

MICHEL FOUCAULT: LA ARQUEOLOGÍA DE LO IMPENSADO

José Blanco Regueira*

NOTA EDITORIAL

El presente artículo de José Blanco Regueira fue publicado originalmente en *Altiplano. Revista de la Dirección de Patrimonio Cultural*. Gobierno del Estado de México, Año 11, núm. 5–6, 1985.

Dado que la revista *Altiplano* ha desaparecido y el texto cuenta ya con más de cuarenta años de antigüedad, resultando casi inaccesible para los lectores actuales, consideramos pertinente su reedición digital.

Para esta nueva publicación, el texto se ha cotejado con la segunda edición revisada y corregida de 2010 de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Madrid: Siglo XXI), con el fin de actualizar referencias y citas. Se han respetado íntegramente las ideas y el estilo del autor, corrigiéndose únicamente erratas mecanográficas y tipográficas menores (acentuación y puntuación).

Las citas textuales se reproducen fielmente según el original de 1985; cuando existen diferencias de paginación o variantes menores en la edición de 2010, se señalan en notas críticas al pie, aclarando que no afectan el contenido sustantivo del texto.

En esta reedición se añadieron resumen/*abstract* y palabras clave/*keywords* para cumplir con los estándares editoriales contemporáneos de indexación. Asimismo, se adoptó el modo de citación Chicago, a fin de señalar con claridad las variantes en las citas de Foucault.

RESUMEN

El artículo de José Blanco Regueira, publicado en la desaparecida revista *Altiplano* (1985), examina el apartado “El *cogito* y lo impensado” de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault. El ensayo estudia la transformación del *cogito* cartesiano en la modernidad, donde la evidencia reflexiva se convierte en una interrogación constante sobre la relación entre el pensamiento y lo impensado, advirtiendo que “el tránsito del *yo pienso* al *yo soy* se ve bloqueado por una pesada sombra”. Blanco Regueira subraya la fractura

* José Blanco Regueira (1947–2004). Doctor en Filosofía por la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne), con la tesis *La Version du Commencement* dirigida por Jean T. Desanti. Desde 1975 hasta su fallecimiento fue profesor de tiempo completo en la Academia de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX). Publicó numerosos artículos en revistas especializadas y los libros *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental* (1981), *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)* (1983), *Antología de ética* (1984), *Diferir y comenzar* (1987), *La odisea del liberto* (1997), *El estoicismo* (traducción, 1998), *La camisa de mister Garland* (novela, 1999) y *Estulticia y terror* (2002).

señalada por Foucault: el *cogito* deja de ser garantía de transparencia y revela una tensión constitutiva con aquello que lo excede. Desde esta perspectiva, la figura del hombre aparece como una invención tardía, inseparable de lo impensado y destinada a desaparecer. No obstante, el autor cuestiona la arqueología foucaultiana, señalando que, pese a su crítica al humanismo, reproduce en parte la ambición reflexiva de la metafísica al pretender dar razón de la razón misma.

Palabras clave

Michel Foucault, cogito cartesiano, arqueología, pensamiento, impensado

ABSTRACT

José Blanco Regueira's article, published in the now-defunct journal *Altiplano* (1985), analyzes the section "The 'Cogito' and the Unthought" in Michel Foucault's *The Order of Things*. The essay studies the transformation of the Cartesian cogito in modernity, where reflexive evidence becomes a constant interrogation of the relation between thought and the unthought, warning that "the passage from *I think* to *I am* is blocked by a heavy shadow." Blanco Regueira emphasizes the fracture identified by Foucault: the cogito ceases to be a guarantee of transparency and reveals a constitutive tension with that which exceeds thought. From this perspective, the figure of man appears as a late invention, inseparable from the unthought and destined to disappear. Nonetheless, the author questions Foucault's archaeology, noting that, despite its critique of humanism, it partly reproduces the reflexive ambition of metaphysics in its attempt to give an account of reason itself.

Keywords

Michel Foucault, Cartesian cogito, Archaeology, Thought, Unthought

Recibido: 30 de marzo de 2026

Aceptado: Debido a la trayectoria del autor este artículo no ha precisado de dictaminación.

