

Magaldy Téllez\*

## La *episteme* moderna: lectura desde Michel Foucault\*\*

### RESUMEN

La idea y formas de tematización de la crisis de la modernidad giran en torno al quiebre de un orden específico de racionalidad, debido a la emergencia de nuevas condiciones histórico-culturales que, tanto en el plano epistemológico como en el de los procesos y prácticas sociales, ofrecen señales decisivas de su disolución. De allí la pertinencia de plantear la pregunta por aquello de lo cual hablamos cuando hablamos de su desvanecimiento, en este caso: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de modernidad? Este trabajo, parcial y limitado, traduce el propósito de localizar ciertos puntos de importancia para la comprensión de algunos asuntos ligados al debate sobre la crisis de la modernidad, particularmente los asociados a la inquietud que abre la pregunta planteada. A esta pregunta intento responder desde los aportes de M. Foucault, centrándome especialmente en su obra *Las palabras y las cosas*, en la cual se encuentran algunos trazos de su proyecto más amplio propuesto como una *historia crítica del pensamiento*. En los límites de este trabajo, tal opción se justifica en la consideración de una cuestión clave para el debate, a saber: ¿en qué condiciones epistemológicas ha podido el hombre erigirse, de manera simultánea, como sujeto y objeto del conocimiento?

Palabras clave: FOUCAULT, *EPISTEME*, MODERNIDAD, LENGUAJE, RACIONALIDAD.

### ABSTRACT

The idea and ways of conceptualization of *modernity* involve the rupture of a specific form of rationality and the emergence of new historic and cultural conditions that show the dissolution of that rationality, both in the epistemic and in the practical and social orders. Hence, it is pertinent to raise the question of what is it mean by dissolution in this context. What is it meant by *modernity*? This paper intends a necessarily limited approach to question above. The answer proposed stems from Foucault's work, especially *Les mots et les choses*, which gives a sketch of his wider project of a *critical history of thought*. Within the scope of this paper, a key point is addressed: what are the epistemic conditions of man's simultaneous role both as subject and object of knowledge? [Editorial Staff]

Keywords: FOUCAULT, *EPISTEME*, MODERNITY, LANGUAGE, RATIONALITY.

---

\* Escuela de Educación, Universidad Central de Venezuela.

\*\* Agradezco a los árbitros las observaciones realizadas sobre la versión original de este artículo, tomadas en cuenta a los efectos de esta publicación.

*De alguna manera, Foucault puede declarar que nunca ha escrito más que ficciones, pues [...] los enunciados se parecen a sueños, y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el corpus considerado y la diagonal trazada. Pero de otra, también puede decir que siempre ha escrito algo real, con algo real, pues todo es real en el enunciado, toda realidad es en él manifiesta.*

G. DELEUZE: *Foucault*

### La modernidad como irrupción de un nuevo espacio epistémico

**P**arece pertinente comenzar recordando que en *Las palabras y las cosas* Foucault se propone una tarea muy precisa: describir *epistemes* sin plantearse como objeto a la ciencia o cualquier otro saber en particular. En efecto, aquí interroga el orden general que rige las configuraciones de saber para una cultura y en una época determinada, el orden a partir del cual ciertos discursos pueden producirse y otros no, ciertas cosas pueden ser dichas y otras no. Como advierte Canguilhem, Foucault se sitúa en esa región más fundamental, en ese *humus* que genera y alimenta la forma de pensar en una determinada época. O para decirlo de otra manera, su preocupación es el tejido de disposiciones que producen las variaciones, redistribuciones, articulaciones, desplazamientos, reordenamientos de las formas del saber.

