuera por ello menos objetivo. En el régimen “moderno” de saber, el Sujeto es, como la Vida, la Lengua y el Trabajo, un *trascendental objetivo*, la subterránea fuerza generativa, el principio oculto que hace ser a las cosas (*energeia* antes que *ergon*).

El trabajo, la vida y el lenguaje aparecen como otros tantos “trascendentales” que hacen posible el conocimiento objetivo de los seres vivos, de las leyes de la producción, de las formas del lenguaje. En su ser, están más allá del conocimiento, pero son, por ello mismo, condiciones de los conocimientos; corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin embargo, difieren en dos puntos esenciales: se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental, totalizan los fenómenos y hablan

²⁴ Friedrich H. Jacobi, “Zu ‘Jacobi an Fichte’”, en *Werke*, Leipzig, Fleischer, 1812-1825, vol. v, pp. 357-363.

de la coherencia *a priori* de las multiplicidades empíricas; pero las fundamentan en un ser cuya realidad enigmática constituye, antes de todo conocimiento, el orden y el lazo de lo que ha de conocerse; además conciernen al dominio de las verdades *a posteriori* y los principios de su síntesis –y no la síntesis *a priori* de toda conciencia posible–.²⁵

Lo que define al *Sujeto* (“moderno”) es, precisamente, su naturaleza paradójica, el ser un reduplicado a la vez empírico y trascendente. Y ello supondrá una recomposición del régimen completo de los saberes. Conocer ya no consistirá en recorrer la superficie de los fenómenos para reconstruir en el juego de las analogías y las diferencias el orden que los dispone en su sucesión y correlación (“¿Qué es el espíritu? –se preguntaba Diderot– la aptitud para observar las semejanzas y diferencias, las concordancias y discordancias que se presentan en los objetos”).²⁶ De lo que se tratará ahora es de traspasar la apariencia manifiesta de los objetos para acceder al principio oculto de su formación (lo que devuelve, en cierta forma, al antiguo sistema de las signaturas).²⁷

Ciertamente, no es éste el *Sujeto*, en tanto que fundamento de la ética, la política y la historia que hoy ciertos pensadores buscan resucitar o recobrar (lo cual sería un llano anacronismo). El debate entre “modernidad” y “posmodernidad” se despliega todo en otro suelo arqueológico, que es el que se abre justamente a partir de la quiebra de la episteme “moderna”. Analizar esta segunda ruptura epistemológica, trazar las coordenadas que definen este nuevo terreno arqueológico de saber, nos obliga, sin embargo, a distanciarnos de Foucault.

De la “Época de la Historia” a la “Época de la Forma”

Como señalamos al comienzo, habría cierto consenso compartido por igual tanto por modernistas como por posmodernistas en identificar la idea de sujeto con la Era Moderna y la Historia. Sin embargo, este aparente consenso, también dijimos, sólo se sostiene en virtud de ocultar una serie de ambigüedades conceptuales fundamentales. La que se establece entre Koselleck y su maestro, Heidegger, es un ejemplo de ello. La afirmación de que por detrás de todo cambio histórico subyace la acción intencional estaría, en principio, retomando la noción heideggeriana de la modernidad como la era en que el hombre se convierte en *subjectum*. Sin embargo, si observamos detenidamente tal afirmación, el sujeto “moderno” de que allí se habla (y que es también aquél situado en el núcleo del debate entre “modernos” y “posmodernos”) no tiene ya nada en común con aquel de que hablaba Heidegger. Representa, más bien, su completa inversión. Éste ya no es verdaderamente un *subjectum*, ese sustrato unitario que subyace a los cambios de forma, sino, por el contrario, el origen y la fuente de la contingencia en la historia. En definitiva, dentro de la nueva episteme nacida a fines del siglo XIX, en cuyos marcos se forja el concepto de la subjetividad que Koselleck atribuye retrospectiva-

²⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 239-240.

²⁶ Denis Diderot, “Psicofísica”, en *Obras filosóficas completas*, Buenos Aires, Compañía Argentina de Editores, 1962, p. 117.

²⁷ “De ahora en adelante, el carácter vuelve a tomar su viejo papel de signo visible que señala hacia una escondida profundidad; pero lo que indica no es un texto secreto, una palabra velada o una semejanza demasiado preciosa para ser expuesta; es el conjunto coherente de una organización que retoma lo visible, en la trama única de su soberanía, tanto como lo invisible”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 225.

mente a la modernidad en su conjunto, el sujeto trascendental (la acción intencional) dejaría de ser garantía de orden para convertirse en aquello que destruye toda identidad en la historia, que quiebra la linealidad de los procesos evolutivos y hace emerger lo nuevo, lo que no puede pensarse a partir del “espacio de experiencia” presente, en fin, abre aquello que era impensable para la Ilustración, pero también para el evolucionismo decimonónico: la radical contingencia de los procesos históricos.

En efecto, la emergencia de una noción “fuerte” de irreversibilidad temporal, de la *constructibilidad* de los procesos históricos, lejos de ser un legado iluminista-romántico, se asocia estrechamente con la dislocación del concepto evolucionista de la historia que se produce a fines del siglo XIX, cuando el concepto de “organismo” pierde sus anteriores connotaciones *teleológicas*. En el campo de la biología este proceso culmina en 1900 cuando Hugo de Vries da el golpe final a las concepciones evolucionistas holístico-funcionalistas. Para de Vries, los fenómenos evolutivos en el nivel filogenético resultan de transformaciones súbitas o mutaciones globales azarosas. De este modo, las mutaciones (el cambio) se ven reducidas a ocurrencias impredecibles, generadas internamente, pero sin ninguna meta o finalidad perceptible. “Uno de los más importantes avances”, señalaba ya a comienzos de siglo pasado Ernst Cassirer, consiste en que “la biología haya aprendido a aplicar rigurosamente el punto de vista de la totalidad, sin verse por ello empujada al camino de las consideraciones teleológicas ni a la aceptación de causas finales”.²⁸

Concluía así la “época de la Historia” y comenzaba la “época de la Forma”. Cada nuevo sistema supone una reconfiguración global del sistema según un arreglo único y particular de sus elementos constituyentes. Esta “revolución del pensamiento”, según la llamaba Cassirer, tuvo su punto de partida, en el ámbito de las ciencias naturales, en el giro de una física de los elementos a una física de los campos:

El primer punto decisivo en este cambio de rumbo lo tenemos en el concepto del campo electromagnético establecido por Faraday y Maxwell. En su estudio titulado *¿Qué es la materia?*, expone detalladamente Hermann Weyl el desplazamiento de la vieja “teoría de la sustancia” por la nueva “teoría del campo”. Según él, la verdadera distinción entre ambas teorías, la única que interesa desde el punto de vista de la crítica del conocimiento, estriba en que el “campo” no puede ser concebido ya como una simple totalidad sumada, como un conglomerado de partes. El concepto de “campo” no es un concepto de cosa, sino de relación; no está formado por fragmentos, sino que es un sistema, una totalidad de líneas de fuerza.²⁹

La teoría general de la relatividad representaría, para Cassirer, la culminación en la física de este proceso de reconfiguración conceptual, en la medida en que “reúne todos los principios sistemáticos particulares en la unidad de un postulado supremo, no de la constancia de las cosas, sino de la invariancia de ciertas magnitudes y leyes con relación a todas las transformaciones del sistema de referencia”.³⁰ Esto serviría de base, a su vez, para un nuevo sistema de conocimiento, daría origen a una nueva *forma simbólica* que rearticulará todo el orden del saber occidental, incluidas las llamadas “ciencias humanas”.