Para hablar sobre Foucault, veo dos caminos posibles: uno sería dirigirse al conjunto de su obra y tratar de apreciar a vuelo de pájaro su alcance, su volumen y las numerosas promesas que desde ahora —fresca aún la muerte del filósofo— germinan ya en su eco, como el testimonio incipiente de una fecundidad todavía invaluable. El otro camino es el de un rastreo local mucho más sordo. Consiste en hacer a un lado la inmensidad abrumadora de esta obra para husmear mejor en unas pocas páginas y ver qué otro discurso somos capaces de adherir a ellas.

Por muchas razones, prefiero tomar este segundo camino, aunque no sin prevención. Y como el mismo Foucault ha dirigido tantas veces una mirada llena de suspicacia al espacio incierto que separa al comentario del texto comentado, procuraré pegar sin escrúpulo alguno este texto al suyo, sin temor a las disonancias que podrían resultar de este procedimiento.

Tomaré pues un fragmento de *Las palabras y las cosas*, fragmento que bajo el título “El *cogito* y lo impensado” ocupa de la página 313 a la 319 de la traducción española.¹ Dicho fragmento, aunado a ciertas páginas de la *Historia de la locura*, le ha valido a su autor no pocas críticas, algunas de ellas muy sagaces y brillantes, como por ejemplo la que Derrida le hace en *La escritura y la diferencia*; pero para el efecto que aquí perseguimos, bien podemos dejarlas a un lado.

La importancia palpable de esas seis páginas consiste en que en ellas, el autor, después de ofrecernos una somera apreciación del sentido del *cogito* cartesiano, examina el destino del *cogito* en el pensamiento moderno y contemporáneo a la luz de una idea central: ese pensamiento se dejaría entender en su totalidad a partir de la relación del *cogito* con lo impensado, y esta relación a su vez, vendría dada por el surgimiento en el campo del saber de una figura nueva: la figura del hombre. Sabido es qué tratamiento singular da Foucault al problema del hombre. El hombre, considerado no empíricamente como ente humano, sino en cuanto “duplicado empírico-trascendental”, en cuanto figura del saber que hace posible el saber mismo, es —nos dice Foucault— una invención tardía. Igual que no siempre ha existido, es presumible que no siempre existirá. Más aún: en nuestra cultura vemos ya proliferar por doquier los signos de su muerte, y esta muerte del hombre se anuncia para el saber como una inminente liberación.

Evoco toscamente estas ideas no con la intención de detenerme en ellas, sino porque de algún modo determinan la perspectiva de acercamiento al problema del *cogito*. Pero situémonos, como Foucault lo hace, en la formulación inicial del *cogito*, la formulación cartesiana. Es sabido que para Descartes el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) es la evidencia primera que garantiza la estabilidad del saber. El pensamiento se aprende a sí mismo en el acto mismo de pensar. El pensamiento pensante es a su vez pensado. Este movimiento reflexivo, por el que el pensar se vuelve transparente a sí mismo, es la esencia de la conciencia de sí. Por más que lo que pienso me lleve a la zozobra de lo desconocido y me pierda en las arenas movedizas de la duda, siempre puedo plegar la acción de pensar sobre sí misma, en una perfecta adherencia que nada podrá nunca perturbar. El núcleo inviolable del saber, la trinchera perfecta, tiene así la forma de esta clausura reflexiva. Poco importa que —como en el sueño o la locura— los monstruos del delirio asalten mi conciencia. Si pueden hacerlo es porque la conciencia es un espejo, y un espejo infrangible. Su tranquilizadora resistencia le viene de esta posibilidad exclusiva de reflejarse en sí misma.

Antes de seguir adelante quiero apuntar que esta imagen de la evidencia perfecta como un verse a sí mismo no es propiamente cartesiana ni moderna. Platón, por ejemplo, en el *Alcibiades* ¿no nos había ya presentado el paradigma del saber perfecto bajo la metáfora de un ojo que se mira a sí mismo? Lo propiamente moderno consiste en interpretarse la acción de ese ojo como la intuición simple de la conciencia por sí misma, y ésta última como el sujeto de la representación.