*Episteme* es el nombre dado por Foucault a este tejido<sup>1</sup>, entendiéndola como el *orden general del saber* que, para una cultura y época determinadas, instauro una red de disposiciones o «*condiciones de posibilidad*», el modo mismo de ser, de las prácticas discursivas y la formación de sus enunciados, sus maneras de describir, caracterizar y clasificar. Se trata de condiciones en referencia a las

<sup>1</sup> Para Foucault, la *episteme* no es «ni una especie de gran teoría subyacente», ni una forma general de conocimiento, o de racionalidad, o un estadio de la razón que manifieste a través de los diversos saberes y ciencias la unidad de una época o la unidad soberana del sujeto. La *episteme* es entendida como «un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda descriptible de relaciones que permite analizar para una época, no la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones, sino la separación, las distancias, las oposiciones, las diferencias de sus múltiples discursos científicos», tanto como de los discursos con pretensiones de cientificidad. «Respuesta a una Pregunta». En M. Foucault y otros: *Dialéctica y libertad*, pp. 11-47. Al respecto, véase también *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978 (Prefacio).

cuales se constituye todo «*lo que hay de pensamiento*»; por ello, el acceso a este orden general del saber no tiene como vía exclusiva las ideas filosóficas, puesto que: «Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión»<sup>2</sup>. Incorporar lo que hay de pensamiento en el espacio general del saber, quiere significar que fuera de éste nada se da como experiencia, mirada, cosas, palabras, opiniones, costumbres, prácticas, acciones, etc.

También es pertinente recordar que en los llamados análisis arqueológicos de Foucault se privilegian dos modelos del pensamiento occidental: la episteme clásica (correspondiente a los siglos XVII-XVIII) y la episteme moderna (que se instaura a finales del siglo XVIII y recorre los siglos XIX y XX). Estos modelos refieren a dos maneras de pensar cuyas diferencias involucran discontinuidades por las cuales determinadas cuestiones, conceptos, saberes, pierden sentido mientras otros toman su lugar. *Las palabras y las cosas*, en particular, nos muestra en líneas amplias en qué consisten las discontinuidades entre ambas epistemes. Y, en tal sentido, lo que implica la episteme moderna como orden general del saber radicalmente nuevo, es decir, como ruptura con el orden precedente.

A partir de los análisis de Foucault<sup>3</sup> puede sostenerse que la diferencia entre el orden clásico y el orden moderno del saber radica, fundamentalmente,

2 «Entrevista con M. Foucault», en: R. Bellour: *El libro de los otros*. Barcelona, Anagrama, 1973, p.16. «En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esa sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones racionales, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica.» *Ibid.*, p. 9. En el mismo sentido apunta G. Canguilhem, cuando sostiene que ciencias y filosofías como «interpretación del orden»: «suponen la existencia de una red o de una configuración de formas de aprehensión de las producciones de la cultura que constituyen ya, en relación con esta cultura, un saber que está más acá de las ciencias o de las filosofías». Cabe agregar que una cultura, según este autor, «constituye un código de ordenamiento de la experiencia humana bajo una triple relación: lingüística, perceptiva y práctica». Véase «¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?», en Varios autores: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, p. 128.

3 A tal efecto, me he apoyado fundamental en su obra *Las palabras y las cosas*, en particular los capítulos VII al X.

en la emergencia de *Historia y Sujeto* en cuanto disposiciones desde las cuales se atribuyen nuevos modos de ser a las cosas y a las palabras. Esencialmente, porque mediante tales disposiciones se produjo la disolución de la *episteme* clásica, a la que correspondió la construcción de un orden en las palabras, los seres y las necesidades, hecho desde la *representación que se representa a sí misma*<sup>4</sup>. Razón por la cual, durante la época clásica, la tarea del pensamiento consistió en un método de análisis universal para reflejar el orden del mundo y de los seres, a través del establecimiento de un orden cierto entre las representaciones y los signos.