²⁸ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, México, FCE, 1982, p. 141.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

³⁰ Ernst Cassirer, *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*, Nueva York, Dover, 1923, p. 404.

El reconocimiento del concepto de totalidad y del de estructura no ha venido, ni mucho menos, a borrar o eliminar la diferencia entre la ciencia de la cultura y la ciencia de la naturaleza. Pero sí ha derribado una barrera de separación que hasta ahora existía entre estas dos clases de ciencia. La cultura puede ahora entregarse más libre e imparcialmente que antes al estudio de *sus* formas, de *sus* estructuras y manifestaciones, desde el momento en que también los otros campos de saber han fijado la atención en sus peculiares problemas de forma.³¹

La *Gestalt-Psychologie* era un ejemplo; con ella, dice, “la psicología elementalista se convierte en psicología estructural”.³² Para decirlo con palabras de Foucault, no se trataba de una mera transformación conceptual; era el modo de ser de las cosas el que se alteraba completamente; el suelo de positivities en que el nuevo régimen de saber hundía sus raíces había súbitamente mutado.

La Forma se convierte así en el lazo que mantiene juntas las palabras y las cosas. Las empiricidades se degradan no para descubrir por debajo el principio de su formación sino el orden de sus relaciones sistemáticas. Éste, como en la vieja episteme clásica, se sitúa ahora en el mismo plano de la representación (lo que lleva a Foucault a hablar de un “regreso del lenguaje”). Sin embargo, el mismo ya no es el espacio infinito del juego de las analogías y referencias sino que se curva sobre sí para reencontrarse con el principio constructivo de su propia configuración representativa. La “época de la representación” se troca, efectivamente, en la “época del lenguaje”, entendida ésta, sin embargo, ya no como representación (taxonomía), ni tampoco como producción (filología) sino como sistema (estructura). Y esto conllevará, a su vez, el renacimiento de la metafísica. La Forma, a diferencia de la Vida, no es ya una fuerza empírico-trascendente, sino que apunta a un ámbito de objetividades de segundo orden.

Con respecto a las relaciones ideales de este tipo, son posibles juicios que ya no necesitan ser testeados por casos sucesivos a fin de poder captarse su verdad, sino que son reconocidos una vez para siempre en la *necesidad* de su conexión. Junto a los juicios empíricos concernientes a objetos de la experiencia están así los juicios *a priori* concernientes a los “objetos fundados”. Mientras que los fenómenos psíquicos, como el color y el tono, pueden simplemente establecerse en su ocurrencia y propiedades como hechos, existen juicios relativos a objetos “metafenomenológicos”, como la igualdad y la similitud, que se construyen con la conciencia de su validez intemporal y necesaria. En lugar del mero establecimiento de un hecho, aparece el todo sistemático de una totalidad de una relación racional con elementos que se demanda y condicionan recíprocamente [...]. En lugar de la sucesión, de la supraordenación y subordinación de los contenidos, el análisis fija una relación de estricta correlatividad. Así como la relación requiere una referencia a los elementos, los elementos requieren igualmente una referencia a la forma de la relación, únicamente en la cual éstos cobran un significado fijo y constante.³³

La episteme moderna, señala Foucault, no se cansó de proclamar el fin de la metafísica. La vida, como la producción y el lenguaje, no apuntaba más que a su propio campo objetivo de saber, era una cosa alineada junto a otras cosas, a la vez que el fundamento de todas ellas. Se da-

³¹ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, cit., p. 145.

³² *Ibid.*, p. 145.

³³ Ernst Cassirer, *Substance and Function*, cit., pp. 338-339.

ba así la paradoja de que eso que se hurtaba completamente al conocimiento se convirtiera, al mismo tiempo, por primera vez en objeto de una ciencia particular, las llamadas ciencias del hombre. Mientras que en la episteme clásica el sujeto, en tanto que sustrato de la representación, estaba siempre ya presupuesto, era completamente cognoscible, pero no tematizable, en la episteme moderna el sujeto, en tanto que principio de formación (vida, trabajo, lengua) se vuelve algo incognoscible y, sin embargo, perfectamente tematizable, como todos los demás fenómenos (“por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar de un desconocimiento, de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio”)³⁴ –de allí el estatuto epistemológico siempre ambiguo de las “ciencias humanas” (que da origen a la idea de las “dos culturas” de que habla Peter Snow)–.³⁵

El regreso de la metafísica que la quiebra de la episteme moderna inicia supone, por lo tanto, un doble movimiento por el cual al mismo tiempo que abre un nuevo cisma entre el orden empírico y el orden trascendente, reduplica el régimen de la representación para volverlo sobre sus mismos mecanismos constructivos. Esto, por un lado, implica la destrucción y la dispersión de la noción de sujeto, el cual se subordina a la pluralidad de juegos de relaciones sistemáticas dentro de las cuales dicha noción puede eventualmente articularse. Surge así un nuevo paradigma de la temporalidad. El tiempo se diversifica, pero, y éste es el punto central, el mismo no es ya una función de un determinado tipo de ser, un *Sujeto*, sino un elemento en una configuración particular del espacio-tiempo. Como señala nuevamente Cassirer con relación a la teoría de la relatividad:

¿No es el resultado esencial de esta teoría precisamente la destrucción de la unidad del espacio y del tiempo demandada por Kant? Si toda medida de tiempo es dependiente del estado del movimiento del sistema desde el cual se realiza parecen resultar solamente infinitamente variados e infinitamente diversos “espacio-tiempos”, los cuales nunca se combinan en la unidad de *el* tiempo. [...]. “La significación filosófica fundamental de la doctrina de Einstein”, leemos, por ejemplo, en la obra de Laue, “en que despeja el prejuicio tradicional de un tiempo válido para todos los sistemas”.³⁶

Si el sujeto es aún, como en la época de la Historia, *función*, la misma no hunde sus raíces en objetos naturales, sino que remite, como el lenguaje, a la propia configuración representativa en que ésta se define (“la teoría de la relatividad muestra con especial claridad cómo, en particular, el pensamiento de función es efectivo como un motivo necesario en cada determinación espacio-temporal”).³⁷ El desarrollo de las geometrías no-euclideanas ponían fin a la idea de una única forma posible de concebir el espacio físico, que deja así de ser algo siempre presupuesto en el conocimiento (una de las formas *a priori* de la intuición), sin volverse por ello un objeto construido por un *sujeto*, puesto que ambos se alojan ahora en el interior de una Forma. Y estas Formas, contingentemente articuladas, son radicalmente discontinuas entre sí, no obedecen a ningún patrón genético de formación sucesiva. “Ninguna de estas formas puede reducirse o derivarse de las otras; cada una designa una aproximación particular, en la cual y a través de la cual constituye su propia ‘realidad’”, señalaba ya Cassirer mucho antes de que

³⁴ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 314.