Pero atengámonos a Descartes y Foucault. Foucault empieza por poner de relieve el gesto de *conjuro* implícito en el *cogito* cartesiano. “Para Descartes se trataba de sacar a la 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

¹ Michel Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, en *Las palabras y las cosas* (Madrid: Siglo XXI, trad. española utilizada en el original de 1985); 335-341 (en la segunda edición revisada y corregida de 2010).

para prevenirse de ellos”.² Conjurar un peligro: tal parece, en efecto, ser la preocupación mayor, no sólo de Descartes, sino de todo racionalismo. Para ello se requiere un punto de sujeción y una medida, una evidencia puntual a la que siempre podamos regresar en caso de apuro, y una norma capaz de impedir que el pensamiento se vea desbordado a partir de sí mismo y deambule a su capricho por parajes oscuros. Conjurar, sujetar, medir, edificar para ponernos al abrigo de la intemperie, transformar en lo posible al pensar pensante en un pensar pensado: toda la empresa cartesiana parece resumirse en eso. Pero ¿qué ocurre con el “*cogito moderno*”? Con esa expresión Foucault designa las versiones implícitas o explícitas del *cogito* que parecen dominar en el pensamiento a partir del siglo XIX: Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, Freud: en todos ellos Foucault cree apreciar la reaparición del tema del *yo pienso* bajo una disposición radicalmente nueva.

En el *cogito* moderno, se trata, 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; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar, y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. En esta forma el *cogito* no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede *ser* bajo las especies de lo no-pensante.³

Esta nueva disposición de las relaciones entre el pensar y el ser, y por tanto de la actitud del pensamiento para consigo mismo y para con su otro, implica un distanciamiento y una tirantez, allí mismo donde Descartes reconocía aún el punto privilegiado de una inmediatez perfecta. Sobreviene una fractura en el espejo, que es como el anuncio inquietante de un afuera oscuro. El tránsito del *yo pienso* al *yo soy* se ve bloqueado por una pesada sombra. Ya no se podrá entonces extender la claridad puntual del *cogito* a todo lo demás por el despliegue límpido de una cadena de razones. Algo ha venido a ensombrecer el entusiasmo de la evidencia inmediata. El acto soberano del *cogito* debe entonces poder actualizar de otro modo su soberanía o se verá obligado a renunciar a ella. En el mejor de los casos ésta pasa a ser una soberanía virtual, la simple seguridad de un poder posible del pensamiento sobre sí mismo y sobre lo que lo excede, lo que asegura nuevas empresas de extensión y de reducción.

Colocándose en el lugar de esa fractura, que según él inauguraría el pensamiento de la modernidad, Foucault se pregunta: “¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del *cogito*, pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría

² Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 315. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 337.

³ Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 315. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 337. Cabe señalar que entre “se trata” y “dejar valer” aparece “por el contrario”, ausente en el artículo de Blanco Regueira. Asimismo, en la edición de 2010 se lee: “pero que no le es a pesar de todo extraño”.

caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que “posee pensamiento” y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación, imborrable y fundamental con lo impensado?”.⁴

Reseñaré solamente, sin meditar este hecho para nada, que Foucault coloca en el sendero de estas preguntas toda la empresa de la fenomenología y su bifurcación posterior en un pensamiento que se sujeta a la descripción de lo vivido y otro (obviamente, aunque no se explicita en el texto, el de Heidegger) que desarrolla “una ontología de lo impensado”. Terminaré esta reseña entresacando, con la misma arbitrariedad con que vengo procediendo, un fragmento sobre el cual trataré de desplegar, a manera de apóposito, algo parecido a una meditación. Foucault escribe:

El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera al mismo tiempo, a la vez en sí en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuera el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso.⁵

Interrumpamos aquí la lectura, asumiendo el tijereteo desconsiderado que implica toda cita, y adosemos lo que sigue.