A dichas disposiciones se articula la caracterización foucaultiana acerca de la *episteme* moderna como la *segunda gran discontinuidad* de la cultura occidental que, a fines del siglo XVIII, alteró definitivamente el orden clásico del saber. Porque esta *episteme* trastocó no sólo los saberes empíricos —gramática general, historia natural y análisis de las riquezas— sino, principalmente, *el modo mismo de atribuir/construir el orden de las empiricidades*, es decir, la definición del modo de ser de los objetos que aparecen en el campo del saber y las formas de enunciar aquello de lo cual se sabe. En tal sentido, el reordenamiento del saber no fue una característica exclusiva de la filosofía, sino una situación

<sup>4</sup> Mediante el análisis de la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, configurados sobre el fondo de la *episteme* clásica, Foucault muestra que el objeto de estas configuraciones discursivas era la construcción del orden en las palabras, los seres y las necesidades. Construcción que implicó una disociación: por una parte, los *signos* o marcas de la *identidad* y de la *diferencia* como principio de ordenamiento y, por otra, los dominios empíricos —el lenguaje, las órdenes naturales, los individuos, la necesidad. Pero también, y por ello mismo, *un cierto modo de ser*, para todos estos dominios: el de la *representación*, cuya función no será la de revelar el ordenamiento del mundo, sino el de darle un orden según el orden del pensamiento. La representación deviene, así, disposición epistemológica para todos los dominios empíricos. «Todo el sistema clásico del orden, toda esta gran *taxonomía* que permite conocer las cosas por el sistema de sus identidades se despliega en el espacio abierto en el interior de sí por la representación cuando ésta se representa a sí misma [...] El lenguaje no es más que la representación de las palabras; la naturaleza no es más que la representación de los seres; la necesidad no es más que la representación de la necesidad [...] la época clásica se termina y con ella el reinado del discurso representativo, la dinastía de una representación que se significa a sí misma y enuncia en la serie de sus palabras el orden dormido de las cosas». *Las palabras y las cosas*, p. 207 (énfasis mío).

que afectó todos los campos de saber; pues el orden general regente de las configuraciones del saber en una época y para una cultura no se limita a las teorías filosóficas y científicas, como ya se ha señalado antes.

Podría decirse que el referido trastocamiento se debió al hecho conforme al cual la *historicidad* lineal y progresiva y la *finitud*, fundan la contextura del saber moderno, en la cual vemos nacer nuevos discursos y figuras inexistentes en el pensamiento clásico. Expresión de ello fue el surgimiento de nuevos objetos, imposibles de imaginar en el orden del saber clásico: las leyes de la producción, la vida y el lenguaje, cuya configuración en cuanto objetos de conocimiento es simultánea de la correspondiente a nuevos dominios del saber: economía política, biología y filología. Asimismo, las nuevas formas de hacer filosofía, que ya no se ocuparon del problema relativo al cómo ordenar las representaciones, sino del concerniente al cómo es posible la representación misma. Sin embargo, el análisis de Foucault, en *Las palabras y las cosas* no se detiene en esta dualidad de ciencias empíricas y filosofía trascendental. En efecto, ambas configuran un espacio epistemológico que reclama el *advenimiento del hombre* como figura central de la nueva disposición general del saber, esencialmente *antropocéntrica*. Y, finalmente, como efecto de estas nuevas disposiciones, la emergencia de nuevos discursos que hacen del hombre un objeto de conocimiento: las disciplinas humanas.

Por ello, me parece plausible señalar la hipótesis según la cual esta obra es, sobre todo, una historia del nacimiento de la subjetividad, si acordamos, con Foucault, que la subjetividad es una producción histórica y, así, uno de los momentos de la historia de la racionalidad. Por ello, volver hoy sobre esta obra, para retomar la interpretación foucaultiana de la modernidad, significa adentrarnos en la interrogación por las condiciones que hicieron posible el modo moderno de pensar, específicamente su impronta antropocéntrica. Y, en tal sentido, tratar de responder a preguntas tales como: ¿cuáles son y cómo han funcionado esas nuevas disposiciones a las que remite esta mutación epistemológica característica del tránsito entre el orden clásico y el orden moderno del saber? ¿Cuáles son esas condiciones que dieron lugar a la emergencia del hombre como pliegue del saber moderno, como sujeto y objeto de conocimiento a la vez? Estas preguntas orientan la dirección de las siguientes consideraciones.