³⁵ C. P. Snow, *Las dos culturas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

³⁶ Ernst Cassirer, *Substance and Function*, cit., p. 414.

³⁷ *Ibid.*, p. 420.

surgiera el estructuralismo (aunque contemporáneamente a Saussure).³⁸ La “época de la Historia”, en fin, había terminado.

Lo que viene constantemente a entorpecer y retrasar el reconocimiento de esta pluridimensionalidad del saber es la circunstancia de que parezca darse al traste con ella al principio de evolución. No existe, en efecto, ninguna “evolución” que lleve, en sucesión continua, de una dimensión a otra. Al llegar a un punto cualquiera, habrá que reconocer la existencia de una diferencia genérica que sea posible establecer, pero sin que se deje explicar. Claro está que también este problema ha perdido para nosotros, hoy, mucho de su agudeza. Tampoco en la biología solemos entender ya la evolución en el sentido de que cada forma nueva surja de la anterior por la simple acumulación de una serie de cambios accidentales [...]. Esto ha venido a introducir una limitación muy esencial al principio *Natura non facit saltus*. El aspecto problemático de este principio ha sido puesto de manifiesto, en el campo de la física, por la teoría de los *quanta*, y en el campo de la naturaleza orgánica por la teoría de la mutación. También en el círculo de la vida orgánica sería la “evolución”, en el fondo, una palabra vana, si hubiésemos de admitir que de lo que se trata es del “desenvolvimiento” de algo ya dado y existente.³⁹

Finalmente, la noción de “totalidad” se desprendía de la de “finalidad”, disociando, a su vez, necesidad de contingencia. La categoría de totalidad remitirá ahora a los sistemas autointegrados, cuya dinámica inmanente tiende a la preservación de su propio equilibrio (*homeostasis*) y a su autorreproducción. La historicidad, por lo tanto, sólo podría venirles desde fuera de ellos, señalaría la presencia de una esfera de acción intencional trascendente a los sistemas. Encontramos aquí el segundo desplazamiento conceptual, sobre el cual pivotará el regreso a la metafísica.

En efecto, el regreso a la metafísica no es ya una vuelta al Sujeto, que se inscribe ahora en el interior de una Forma determinada, sino que refiere a una instancia anterior a éste, anterior incluso a la escisión entre sujeto y objeto, y dentro de la cual tanto uno como otro pueden constituirse como tales. La metafísica de las Formas, como vimos, instauro un ámbito de objetividades de segundo orden, a la vez *a priori* y contingentes, no objetivables desde el interior de su campo de saber, puesto que constituyen su presupuesto, y, sin embargo, plenamente cognoscibles (inmediatamente aprehensibles). No obstante, por detrás o por debajo de estas objetividades ideales subyace aún ese acto institutivo primario por el que habrá de articularse el campo dado. Es a este acto institutivo a lo que ahora habrá de referirse con el nombre de *Vida*. Para decirlo con las palabras que el joven Lukács dedica a Kierkegaard en su texto “La forma se rompe al chocar con la vida” (incluido en *El alma y las formas*):

La vida no tiene nunca lugar en un sistema lógico de ideas, y desde este punto de vista el punto de partida del sistema es siempre arbitrario, y lo que construye es sólo cerrado en sí, y sólo relativo desde la perspectiva de la vida, sólo una posibilidad. No hay ningún sistema para la vida. En la vida sólo existe lo singular, lo concreto. Existir es ser diferente.⁴⁰

³⁸ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume 1: *Language*, New Haven, Yale University Press, 1977, p. 78.

³⁹ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, cit., pp. 152-153.

⁴⁰ Georg Lukács, *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1985, p. 60.

Remontar lo fundado a la contingencia que lo funda supondría, pues, pensar, a su vez, una subjetividad de segundo orden, lo que traslada nuevamente de terreno la reflexión. El *ego* husserliano ya no es el *subjectum* de que hablaba Heidegger, pero tampoco un *Sujeto*. De hecho, en sus escritos tardíos, reunidos en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl remite el ámbito egológico trascendental a lo que llama *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). En definitiva, tanto el sujeto como el objeto presuponen un *mundo* dentro del cual pueden éstos constituirse como tales. En la noción de *mundo* se condensan el conjunto de prenociones o preconceptos, el universo de sentidos inmediatamente dados a la conciencia, es decir, previo a toda reflexión y análisis puesto que lo fundan.

El punto crucial, sin embargo, es que ya no viviríamos, verdaderamente, en *un* mundo, sino en *mundos contingentemente articulados*. Todo horizonte de sentido (momento teleológico) remite a una instancia institutiva primaria, creadora de mundo (momento arqueológico). El *Subjectum* de la episteme moderna no sería más que un *pro-jectum*, un modo posible del Ser de aparecer ante sí. La fenomenología nos confronta, así, con la radical contingencia de nuestros modos de comprensión del mundo y de nosotros mismos. El estructuralismo, de hecho, no hará más que hacer manifiesta esta premisa implícita en el propio concepto fenomenológico para volverlo en contra del mismo y descartar así la existencia de instancia subjetiva alguna colocada por fuera o previa a sus propias condiciones de existencia, de algún tipo de Ser del cual los sentidos emanan. Pero lo cierto es que, privados de la apelación a una instancia tal, en los marcos del nuevo régimen de saber (y quebrada ya también la idea de una dinámica inherente a los propios sistemas, despojados los mismos de toda teleología por los cuales éstos pudiesen trascenderse a sí mismos), el cambio en la historia, la emergencia de lo contingente, que es el presupuesto implícito en este modelo, no podría ya explicarse. De allí la oscilación permanente entre estructuralismo y fenomenología; más allá de su oposición aparente, uno y otro se presuponen mutuamente y se remiten constantemente puesto que forman parte integral y articulan juntos un suelo arqueológico común.