¿A partir de qué especie de determinación se deja leer lo que se presenta como la emergencia de una doble figura (el hombre y su Otro, como lo impensado)? ¿En qué sentido puede hablarse de una emergencia de lo impensado en la superficie del pensamiento? En otros términos: ¿qué clase de mirada se requiere para que se ofrezca el espectáculo que aquí Foucault nos describe? Por una parte, la emergencia del hombre como figura central en el campo del saber, y junto a ella la inquietante proximidad de una sombra que lo penetra a su vez, que lo lastra irremisiblemente y hace pender del vértice del *cogito* un peso antes ignorado, algo que imprime una nueva gravedad al pensamiento. ¿Con que ojos hay que mirar esto? Foucault lo indica en la primera línea de la cita: nos movemos a “nivel arqueológico”, sólo una mirada arqueológica es capaz de ver así. La arqueología del saber sorprende al hombre como figura del saber mismo y a partir de ahí descubre la contra-figura, el fondo desfigurado sobre y junto al cual la figura del Hombre puede erguirse. No se trata de la mirada antropológica que se hunde en el ser del hombre e intenta recorrer empíricamente su espesor. Tampoco se trata del análisis trascendental en su procedimiento clásico, que sólo pone pie en la experiencia para elevarse por grados hasta la recopilación íntegra de sus condiciones de posibilidad. La empresa de Foucault es una extraña variante del análisis trascendental: se trata de desentrañar, a partir de una referencia última a las unidades estructurales que constituyen la *episteme*, las condiciones de posibilidad de un tipo de interrogación determinado. Se trata de presentar la escena del saber a partir de lo que hace posible su disposición, se trata de poner al desnudo los engranajes ignorados sobre los que reposa una puesta en escena determinada del pensamiento. Porque

⁴ Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 316. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 338. En esta edición también se leen las variantes: “pero que no está dado”, “tiene pensamiento” y “único que lo posea, tenga una relación imborrable”.

⁵ Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 317. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 339. Las variantes de esta edición son: “El hombre no se pudo concebir”, “descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes” y “no nacido de él ni en él, sino a su lado”.

todo pensamiento necesita una escena y una puesta en escena. Todo pensamiento es de esencia teatral: necesita fabricarse el espacio sobre el que dirige sus luces, necesita exponerse en un juego de disfraces. Pero ni el espacio del drama, ni las máscaras se fabrican por alguna virtud plástica del pensar que sobrevolaría la historia como el espíritu hegeliano, animando a las figuras sucesivas desde dentro, por un esfuerzo inmanente. La imagen que Foucault nos presenta es muy otra, es más bien la de un pensamiento encajado en unos márgenes que a la vez lo constriñen y le dan vida, y que al tiempo que le ofrecen la posibilidad de ser, lo remiten a una finitud sin salida. El pensamiento se agita en lenguajes que no puede fundar, se debate bajo la terminación de una episteme que es saber sin sujeto y cuya oscura soberanía implica precisamente la ruina de la pretendida subjetividad soberana. Parece pues que en estos pasajes, al presentar el tirante diálogo del Hombre y su Otro, del *cogito* y lo impensado, Foucault nos dispensara al mismo tiempo algo como la génesis de su propia mirada y la justificación de la perspectiva arqueológica. Lo impensado que él piensa sería entonces la *episteme* misma; no ya lo impensado de la filosofía que se hace historia, sino la constitución subterránea de la escena filosófica, la cual escaparía por principio a toda filosofía. A la mirada arqueológica pertenecería entonces el poder hacer su propia arqueología y el situarse a sí mismo dentro del saber.