## Las dimensiones constitutivas de la *episteme* moderna

### *La Historia como principio ordenador*

A propósito del surgimiento de la *Historia* como disposición epistemológica del espacio del saber moderno, el contexto de la interpretación foucaultiana permite sostener que el final de la *episteme* clásica coincide con dicho surgimiento. Porque el *orden* y la *representación duplicada* desaparecen en su condición de fundamentos del tipo de discursos y de su verdad, y aparece la «historia como modo de ser radical que prescribe su destino a todos los seres empíricos y a todos esos seres singulares que somos nosotros». Y, en consecuencia, en cuanto principio determinante de las formas de ordenar, disponer, repartir, enunciar los fenómenos en cuanto objetos para «conocimientos eventuales y ciencias posibles». Por ello, cuando el análisis de la producción, de los seres vivos y de los grupos lingüísticos se libera del orden y de la representación duplicada, trabajo, vida y lenguaje, adquieren un modo de ser incompatible con el atribuido en el espacio de la *episteme* clásica, toda vez que en la nueva *episteme* devinieron campos sometidos a su propia historia, a sus propias leyes de origen y evolución. Sólo entonces, afirma Foucault:

La cultura europea se inventa una profundidad en la que no se tratará ya de las identidades, de los caracteres distintivos, de los cuadros permanentes con todos sus caminos y recorridos posibles, sino de las grandes fuerzas ocultas desarrolladas a partir de su núcleo primitivo e inaccesible, sino del origen, la causalidad y de la historia. [...] El saber cambia de naturaleza y en su forma de positividad<sup>5</sup>.

Para la comprensión de lo anteriormente señalado, creo pertinente hacer algunos señalamientos vinculados con el análisis foucaultiano del saber clásico, pues ello permite apreciar lo que, en Foucault, significa la irrupción de la *Historia* en cuanto principio constitutivo de la *episteme* moderna. Tal análisis refiere al *Orden* y la *Representación duplicada* como disposiciones epistémicas del saber clásico. Desde ellas, la tarea del pensamiento consistía en producir un método universal de análisis que reflejara el orden del mundo y de los seres, mediante el establecimiento de un orden cierto —concordante— entre los signos y las representaciones, en forma tal que los signos pudieran ofrecer un

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 246

cuadro ordenado de los seres. Por ello, la exigencia fundamental del pensamiento clásico fue la relación que la totalidad del saber mantuvo con la *mathesis*, ciencia universal del orden de las representaciones y la *taxonomía*, gran cuadro constante que atribuía un signo a cuanto era dado en la representación, y definía el modo en que las representaciones se situaban conforme a sus semejanzas y diferencias.

Dado que la posibilidad de dicho método se fundó en la capacidad de atribuir un nombre o signo representante a cada una de las representaciones, esta capacidad se constituyó como *exigencia epistémica* determinante de las ciencias clásicas: cada una de ellas duplica las representaciones<sup>6</sup>. De allí la soberanía adquirida por el lenguaje como representación del pensamiento, en el sentido de representación que representa otra forma de representación: «toda su existencia —afirma Foucault— tiene lugar en su papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él. El lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella: en este molde que ha podido arreglarse»<sup>7</sup>. Dicho de otro modo, en la *episteme* clásica, el lenguaje era permanencia de la representación desarrollada en los signos que la expresan y la convierten en discurso. Por el discurso como duplicación de las representaciones, era posible disponer sus series sucesivas en un cuadro simultáneo de identidades y diferencias; es decir, analizar el pensamiento y, a través de este análisis, establecer una *taxonomía* de los seres. Por ello:

La tarea fundamental del «discurso» clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre [...] Al nombrar el ser de toda representación en general era

---

<sup>6</sup> De acuerdo con esta «exigencia epistémica», la existencia de la *gramática general*, de la *historia natural* y del *análisis de las riquezas*, se hizo posible cuando el problema de cómo estar seguros de que un signo designa adecuadamente lo que significa —el problema de la representación clásica— definió la configuración general que rigió la forma de conocimiento en estos dominios. Y, con ello, cuando el *lenguaje* pasó a ser concebido como *representación del pensamiento*, o, en términos de Foucault, cuando se parte del supuesto concerniente a la *naturaleza discursiva del lenguaje* y, desde él, se determina tanto el ideal de una lengua universal capaz de asignar un signo unívoco para cada representación y elemento de ella, como el ideal de un discurso universal capaz de expresar el desarrollo del conocimiento a partir de su origen sensible. Véase *Las palabras y las cosas*, ed. cit., pp. 83-97.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 84

filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Al atribuir a cada cosa representada el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia —nomenclatura y taxonomía<sup>8</sup>.