Volviendo al debate entre modernidad y posmodernidad, podemos ver ahora que, tal como se encuentra formulado, se despliega dentro de este mismo suelo arqueológico; sólo cobra sentido en el marco del juego de oposiciones entre estructura y sujeto (que se desdoblará, a su vez, en una mirada de oposiciones paralelas, como identidad y cambio, ciencia y arte, etc.) que tensiona la episteme nacida de la dislocación de las concepciones evolucionistas de la historia (y que llamamos la “época de la Forma”). Sin embargo, el adherirle connotaciones ético-políticas lleva a deshistorizar esta disputa, convirtiéndola en sólo el capítulo más reciente en el viejo antagonismo entre el *logos* (que, según Ermath, reduce la realidad a meras relaciones cuantitativas) y su *Otro* (que busca rescatar los valores cualitativos que supuestamente definen la vida concreta). Y ello resulta inevitablemente en toda clase de anacronismos e inconsistencias conceptuales. La definición de Ermath es ilustrativa al respecto:

El giro hacia las soluciones posmodernas involucraría un apartamiento de los valores cuantitativos que la modernidad enfatiza: las cantidades y las distancias de los sistemas perspectivistas del Renacimiento, de la ciencia empírica, y gran parte de la historia. Las prácticas apropiadas a la condición discursiva [posmoderna] enfatiza los valores cualitativos.⁴¹

⁴¹ Ermath, “Agency in the Discursive Condition”, cit., p. 53.

Como vemos, lo que para Ermath señala el nacimiento de la posmodernidad (la emergencia de la “diferencia cualitativa”), era precisamente, para Lukács, la marca distintiva de la modernidad.⁴² Más allá de esta inversión categorial, la coincidencia casi puntual con lo afirmado casi un siglo antes por el joven Lukács es significativa. En definitiva, tal idea de una oposición entre forma y vida, historia y ciencia, etc., no es ni “moderna” ni “posmoderna”, sino característica de un determinado régimen de saber sobre el que aún pivotean tanto el pensamiento de Lukács como el de Ermath, y atraviesa de cabo a rabo a la “época de las Formas”.⁴³

Foucault y el “regreso del lenguaje”

Lo dicho nos devuelve a Foucault y su anuncio de la “muerte del Sujeto”. Según afirma en *La arqueología del saber*, lo que busca una arqueología es “definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro”.⁴⁴ Esta tarea de discernimiento es la que separa, como vimos, su perspectiva de la de Heidegger, la cual confundiría dos tipos de discurso completamente distintos entre sí, el clásico y el moderno.⁴⁵ La oposición entre estos dos modos de saber –los cuales se despliegan, el primero en los siglos XVII y XVIII, y, el segundo a lo largo del siglo XIX– provee el tema para *Las palabras y las cosas*. Sin embargo, cuando llega el momento de analizar el pensamiento posterior, su perspectiva se vuelve confusa. Cabría hacer aquí con Foucault lo mismo que él hiciera respecto de Heidegger. Como veremos, también él confundiría dos epistemes incompatibles entre sí. Y ello se traducirá asimismo en inconsistencias argumentales.

⁴² Lo que distingue a los modernos de los antiguos es, dice, que para estos últimos, a diferencia de para los modernos, “en la relación estructural última que condiciona todas las vivencias y todas las daciones de forma no están dadas unas diferencias cualitativas y, por lo tanto, ineliminables y sólo superables por vía del salto” (Lukács, “Teoría de la novela”, en *El alma y las formas*, cit., p. 300).

⁴³ Consciente de los problemas de periodización que su definición trae aparejada, Ermath proyectaría los inicios de la posmodernidad a comienzos del siglo XX. Según afirma, la modernidad culmina “en algún momento en torno al año 1905”. “La revisión del concepto moderno de la temporalidad [producida con] la Teoría general de la relatividad de Einstein” serviría de punto de referencia para datar su defunción, Ermath, *Sequel to History. Postmodernism and the Crisis of Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 16. Como vimos, dicha afirmación tiene una base de sustento real, retoma lo que venimos señalando respecto de la mutación epistémica que por entonces se produjo. Sin embargo, al encerrarla en los marcos de la alegada oposición eterna entre racionalismo e irracionalismo, entre modernidad y posmodernidad, complica más la cuestión que lo que la aclara. Diversos autores remontarían así cada vez más en el pasado los orígenes de la posmodernidad. Autores como Arthur Kroker y David Cook terminarían afirmando que “la escena posmoderna, de hecho, comienza en el siglo IV con la subversión agustineana de la encarnadura del poder”, Kroker y Cook, *The Postmodern Scene, Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, Nueva York, St. Martin Press, 1986, p. 8. Sobre las ambigüedades en la definición del concepto de posmodernidad, véase Palti, “Tiempo, modernidad e irreversibilidad temporal”, en *Aporías. Tiempo, Modernidad, Sujeto, Historia, Nación, Ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

⁴⁴ Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1985, p. 234.

⁴⁵ “El cogito moderno es tan diferente del de Descartes como nuestra reflexión trascendental está alejada del análisis kantiano. Para Descartes se trataba de sacar a luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el cogito moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no-pensado”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 315.

Por un lado, Foucault muestra hasta qué punto fenomenología (y hermenéutica) y estructuralismo resultan indisolubles entre sí, comparten, como señalamos, un mismo suelo arqueológico de saber. Sin embargo, identifica éste con la episteme moderna, ignorando la mutación epistémica ocurrida a fines de siglo XIX. Aquéllos serían meramente la culminación de tendencias opuestas (pero asociadas) engendradas en el siglo XIX.⁴⁶ La “muerte del Hombre”, esto es, la superación de la episteme moderna y el consiguiente “regreso del lenguaje” para Foucault se sitúa, pues, en el futuro. Sin embargo, sus primeros anuncios pueden ya encontrarse, dice, en Nietzsche, Mallarmé y Saussure.

Como señala Frank, la de Foucault es, ciertamente, una categorización intelectual caprichosa,⁴⁷ aunque no porque ponga juntos el estructuralismo y la fenomenología, como señala, sino porque hace de ambos proyecciones de otra oposición anterior alojada en el seno del pensamiento romántico decimonónico. Encontramos aquí una primera obvia inconsistencia argumental: considerar el estructuralismo como plenamente inscripto dentro de la episteme moderna pero, al mismo tiempo, situar a Saussure ya más allá de ésta. En definitiva, el obliterar el sustrato de positivities que permitieron lo que llama el “regreso del lenguaje”, que hizo posible que surgieran Nietzsche, Mallarmé y Saussure (como vimos, éste no era en absoluto extraño al pensamiento de su tiempo; por el contrario, su concepto lingüístico era perfectamente representativo de la emergencia de lo que llamamos la “época de la Forma”), lo conduce a recaer en el viejo tópico de los “precursores” contra el que, justamente, toda su arqueología se rebela.