Sin embargo encuentro en esta pretensión algo digno de inspirar desconfianza. Primero, porque parece animada por una vanidad bastante similar a la de la reflexión cartesiana: aquí como allá se trata de que la mirada se vea, de que se recobre en sí misma, de que se haga capaz de explicarnos su propio sentido, de que funde una ciencia que no es sólo saber sino saber del saber, capaz de recoger en su mismo cuerpo, no sólo lo que se dice, sino lo que nos permite decir lo que se dice. La arqueología vendría así a enmendar muy parcialmente la inmensa pretensión de la metafísica de conquistar para la mirada un asiento imperial. Esta enmienda, en efecto, se practica de tal modo, que —a pesar del espléndido aparato crítico con que se envuelve— parece a la postre prolongar lo enmendado. Ya no se trata del *cogito* (expresión simple del intento del saber de recogerse en sí mismo), ni tampoco de pensar lo que el *cogito* dejaría impensado; se trata (por lo que se asemeja enormemente a un gesto reflexivo llevado a la segunda potencia) de explicar lo que hace posible la dualidad misma del *cogito* y de lo impensado, desplegando así un discurso que no sería ya el de la razón, sino el de lo que hace posible la razón. La arqueología quiere darnos razón de la razón misma. Pensará también por tanto, desde un plano superior, las razones de la sinrazón: nos dará una historia de la locura, una nueva lógica de la poesía y del delirio. Sé muy bien que esta lógica no se quiere tal, que esta razón prefiere hacerse local y proliferante, y que Foucault, más que acomodarse en la Figura del Logos, en lo que ya en Hegel era *Figura de figuras*, prefiere desintegrar con exquisito cuidado los discursos y evitar como la peste las tentaciones de totalización. La arqueología quisiera sorprender al *Logos* por la espalda y al filósofo en su ingenuidad mentirosa. Escarba tras el concepto, descubre redes ignotas y pasadizos inconfesables, enuncia —como el psicoanálisis— las leyes denegadas. Pero en toda esa actividad tan laboriosa y entusiasta toma cuerpo el proyecto de una nueva lucidez. Desfigurado en el espejo que todo el pensamiento decimonónico se esforzó en hacer añicos, el rostro del saber busca rehacerse, la ciencia de la ciencia busca reconstituirse. Y no veo por qué, aplicando a ella misma la suspicacia de que da pruebas para con lo que no es ella, deberíamos pensar que la arqueología del saber fuera efectivamente lo que dice ser. Si es cierto que en todos los sueños de la ciencia dormita una denegación nada científica ¿cómo escapará a ello la conciencia del saber crítico?

Hegel fue el último en tratar de dar al saber de Occidente una Figura única donde pudiera recoger, no sólo el pensamiento en su reflexión, sino también el espectro de lo impensado. Hegel fue el último en integrar esa noche de la que Foucault nos habla, a una especie de círculo solar, que es el Sistema. Lo que sobrevino después de Hegel fue sólo una *desfiguración*. Des-figurado estuvo desde entonces el saber en todas sus figuras: reducido a concentrarse en lo que Bachelard llamaba sus regiones, condenado a exaltar su parcialidad como la condición de su vigor, forzado a celebrarse en sus pedazos y a compensar sus miserias exaltándose no ya en la ciencia de la ciencia, sino en la pluralidad irreductible de las ciencias cerradas sobre sí mismas. La filosofía no pudo entonces encontrarse más que virtudes críticas y hacer brotar su poder de su impotencia. Sólo promoviendo el espíritu crítico como paradigma de la lucidez pudo el filósofo ocultar sus secretas nostalgias. Es verdad que ese destino paupérrimo se había anunciado ya desde Kant: la filosofía sólo había de poder sobrevivir en cuanto crítica, aún si se mantenía el sueño de la imposible ciencia. Pero Hegel no se conformó con aceptar esa suerte, y prefirió transferirla a su posteridad. Ahora bien, Foucault trata —aunque sea en la diseminación de los saberes y siempre *a posteriori*— de rearticular el pensamiento sobre lo que no puede pensar. Incapaz de articularse —como lo hacía en Hegel— como una totalidad que anticipa de una vez para siempre su porvenir, el pensamiento sólo puede complacerse en reconstruir su pasado. Es entonces cuando en el curso de su exploración arqueológica cree poder hacer hablar a sus raíces mudas y exhibir ante nosotros su carga de ilusiones. El Hombre, ilusión al fin, y lo impensado, su ilusión gemela: hélas ahí atrapadas por la espalda por la arqueología y por primera vez expuestas como tales.