Otra de las precisiones de interés es la concerniente a lo que, en el discurso clásico, hizo posible el nexo entre el pensamiento y los seres. Según Foucault, en tal discurso, es el poder de representar las representaciones lo que funda dicho nexo y, con ello, la posibilidad de constituir el cuadro ordenado de identidades y diferencias de todo cuanto era dado mediante los sentidos y la imaginación. No se trata ya, por ende, de descifrar el orden del mundo, sino de ordenar el mundo conforme al orden del pensamiento garante del encadenamiento tanto de las representaciones como de las cosas, su continuidad. De allí que el saber fuese considerado como la disposición ordenada de las representaciones, como la representación de la representación.

Respecto del papel central de la representación clásica, lo que supuso la configuración de la *Historia* en tanto código subyacente del pensamiento moderno, fue precisamente el desplazamiento del *Orden* y la *Representación* duplicada, en torno a los cuales giró el ordenamiento del saber. Así, la *Historia* sustituyó al *Orden* y la evolución lineal a la representación espacial del mundo<sup>9</sup>, y fungió como principio ordenador del saber que impuso sus leyes al análisis de la producción, los seres vivos organizados y los grupos lingüísticos. De esta manera, trabajo, vida y lenguaje adquirieron un modo de ser incompatible con

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>9</sup> Foucault llama representación duplicada a esta manera de entender el mundo: Para la *episteme* clásica «no se da nada que no sea dado a la Representación», situada a distancia de sí misma, desdoblándose y reflejándose. *Las meninas* de Velásquez (1656) constituyen, para Foucault, la mejor expresión pictórica de tal representación. En este cuadro, Velásquez se muestra a sí mismo pintando la real pareja, en la actitud de contemplar al espectador; los modelos —el rey y la reina— aparecen indirectamente mediante la imagen reflejada imperfectamente en un espejo situado hacia el fondo del taller. Foucault advierte en esta obra el símbolo de la representación clásica: aquella en la que hay una «elisión del sujeto; un saber en el cual el hombre no existe. El cuadro expresa, así, la «representación de la representación». En otras palabras, una forma de conocimiento para la cual permanece invisible aquello por lo cual la representación es posible: el sujeto se mantiene a distancia. Será, pues, este modo de representación el que habrá de desaparecer con el advenimiento del nuevo espacio epistemológico. *Las palabras y las cosas*, cap. I.



los principios que rigieron la *episteme* clásica —la *mathesis* y la *taxonomía*, principio de clasificación y ordenamiento en tablas, ejemplificado en la botánica de Linneo, desde el cual se formaron saberes de identidades y diferencias. Se trata de incompatibilidad, porque en la nueva relación establecida entre las palabras, las cosas, y su orden, la representación dejó de ser la instancia de la verdad de saberes relativos a las necesidades, los seres vivos y las palabras. Ahora, desde el nuevo principio, las cosas pueden llegar a la representación sólo desde el fondo de este espesor replegado sobre sí mismo —su historia. A diferencia de la representación clásica, en la *episteme moderna*:

La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento, es por parte de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno —menos aún quizá— la apariencia de un orden que pertenece al orden de las cosas mismas y su ley interior. En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad sino su relación exterior con el ser humano<sup>10</sup>.