Más problemático –y sugestivo– es que identifique su anunciada “muerte del Hombre” con una vuelta a la episteme clásica. Saussure, asegura, simplemente “redescubrió la condición clásica para pensar la naturaleza binaria del signo”.⁴⁸ Como señala Frank, en dicho caso cabría afirmar “o bien que el estructuralismo (la “lingüística moderna”) es, en realidad, una formación discursiva premoderna, o, inversamente, que el discurso de la Ilustración es ya estructural”.⁴⁹ Según admite el propio Foucault en su texto dedicado a la gramática de Port Royal al observar sus afinidades con la lingüística estructural, “no es fácil dar un significado preciso a estas coincidencias”.⁵⁰ Frank hace aquí un señalamiento que, si bien no puede probarse,

⁴⁶ “La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación en el objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por un acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario o hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente. Lo que explica muy bien el doble camino del siglo XIX hacia el formalismo del pensamiento y hacia el descubrimiento del inconsciente –hacia Russell y hacia Freud–. Y lo que explica también las tentaciones de doblar hacia la otra de las dos direcciones y por entrecruzarlas: tentativa de poner en el día, por ejemplo, las formas puras que se imponen, antes de todo contenido, a nuestro inconsciente; o a un esfuerzo por hacer llegar hasta nuestro discurso el suelo de la experiencia, el sentido del ser, el horizonte vivido de todos nuestros conocimientos. El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí, con su disposición propia, el espacio general que define su *lugar común*”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 293.

⁴⁷ Manfred Frank, *What is Neostructuralism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 142.

⁴⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 73.

⁴⁹ Frank, *What is Neostructuralism?*, cit., p. 120.

⁵⁰ Foucault, “Préface”, Arnauld y Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, París, Republications Paulet, 1969, p. IV, citado por Frank, *What is Neostructuralism?*, cit., p. 120. En *Las palabras y las cosas* plantea ya el dilema al que el supuesto “regreso del lenguaje” lo enfrenta: “Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX, se referían a la vida o al trabajo. Pero el *status* de esta investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está del todo claro. ¿Acaso es necesario presentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento –este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber qué es hablar y ni siquiera que ha-

resulta perfectamente plausible. En su interpretación, tras estas contradicciones de Foucault se descubren preocupaciones de índole ético-político. En última instancia, el reducir al Hombre y el saber del mismo a un mero “episodio” situado entre dos “épocas del lenguaje” (una ya pasada y otra por venir) le permite acotar su crítica de la razón occidental, que se reserva así estrictamente a esa episteme particular que define como “moderna” (no es insignificante al respecto el hecho de que en su polémica con Habermas retome el postulado de éste del “proyecto inacabado de la Ilustración”, distinguiendo Ilustración de humanismo).⁵¹

Foucault terminaría, en fin, oscilando entre dos interpretaciones opuestas de lo que llama el “regreso del lenguaje”. El punto, de todos modos, es que si la primera de ellas (la inclusión del estructuralismo dentro de la episteme moderna) lo lleva a incurrir en inconsistencias argumentales, la idea de la “muerte del Hombre” como un regreso a la época de la representación le plantea un problema aun más serio a su perspectiva arqueológica: ciertamente uno podría aceptar que la episteme moderna se mantuvo hasta el presente, pero, ¿cómo explicar que el sistema de saberes hubiera dado un salto atrás de tres siglos para reencontrarse con un tipo de discurso cuyo suelo de positividad se ha perdido definitivamente? Afirmar esto sencillamente destruye todo su concepto. Tal como él muestra, el *lenguaje* del saber clásico era indisociable de la *historia natural*; no pueden ambos desprenderse sin volver a todas las mistificaciones propias de la “historia de ideas”. Se revelan aquí más claramente las consecuencias de su falta de tematización de la ruptura producida a fines del siglo XIX. Las epistemes perderían así su carácter de formaciones discursivas históricas singulares. De hecho, el *lenguaje* de la época de las Formas supuso la completa dislocación del sistema de la representación, lo que nos devuelve a Heidegger: en el nuevo régimen de saber surgido de la quiebra de las visiones evolucionistas del siglo XIX no es ya el hombre el que representa al mundo, sino, como señalaba Heidegger respecto de los griegos, éste el que se revela a sí mismo en el lenguaje (aunque, ciertamente, ese *mundo* ya no es el Cosmos eterno y perfectamente ordenado de los antiguos, sino el de objetividades ideales contingentemente articuladas).

Tras estas contradicciones asoman, por debajo de las motivaciones ético-políticas, cuestiones de índole estrictamente epistemológica. En definitiva, la perspectiva de Foucault se inscribe aún dentro de las coordenadas de un régimen de saber articulado por la oposición entre sistemas autorregulados (estructuras) y sujeto trascendente (acción intencional). Las epistemes de que habla son, básicamente, *mundos* en sentido husserliano (aunque ya despojados

bla- va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no es esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más, ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII? [...] Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco qué término convendría elegir a estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas”. Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 298-299.

⁵¹ “Al menos desde el siglo XVII lo que se llama humanismo se ha visto obligado a inclinarse hacia ciertas concepciones del hombre tomadas prestadas de la religión, la ciencia o la política. El humanismo sirve para colorear o justificar las concepciones del hombre a las que, después de todo, debe apelar. Ahora, en este respecto, pienso que a esta temática, que es tan recurrente y que depende siempre del humanismo, se le puede oponer el principio de la crítica y creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía; esto es, el principio que está en el centro de la conciencia histórica que la Ilustración tiene de sí misma. Desde esta perspectiva, estoy inclinado a ver la Ilustración y el humanismo en un estado de tensión mutua, antes que de identidad”. Foucault, “What is Enlightenment?”, en Paul Rabinow y William Sullivan (comps.), *Interpretive Social Science. A Second Look*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 169.

de un Ser colocado por debajo de los mismos). Los “suelos de positividades” indican, en fin, ese sustrato precategorial de sentidos inmediatamente dados a una forma de conciencia dada. De allí que Foucault mismo no pudiera todavía objetivar dicho orden epistémico, tematizarlo, como sí pudo hacer con lo que llama la “episteme moderna”. Y de allí también las inconsistencias observadas en su propia obra, esto es, que afirme la radical contingencia en la historia de los saberes sin poder, sin embargo, dar cuenta de su origen. Las diversas epistemes son formaciones históricas particulares, pero ellas mismas no son verdaderamente históricas; en tanto que *formas*, son perfectamente autocontenidas y autorreguladas; la temporalidad (el cambio) es, en definitiva, algo que “les viene desde afuera”.

La acción intencional, que viene así a ocupar el lugar de las intemperies del saber clásico. Sin embargo, se observa allí más claramente el tipo de inversión ocurrida respecto de la época de la representación (y que hace del *ego* algo tan distinto del *cogito* cartesiano, dado que refieren ya a instancias diversas de realidad, se instalan en terrenos fenomenológicos distintos). Mientras que en ésta el orden, la estabilidad del mundo era lo dado, aquello al mismo tiempo siempre presupuesto pero nunca tematizado, en la época de la Forma lo será el cambio. La ocurrencia de rupturas históricas y quiebres conceptuales es asumida ahora como algo inmediatamente evidente, y, sin embargo, completamente inexplicable. La apelación a la acción intencional (aquella que introduce ese “más o menos” de que hablaba Koselleck, que separa una situación consecuente de sus datos previos) no explica aún cómo los sujetos pueden proyectarse fines que no hayan experimentado antes como valores, es decir, que no constituyan ya parte de su universo axiológico dado (su “espacio de experiencia” presente). Es allí, en fin, que la época de la Forma encuentra su línea de fisura por la que habrá finalmente de estallar, lo que nos conduce a un punto fundamental para comprender la perspectiva de Foucault.