Es de dudar, no obstante, que esta exhibición crítica sea capaz de descubrimos algo que roce, aunque sea de soslayo, nuestra existencia. La arqueología foucaultiana necesita, lo quiera o no, partir en busca de recursos trascendentales. Para ella la mayor debilidad de la fenomenología, por ejemplo, no consiste en la adopción de la perspectiva trascendental, sino en su excesiva vecindad con los saberes empíricos. Se trata de remontar las existencias a partir del examen de los lenguajes en los cuales tratan de balbucear su sentido. Se trata en el mejor de los casos de describir los mecanismos que hacen posible la constitución de un sentido enunciable para las existencias brutas. Así, no se tratará por ejemplo, de incursionar como se pueda con el discurso en las vivencias de un cuerpo, sino de explicar los cuadros de interpretación y modelado cultural de las mismas, de examinar en qué cadenas significantes y en qué órdenes de discurso queda atrapado un cuerpo. En *El nacimiento de la clínica*, por ejemplo, no se trata de pensar la vivencia del cuerpo enfermo, no se trata de decir lo que significa existir en estado de enfermedad; se trata más bien de practicar una arqueología de la mirada médica, de traer a la luz las condiciones de posibilidad de una interpretación del cuerpo y de la enfermedad. Del mismo modo, tratándose del hombre, queda excluida *a priori*, como una ingenuidad irrecorable, la tentativa de pensar lo que significa ser un hombre, existir como hombre. Más interesante parece en cambio preguntarse en un orden epistemológico (pues al fin la arqueología es una lógica de la *epistémè*) bajo qué condiciones es posible que surja, en el orden del saber, la figura del Hombre.

Ahora bien, a este respecto, quisiera poner en primer plano una distinción ingenua, pero necesaria a mi entender, la cual en Foucault está presente pero no parece sujeta a meditación. Una cosa, nos dice él, son los seres humanos, y otra el Hombre como figura del saber. Cuando se habla del nacimiento reciente y de la muerte tal vez próxima del hombre, se habla, evidentemente, de esta figura del saber y no

de los seres humanos. La distinción, en efecto, es evidente y no necesita ninguna explicación. Hay sin embargo una circunstancia insignificante que me gustaría señalar: y es que esta distinción, como cualquier otra, no la puede hacer el Hombre, sino sólo un ser humano. La misma figura del Hombre, como el monstruo epistemológico que es, no es más que una invención sin duda, pero al fin invención de seres humanos. Concluyo de ello —tal vez por sofisma, pero no sin convicción— que si todo discurso antropológico puede —como Foucault lo demuestra— ser desmontado por una arqueología, ésta, a su vez, podría muy bien tener que contentarse con sufrir el ultraje de una lectura “antropológica”. La relación, en efecto, parece reversible, entre el discurso antropológico de la modernidad y la epistemología crítica de Foucault.

No trataré de deshacer ese nudo, ni creo que merezca la pena. Sólo apunto de pasada que la crítica profunda hecha por Foucault al humanismo moderno se despliega en una dirección recuperable para ese mismo humanismo, y que en la polémica de Sartre con Foucault ninguno de los dos puede reducir desde su perspectiva el discurso del otro.

Pero dejemos eso a un lado. Finalmente la cuestión del Hombre-figura, de ese fantasma de reciente fecha, es la historia de la tentativa humanista del pensamiento moderno y ésta, a su vez, *es la historia de la desfiguración del saber*. La figura del hombre, en ese sentido, es el resultado de una desfiguración: surge cuando el saber deja de poder recogerse en su unidad inmanente, la cual fue expresada en su acabamiento mismo, no ya por Descartes, sino por Hegel. La reducción de lo impensado no es sólo la tarea de la filosofía moderna, sino la vocación más antigua del pensar. *Lo impensado como sollicitación, como llamada al pensar, tiene muy poco que ver con las fluctuaciones epistemológicas en las que se inscribe, como figura desfigurada, el Hombre mismo*. Lo impensado no es el correlato pasajero del humanismo triste y esforzado que se ha desplegado con tanta tenacidad en los dos últimos siglos de la historia de Occidente. Lo impensado se anuncia en el pensar mismo, no sólo a partir del momento en que éste se recoge en sí por reflexión, sino desde que el pensar piensa. Lo impensado no es tanto lo que nos falta por pensar como lo que nos *fuertza* a pensar. Y lo que nos fuerza a pensar es nuestro propio *estar*.