De lo anterior, cabe considerar que la *Historia* implicó el final de la *Representación* en tanto lugar del fundamento o lugar originario de la verdad<sup>11</sup>. Ello tuvo que ver, entre otros aspectos fundamentales, con el hecho de que las cosas presentaron al conocimiento *espacios internos* imposibles de ser representados en el sentido clásico. Veamos, brevemente, en qué sentido. Con la *biología* sustituyendo a la historia natural, surgió un nuevo concepto de la vida en el cual se afirmaban las leyes determinantes de la evolución y continuidad entre los organismos y sus ambientes, lo que hizo irreductible la vida a las tablas de la historia natural. Con la *filología* reemplazando a la gramática general, el lenguaje perdió su carácter de representación transparente del pensamiento y adquirió una profundidad histórica, a ser explicada por el descubrimiento de las leyes regentes de las modificaciones a las que se encuentran sometidas las palabras a través del tiempo. De tal modo, las palabras se vincularon a la representación sólo en razón de que ella «forma parte de antemano de la organización gramatical que define y asegura la coherencia propia de la lengua». Y, finalmente, con la *economía política* desplazando el análisis de la riqueza, surgió la producción

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 304

<sup>11</sup> «Todo el sistema clásico del orden, toda esa gran taxonomía que permite conocer las cosas por el sistema de sus identidades se despliega en el espacio abierto en el interior de sí por la representación cuando ésta se representa a sí misma». *Ibid.*, p. 207.

como fenómeno a conocer por el descubrimiento de las leyes ocultas en la profundidad de la actividad productora.

Es importante observar que, para Foucault, tales ciencias de ninguna manera constituyen una continuación de las ciencias clásicas, sino su desplazamiento, pues aquello de lo cual da cuenta su emergencia es la *cesura* en el orden mismo del saber que impuso a los diferentes campos de saber las categorías históricas de la explicación. En tal sentido, cada uno de tales campos responde a los nuevos principios organizadores del espacio de los saberes: la «analogía» o identidad de relaciones entre elementos, y la «sucesión temporal». Tal espacio aparece así, «hecho de organizaciones, de relaciones internas entre elementos que aseguran una función», elementos que se han formado, bien de manera simultánea, bien de manera sucesiva. En este nuevo espacio, los vínculos entre un elemento y otro, entre una organización y otra, dejan de ser pensados en términos de identidad de elementos, o de organizaciones, para ser pensados como identidad de relaciones entre los elementos y las funciones que aquellas aseguran en su simultaneidad y en su sucesión temporal.

Nuevos dominios de saber, objetos y conceptos, fueron posibles sólo sobre el fondo de esta mutación radical en el orden general del saber, en la cual el modo de ser común a las cosas y a su conocimiento se situó fuera del principio de la representación, en su configuración interna conforme a leyes históricas. Tal principio quedó definitivamente disuelto y desde ese momento, afirma Foucault:

habrá cosas con su organización propia, sus nervaduras secretas, el espacio que las articula, el tiempo que las produce; y después la representación, pura sucesión temporal, en la que ellas se anuncian siempre parcialmente a una subjetividad, a una conciencia, al esfuerzo singular de un conocimiento, al 'individuo psicológico' que, desde el fondo de su propia historia, o a partir de la tradición que se le ha transmitido, trata de saber<sup>12</sup>.

Llegados a este punto, es pertinente señalar que en dicha mutación todo cuanto anuncia el nacimiento de la biología, la economía política y la filología, sólo constituye un aspecto, a saber, su lado científico, esto es, la aparición de nuevas «ciencias empíricas» que tendrán como objetos, respectivamente, la vida, el trabajo y el lenguaje, a los cuales se atribuyen nuevos modos de ser.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 235

### *Las búsquedas de restitución de la unidad*

En este punto consideraré otra de las dimensiones características de la *episteme* moderna, abordada por Foucault como uno de los aspectos situados en el plano de la disposición epistemológica de la filosofía. Me refiero a las búsquedas de restitución de la unidad, perdida con la disolución de la *mathesis*, «fondo unificado y unificador» de ese gran cuadro homogéneo y fijo de ordenación entre las representaciones, que fungió como matriz de todos los órdenes posibles del saber clásico.