Si ella, como dijimos, forma aún parte integral de la episteme tensionada por la oposición entre estructura y sujeto, se ubica ya, sin embargo, en su límite, resulta a la vez sintomática de un nuevo vuelco en el régimen de los saberes que comenzaría a producirse inmediatamente tras la publicación de *Las palabras y las cosas*. Lo que toma por la “muerte del Sujeto”, ocurrida, en realidad, ya un siglo atrás, es la desintegración de la “época de la Forma” que estaba entonces iniciándose. Como bien señala Frank, Foucault marca el vértice a partir del cual se despliega lo que llama el “neoestructuralismo”. Su emergencia se asocia con una recomposición epistémica más global, que comprende al conjunto del orden del conocimiento occidental, incluidas tanto las ciencias sociales como naturales,⁵² y que permitiría, precisamente, abordar

⁵² En efecto, en los últimos veinte años, una serie de desarrollos en las ciencias convergen en colocar en su centro la noción de *acontecimiento*, lo que, en última instancia, quiebra la idea de una oposición esencial entre cambio y racionalidad (y, junto con ella, de toda la serie de antinomias asociadas). Un ejemplo de ello es la teoría de los sistemas disipativos analizados por Ilya Prigogine. La noción de *acontecimiento*, que forma parte integral de la misma, sirve para explicar el comportamiento de sistemas alejados de su estado de equilibrio (véanse Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 1990, y *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1990). La noción termodinámica de *acontecimiento* se relaciona, a su vez, con la de *metaevolución* en biología, esto es, la evolución de los procesos evolutivos mismos (véanse Maturana, *Biology of Cognition*, Urbana, University of Illinois Press, 1970; Maturana y Varela, *Autopoietic Systems*, Urbana, University of Illinois Press, 1975, y Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe*, Oxford, Pergamon Press, 1989). El punto es que el solo hecho de que la ciencia comience a tematizar procesos de desarrollo no lineales tornaría ya obsoleta la oposición entre racionalidad y cambio (lo “cuantitativo” y lo “cualitativo” de que hablaba Ermath) en que se funda todo el debate presente entre modernidad y posmodernidad (al menos como ha sido hasta ahora formulado), que, como vimos, retoma aquel rasgo característico de la “época de la Forma”.

aquello que resultaba imposible tematizar en los marcos de la anterior episteme. Para ello habrá, sin embargo, que traspasar el reino de las Formas, hendir el espacio de las objetividades virtuales, no para recobrar su Sentido originario (el acto de su institución primitiva), sino para acceder a aquella instancia, anterior al Sentido, en que sentido y sinsentido se funden.

Para el llamado neoestructuralismo, la radical historicidad de los sistemas sociales es concebible sólo si pensamos que éstos nunca son completamente autocontenidos y autorregulados, sino que en su centro se encuentra un vacío, lo que determina su permanente disyunción respecto de sí mismos, su apertura hacia un exterior que no es solamente exterior, sino que los habita y los funda. Como afirma Derrida:

Si la totalidad ya no tiene un sentido, no es porque la infinitud de un campo no puede ser cubierta por ninguna mirada finita o discurso finito, sino por la propia naturaleza del campo –esto es, el lenguaje y un lenguaje finito– que excluye la totalización. El campo es, en efecto, un campo de *juego*, es decir, un campo de infinitas sustituciones sólo porque es finito, esto es, porque en vez de ser inagotable, como en la hipótesis clásica, en vez de ser demasiado vasto, hay algo ausente en él: un centro que sostiene y funda el juego de sustituciones. Uno podría decir –usando una expresión cuyo significado escandaloso ha sido siempre obliterado en francés– que el movimiento del juego, permitido por la carencia o ausencia de un centro u origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización porque el signo que reemplaza el centro, que lo suplementa, tomando el lugar del centro ausente, ese signo se adiciona, ocurre como un excedente, un *suplemento*.⁵³

Desde esta perspectiva, ya no cabría concebir el *ego*, en tanto que agente del cambio, como algo previo a las estructuras (el puro acto institutivo), pero tampoco como un mero efecto de estructura, como postulaba el estructuralismo, sino, más bien, como *un efecto de des-estructura*. En definitiva, el neoestructuralismo confronta a la fenomenología y el estructuralismo con su premisa negada, trastocando la relación implícita en ellos entre sentido (Sujeto) y saber (Representación).⁵⁴ Como muestra éste, la recuperación de la instancia articuladora de una Forma dada que buscaba Husserl, lejos de revitalizar un horizonte, reactivar su Sentido primitivo, sería, por el contrario, destructiva del mismo, justamente porque lo confrontaría a su vacío originario, a la radical contingencia de sus fundamentos, que es lo que todo horizonte debe ocluir a fin de poder articularse como tal. En última instancia, el propio proyecto fenomenológico participaría de este juego de descubrimiento-encubrimiento (*Entbergung-Verbergung*) de que hablaba Heidegger en la medida en que, al mismo tiempo que plantea el carácter instituido de los horizontes, los niega como tales al colocar un Ser por debajo de ellos. La episteme nacida de la disolución de la “época de la Forma” buscaría, por el contrario, abrir los órdenes de saber a su historicidad, ya no invocando una instancia fundadora primitiva, un *ego*, sino confrontando los mismos con su vacío inherente, con aquello que los funda, y que, por ello mismo, éste no puede objetivar sin destruirse (su condición de posibilidad-imposibilidad).

Esa fisura constitutiva de todo orden instituido es lo que Derrida bautizó con el nombre de *khōra*: aquel lugar vacío, anterior a la formación del mundo, en que, según Platón, el de-

⁵³ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 289.

⁵⁴ Véase al respecto Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1985.

miurgo vino a inscribir el mismo.⁵⁵ Y ello traslada otra vez la reflexión a un nuevo terreno de virtualidades objetivas, que no es ya el de los objetos ideales husserlianos, el ámbito trascendental de constitución primaria de sentidos, sino el de sus presupuestos. En fin, así como el *ego* husserliano representaba una instancia anterior a la escisión entre sujeto y objeto, la *kh_ra* indicaría, a su vez, ese terreno fenomenológico anterior al *ego* husserliano,⁵⁶ el de las condiciones de posibilidad-imposibilidad de la conciencia y de la acción intencional. Éste nos conduce así a traspasar no sólo la *historia del sentido* sino también el *sentido de la historia* (*Geschichtlichkeit*) haciendo surgir la pregunta, interdicta en la fenomenología, por la historicidad de su misma historicidad (i.e., la contingencia de los modos de producción de su propio concepto).