Nuestro estar es de tal suerte que por él *somos fuertzados* a pensar. De ningún modo hay que decir que “poseemos pensamiento”, como si el pensamiento fuera una pertenencia en lugar de una obligación. La estancia del hombre es de tal suerte que por ella el hombre se ve constreñido a dirigirse a un Otro. Ese Otro se hurta y se hurtará siempre al pensamiento *por el mismo movimiento por el que lo fuerza a pensar*. Así lo que no se deja pensar es la condición viviente del pensamiento y lo ha sido siempre. Y cada vez que el pensamiento saca de su propia tensión interior una imagen y la pone delante de sí, en esta misma imagen se trasluce esta otredad esencial. Si ella es el ver, el ver de aquel ojo que parpadeaba ya en Platón, a las afueras de la caverna, entonces le responde, del otro lado, lo invisible, el cual se piensa precisamente como visión pura. Y es así como nuestro ver quiere verse, nuestro saber saberse. Pero ni el ver se ve, ni el oído se oye, ni el saber se sabe. Lo propio de nuestro saber es ignorarse, lo propio de nuestro pensamiento es no saber pensarse.

Nada de esto me parece supeditado a la emergencia del *cogito* cartesiano, sino al contrario: creo que el surgimiento del *cogito*, con las aventuras subsiguientes que acarrea, está supeditado a una disposición del pensar que lo precede y lo excede. Dicha disposición se dice desde que el pensamiento se hace capaz de nombrar al Ser como la sede nunca clara de aquello que lo fuerza a pensar. Desde que el pensamiento

se sabe forzado a pensar en dirección a aquello que no puede pensar, le es obligado conformarse en el espacio abierto de la interrogación. Es en este espacio y sólo en él donde el *cogito* mismo y toda subjetividad posible viene a instalarse como en una cuna predispuesta desde el origen. ¿Cómo extrañarse si una vez que afinca en ella sus dominios y se constituye como reflexión, se abre ante él de nuevo un horizonte incierto? Sólo que la posición de ese horizonte preexiste siempre al pensar que la capta como horizonte.

Asumir esto significa pensar la finitud de la razón desde un ángulo muy diferente al arqueológico. Significa considerar *a priori* como vana toda tentativa de recuperar el saber en un saber, porque significa aceptar que *lo que fuerza al pensamiento a pensar no sólo es impensado, sino propiamente impensable*. Pues, en efecto, si el pensamiento pudiera pensar aquello mismo que lo obliga a pensar ¿qué cosa pensaría? ¿Contra qué vendría a estrellarse su impulso? ¿Dónde estaría el fondo que le permite articular en superficie su discurso? La ilusión cartesiana consiste precisamente en olvidar que para constituirse como pensamiento pensante, el pensar necesita mantenerse a distancia de lo que lo fuerza a ser. La posibilidad del pensar envuelve la necesidad, la constricción de hacerlo. Y ésta reposa sobre una *diferencia* irrecuperable para el pensamiento. No es sólo la identidad reflexiva del *cogito* la que puede recuperar esa diferencia fundadora; es también la identidad de un saber que —como el saber arqueológico— mantiene la pretensión de saberse a sí mismo, la cual es siempre un intento de reducción de la diferencia en que todo pensamiento humano se constituye.

El pensamiento no es humano porque piense al hombre ni porque el hombre lo piense. El pensamiento es humano porque brota sin evasión posible de una estancia, y porque esa estancia, que es en sí misma diferencia, constituye el suelo en el que viene a sentarse la afirmación del ser del hombre. No es éste un cobijo en el saber, un lugar epistemológico o una figura discursiva. Toda posible figuración de los saberes reposa sobre una diferencia antecedente que hace a la vez posible y forzoso el acto de pensar. Y ni la conciencia de sí en su pretensión fundadora, ni la conciencia crítica que desmiente esa pretensión, alcanza a salvar tal diferencia. Ambas la presuponen, se instalan en ella y luego producen un discurso en el que —por caminos opuestos— la recusan. En nada aventaja en este punto el pensamiento crítico al dogmatismo de la reflexión. La lucidez otra que nos promete sucumbe por otra vía a las ensoñaciones del saber que trata de asegurarse en su propio cuerpo y de dar cuenta de sus actos como si de antemano supiera que ello es posible.