Estamos en presencia aquí, pues, de un nuevo paradigma de la temporalidad (dicho en términos de Heidegger, una “temporalización del tiempo” –*die Zeitigung des Zeit*–), lo que conllevará una nueva reformulación de la pregunta por la subjetividad en la historia. Es en este sentido que Foucault se sitúa respecto de la “época de la Forma” en la misma posición que Kant respecto de la “época de la Representación”, es decir, en aquel vértice en que aquella forma de discursividad dada se disloca, sin alcanzar aún a articularse una nueva. Su arqueología abre inevitablemente la interrogación por aquello presupuesto pero negado en ella; hace surgir la pregunta por un tipo de historicidad *inherente a las Formas*. Más que un *Urgrund*, la *khōra* señalaría un punto de quiebre, serviría de índice a aquella instancia en que un orden dado se disloca. La temporalidad ya no será, pues, algo que a las Formas les viene desde afuera, sino que se aloja en su interior, en su misma simultánea necesidad-imposibilidad de instituirse como un orden objetivo (completamente autocontenido y autorregulado). Llegamos aquí finalmente a la distinción establecida al comienzo entre *agency* y *sujeto*. El postulado de una instancia fundadora de sentidos, un sujeto trascendental, un *ego* (que ya no es propiamente un sujeto, sino un no-sujeto) es, en realidad, como señalamos, sólo un modo posible de abordar la cuestión de la *agency* en la historia, un modo particular de aproximarse a (y lidiar con) esa brecha que separa una situación consecuente de su estado antecedente. De este modo, sin embargo, más que abrir la indagación sobre la misma, la cierra, en la medida en que llena inmediatamente ésta poniendo por debajo de la misma un Ser del cual las formas y los saberes emanan. El gesto radical de lo que Frank llama “neoestructuralismo”, y, especialmente, de Derrida (y que la disputa posmodernista, que incluye a muchos de sus seguidores, terminaría reduciendo a una protesta banal contra el *logos* occidental) consistiría justamente en desprender la cuestión de la *agency* de la interrogación sobre el *sujeto* y así instalarse en el seno de esa brecha estructural, indagar esa fisura ontológica en la cual el *ego* (la acción intencional) puede emerger, en fin, abrir el horizonte a la reflexión sobre ese terreno fenomenológico anterior a la oposición entre estructura y sujeto, que es el de las condiciones de posibilidad-imposibilidad del sujeto no-tético.

⁵⁵ Véase Derrida, *Khōra*, Córdoba, Alción, 1995. La primera mención de este término aparece hacia el final de *La diseminación*. En *De la gramatología* aún se refería a este ámbito presignificativo en términos de “infraestructura”.

⁵⁶ Para Husserl era absurdo pretender ir más allá del suelo de autoevidencias representado por el *ego* trascendental. “Una vez que se ha llegado al *ego* se percatará uno de que se está en una esfera de evidencia y de que querer preguntar por detrás de ella es un sinsentido”, Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Altaya, 1999, p. 199.

Conclusión: El “retorno del sujeto” como problema estrictamente histórico-intelectual

Según vimos, la pregunta por la subjetividad (*agency*) en la historia sufrió una serie de reformulaciones sucesivas fundamentales a lo largo de los cuatro siglos en que supuestamente se despliega la llamada “modernidad”, las cuales tienden a perderse de vista al englobarse todas las distintas respuestas a la misma bajo la rúbrica común de *sujeto moderno*. La deshistorización de las categorías en cuestión, y la consecuente confusión conceptual, se relacionan íntimamente con un cierto deslizamiento –la mayoría de las veces, inadvertido– que arranca la discusión del terreno estrictamente descriptivo para transponerla a un plano normativo.⁵⁷ Las diversas concepciones de la subjetividad se asocian, respectivamente, con regímenes particulares de saber, y resultan ininteligibles fuera de los mismos. En definitiva, desde un punto de vista arqueológico de saber, el imperativo de una vuelta (o no) del sujeto no es verdaderamente una materia de opciones teóricas, ideológicas o existenciales, como lo es tanto para posmodernistas como para modernistas: representaría lisa y llanamente un anacronismo conceptual, supondría lo que podemos llamar, parafraseando a Quentin Skinner, una “mitología de la retrolepsis”, esto es, pretender arrancar del pasado y traer sin más al presente modos de conciencia y tipos de saber una vez que el suelo de positivities, el conjunto de presupuestos en que se fundaban, se habría ya quebrado definitivamente.⁵⁸

Y esto conlleva, a su vez, una consideración epistemológica adicional relativa a la dinámica de la historia intelectual. Si bien entre las diversas epistemes no habría verdaderamente progreso, sí es posible descubrir una direccionalidad (una *vección*, en las palabras de Bachelard): aun cuando un régimen de saber dado no se sigue del anterior de un modo lógico y necesario, lo presupone. En definitiva, un nuevo tipo de discurso vendría a tematizar aquello que en los marcos de la anterior episteme aparecía como la serie de sus presupuestos, el conjunto de sus premisas impensadas.⁵⁹ Lo cierto es que, atravesado cierto umbral, un mero regreso sería ya imposible. Esta premisa, aunque nunca fue formulada por Foucault mismo, entiendo que retoma lo esencial de su proyecto. En definitiva, lo que trataría una arqueología sería de recorrer un cierto principio de irreversibilidad temporal propio de la historia intelectual, introducir la idea de una historicidad inherente a la misma. Y esto nos devuelve otra vez a Heidegger.

⁵⁷ Como vimos, “modernos” y “posmodernos” extraen por igual implicaciones políticas inmediatas de los planteos relativos al sujeto, aunque de signo opuesto: mientras que para los primeros el retorno del sujeto es la condición para la “emancipación” y el “cambio”, la premisa para la “democracia”, sea lo que fuere que esto signifique, para los segundos, por el contrario, lo es la destrucción del ideal totalitario de un sujeto, que, según afirman, no podría ser sino “dominador” e “imperialista”, sea lo que fuere que esto signifique.

⁵⁸ La “mitología de la retrolepsis” es la inversa de lo que Skinner llamó la “mitología de la prolepsis”, esto es, la proyección sobre el pasado de categorías que no corresponderían a dicho período dado, la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra en función de desarrollos posteriores, lo que presupone la presencia en ella de un cierto *telos* significativo que sólo en un futuro se revelaría plenamente. Véase Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en James Tully (comp.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 32-33.

⁵⁹ Husserl tematizó este movimiento de autorreflexividad, este ir hacia atrás de la crítica (*zurückverstanden*), cuando afirmaba que la filosofía trascendental “no tiene de antemano una lógica y una metodología acuñadas, y su método e incluso el auténtico sentido de sus realizaciones tan sólo puede alcanzarlos por medio de autorreflexiones siempre nuevas. Su destino (que más tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas, las cuales provienen de horizontes incuestionados, más aún, que han quedado al margen de toda atención, y que, en tanto que coactuantes, se presentan en primer lugar como incomprensibles”. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, cit., p. 192.

Si bien, tomada literalmente, su idea de la “modernidad” conduce necesariamente a una serie de anacronismos conceptuales, no sería, no obstante, arbitraria. La “época de la representación”, como vimos, supuso la desnaturalización del lenguaje, reveló el carácter construido de toda objetividad. Así, roto el vínculo natural que unía las palabras y las cosas, ya no sería posible refundirlas (lo que supondría una suerte de reencantamiento del mundo). Todo otro régimen de saber parte ya de esta premisa. En este sentido, formamos parte aún de la “época de la Representación”, somos sus herederos; aunque lo mismo cabría decir de todas las otras epistemes que le sucedieron. Así como la época de la Representación vino a revelar el carácter construido del objeto de conocimiento, la época de la Forma revelará, a su vez, el carácter construido de los propios mecanismos constructivos de los objetos, va a tematizar las objetividades de segundo orden que en la Ilustración se colocaban, como un supuesto impensado e impensable, bajo la rúbrica del *sujeto*. Se produce así una suerte de *segundo distanciamiento*, como si a una primera reja se le superpusiera una segunda, según señala Foucault, que, llegado el momento (es decir, con Foucault mismo), nos confrontará con “el ser bruto del orden”, esa “región media” donde “lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas”.⁶⁰ Y tampoco aquí habría ya vuelta atrás posible. La idea del mismo como una entidad transhistórica ha perdido ya definitivamente su suelo positivo (lo que se expresará en aporías insolubles).

La idea de un “retorno del sujeto”, tal como se encuentra planteada, representa, en realidad, un paso atrás respecto de Foucault, lleva a confundir nuevamente (“desdiferenciar”) aquello que éste trató justamente de distinguir, lo que conduce inevitablemente a una serie de anacronismos. Frank sería un ejemplo de ello. Según afirma éste, las inconsistencias argumentativas observadas en Foucault derivan de su fracaso en descubrir la definición moderna “verdadera” de sujeto: la “teoría del cogito no reflexivo”.⁶¹ De este modo, sin embargo, al desprender las diversas concepciones de la subjetividad del suelo de positividades en función de las cuales en cada caso se articulan, termina agrupando bajo una misma categoría y mezclando tipos de discurso, en realidad, muy distintos –y aun opuestos– entre sí. Según afirma:

Para los filósofos románticos y Schelling, la autoconciencia se presenta a sí misma desde el comienzo como una relación que nace sólo a condición de una identidad fundante que escapa al juego de las relaciones como tal. Lo que Lacan llamará la *assujettisation du sujet* no es, por lo tanto, un pensamiento nuevo, sino la retoma de una idea específicamente moderna que se extiende en una línea continua desde Descartes y Spinoza, a través de Rousseau, Fichte, Schelling, Feuerbach, Kierkegaard y Schopenhauer, a Darwin, Nietzsche, Marx y Freud, todos los cuales, aunque con acentuaciones diferentes, permiten fundar la autoconciencia del sujeto en algo de lo que no es él mismo consciente y del que depende absolutamente.⁶²

Es difícil entender cómo puede cuestionarse la alineación de fenomenología y estructuralismo en una misma episteme, afirmando que se trata de una categorización intelectual caprichosa, para terminar oponiéndole otra, como la arriba citada, que identifica sin más conceptos de la subjetividad tan diversos como los de Descartes, Spinoza, Rousseau, Fichte, Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Schopenhauer, Darwin, Nietzsche, Marx, Freud y Lacan (cuyas divergen-

⁶⁰ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 6.

⁶¹ Frank, *What is Neostructuralism?*, cit., p. 198.

⁶² *Ibid.*, p. 193.

cias se reducirían a una cuestión de “acentuaciones diferentes”). Sin dudas, bien puede cuestionarse la estratigrafía propuesta por Foucault, como también la que aquí sumariamente se esbozó. Aun así, siempre necesitaríamos una. Si pretendemos un mínimo rigor conceptual, no podemos prescindir de alguna hipótesis que nos permita, llegado el caso, afirmar, como hace un arqueólogo, que un “artefacto” tal no corresponde a tal “nicho”, que su hallazgo allí debe atribuirse a alguna contaminación, ya sea intencional o accidental, de los mantos. Por supuesto, dicha afirmación bien podría demostrarse errada, lo que nos obligaría a reformular nuestras teorías. Lo que no sería legítimo es carecer completamente de hipótesis al respecto, de una cierta perspectiva arqueológica que nos permita discernir estratos de saber. Pero para ello es necesario antes despejar la idea de la existencia de categorías eternas, que atraviesan de cabo a rabo la historia intelectual, o vínculos no contingentes entre conceptos.

El situar la cuestión del sujeto en un plano estrictamente histórico-epistemológico, desprendiéndolo de las connotaciones éticas que le han sido adosadas, permitiría, así, tomar distancia de los presentes debates. De la afirmación de Foucault de “la muerte del Hombre” cabría decir lo mismo que Heidegger dijera respecto de la expresión nietzscheana “Dios ha muerto”: “mientras nos limitemos a concebir la misma como fórmula de la incredulidad, nos movemos en un terreno de opinión teológico-apologético”.⁶³ Ciertamente, para Foucault, no es que el sujeto existió y luego murió (o habría de morir) –y, junto con él, la historia, la política y la ética–. Aunque tampoco se trataría meramente de “refutar” su existencia. En definitiva, más que afirmar o negar la existencia de un “sujeto”, hay que indagar las condiciones de emergencia de aquellos modos específicos de conciencia histórica, o, dicho en sus términos, aquel tipo particular de discurso que permitió eventualmente imaginar al Hombre-como-Sujeto, y cómo, en determinado momento, dicho discurso entró en crisis (y, por lo tanto, privado ya del sustrato de evidencias en que se sostenía, resultaría ya irrecobable). Así interpretada, la empresa de Foucault, al menos en *Las palabras y las cosas*, cobra sentido como un intento de rescatar justamente aquello que en los debates posteriores habría de diluirse completamente, esto es, de dotar a los estudios histórico-intelectuales de un mayor rigor conceptual, situando las categorías en cada caso en disputa dentro de aquel nicho epistemológico en el que las mismas adquieren significado en tanto que “artefactos culturales”. Y, de este modo, develar su apariencia de naturalidad, en suma, interrogar e historizar la propia idea de la existencia de un vínculo no-contingente entre sujeto, política e historia sobre el que pivotea todo el debate presente en torno del “regreso del sujeto”. □

⁶³ Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Sendas perdidas*, p. 182.