Y es que, en efecto, no por ser nombrado y exhibido en el teatro arqueológico, lo impensado emerge. Lo propio de lo impensado no es emerger, sino hacer emerger, ponernos a flote en aquello que antes llamamos nuestra estancia, en aquel espacio de la *diferencia pura* donde no existimos como una figura del pensamiento, sino como una *fatalidad* pensante. Empujados siempre por lo que el pensar deja tras de sí bajo el modo de un poder del que no participa, o por lo que a su vez proyecta ante sí como imagen especular, sino como vocación ciega, no podemos resolver nunca en una mirada semejante destino. La mirada puede deshacerse y rehacer como le plazca sus orígenes, escenificarse de mil modos, verse bajo todos los ángulos: una ceguera connatural la persigue no obstante y toda forma nueva de lucidez la confirma. Poco importan en este renglón los fantasmas históricos de la antigüedad y la modernidad. La existencia no es antigua ni moderna: es un destino, y los destinos no conocen edades. El tiempo en que se cumplen no les da fecha, porque no es el tiempo de la historia sino el de la presencia. Ese tiempo recibe el nombre de estancia porque todo humano estar se hace presente en él. Pero la estancia del

hombre es un estar-presente ausentándose de sí. Y si el humanismo moderno se obstina en vano en conjurar esa ausencia, si se limita a tachar en el ser del hombre la diferencia misma que lo hace posible, es de temer que la réplica de Foucault al humanismo incurra de otra forma en el mismo conjuro. Porque ¿qué importa deshacerse del hombre como sujeto trascendental, si lo que ofrece como contrapartida son las condiciones trascendentales sin sujeto? El problema no está ya en el sujeto. El problema está en creer que el pensamiento pueda, por un camino u otro, dar cuenta de lo que lo hace posible. La ilusión trascendental a la que Descartes, Kant y Husserl sucumbieron por rutas diferentes, no se elimina mediante el sacrificio del sujeto trascendental. La ilusión no está en la idea del sujeto sino en el proyecto del saber que la pone en circulación. Y ese proyecto, ya sea que revista, como en Hegel, la forma de una ciencia universal o que acepte escurrirse en epistemologías fragmentarias, persiste fundamentalmente inalterado.

No añadiré nada más al texto de Foucault, aunque su riqueza justificaría que prosiguiéramos en muchas direcciones posibles la digresión. Más allá de los acuerdos o los desacuerdos, la fuerza de un escrito debería medirse por las apostillas que es capaz de suscitar o por los puntos suspensivos que nos permite intercalar en su trama. El texto de Foucault muestra su fuerza por sí mismo, excluyendo a la vez la exégesis y la apología y conservando el poder de provocar, desde impertinencias como la presente, hasta lo que debería ser un añadido más digno, mejor armado y más profundo. Cuando los filósofos mueren no pueden sino dejar encomendada su obra al vandalismo de la posteridad, el cual incluye siempre, entre otras gracias, los elogios fúnebres y la fiebre conmemorativa. Pero la obra de Michel Foucault tiene muy poco que temer de todo ello. Toda deformación, toda tachadura, toda nota al margen no puede sino dejar intacto su brillo y su peso. Una obra así nos invita a proceder sin escrúpulo, como acabamos de hacerlo, seguros de que los desacatos y los pequeños crímenes la dejarán seguir incólume, gravitando sobre nuestro tiempo como una de las más ingentes empresas del pensamiento de este siglo.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, [edición española utilizada en el original de 1985, año no especificado].

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Edición revisada y corregida. Madrid: Siglo XXI, 2010.