Podemos intentar ahora describir tal dimensión. Según Foucault, estas búsquedas se objetivaron en la emergencia de dos nuevas formas de «pensamiento trascendental: las metafísicas del objeto y las filosofías del sujeto». Las primeras, al remitir las condiciones que hacen posible la relación entre las representaciones «al ser mismo que se encuentra representado en ellas», determinaron como fundamento de su unidad a esos *trascendentales objetivos u objetos nunca objetivables* —esencia, sustancia, ser— referidos a la vida, al trabajo y al lenguaje<sup>13</sup>. Las filosofías del sujeto, por su parte, ubican la condición de posibilidad de la síntesis del lado del sujeto determinante, en su relación con el objeto, de «todas las condiciones formales de la experiencia en general». De allí que el orden de la representación, con su capacidad duplicativa, dejara de ser el fundamento de toda posible síntesis entre las representaciones, y el sujeto se constituyera como fundamento del saber, como *verdad de toda verdad*.

Junto a las indicadas formas de restitución de la unidad, se configuran las filosofías de la ciencia que traducen el intento de restitución de un campo epistemológico unitario, cuando se plantean los problemas de fundamentación filosófica y de justificación formal de los dominios empíricos del saber, frente a la distinción epistemológica entre las ciencias formales y puras, por una parte, y las ciencias empíricas, por otra. Expresiones de tales intentos han sido los

<sup>13</sup> «como otros '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 [...] [condiciones] que totalizan los fenómenos y hablan 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 que ha de conocerse». *Ibid.*, pp. 239-240; y 250.

esfuerzos de fundamentación filosófica y de justificación formal de los «métodos empíricos de la inducción, la tentativa de purificar, formalizar y, quizá, matematizar los dominios de la economía, de la biología y, por último, de la lingüística misma»<sup>14</sup>.

La defensa o recusación relativas a la posibilidad de unificación epistemológica mediante la formalización de los dominios empíricos del saber, ha recorrido los debates desde el siglo XIX (con la afirmación de la irreductible especificidad de la vida, a comienzos de dicho siglo, o con el postulado sobre la singularidad de las ciencias humanas, en la segunda mitad del siglo). No obstante, como advierte Foucault, los debates que se han producido al respecto constituyen una huella de ese acontecimiento de ruptura —el de la emergencia de la *episteme* moderna— que produjo la partición entre la subjetividad trascendental y los trascendentales objetivos, cuando se trata de determinar el fundamento de la síntesis.

#### *Surge el Hombre como lugar del fundamento*

Con las precedentes consideraciones confío haber sintetizado el *corpus* indispensable para la comprensión de la conocida afirmación foucaultiana: *el hombre es una invención reciente*. Sobremanera, sí, como lo he señalado en el primer punto de este trabajo, la cuestión implicada en esta afirmación es, fundamentalmente, el problema del sujeto tal y como éste se constituye en el discurso de la modernidad.

La emergencia del hombre es abordada por Foucault como un acontecimiento definitorio de la *episteme* moderna; por ello sostiene que el umbral de nuestra modernidad se sitúa, no en el momento en que se buscó «aplicar métodos objetivos al estudio del hombre», sino en aquel en el cual se configuró «un duplicado empírico-trascendental al que se le dio el nombre de Hombre»<sup>15</sup>. En el contexto del planteamiento foucaultiano, ello quiere decir el modo por el cual el sujeto se constituye por su relación con el régimen de saber moderno.

Se trata de la configuración del hombre como sujeto originario de todo conocimiento posible y, a la vez, como objeto de un determinado dominio del saber. Bajo esta figura se fundó el enlace entre la antropología y la historia,

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 310

definiendo, así, el carácter esencialmente antropocéntrico del pensamiento moderno. Pero esta figura es, ella misma, parte y producto de las mutaciones epistémicas que he venido considerando. En efecto, cuando Foucault plantea la interrogante acerca de las condiciones que hicieron posible la impronta antropológica del saber moderno, destaca el hecho de que la representación clásica se disolviera en cuanto lugar de la síntesis y se requiriera al sujeto como tal lugar:

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis. Era necesario que las síntesis quedaran aseguradas fuera de la soberanía del 'pienso'. Debían ser requeridas allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre —finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja<sup>16</sup>.

Ahora bien, como cabe derivar del citado fragmento, el hombre se instala en la *episteme* moderna en tanto requerimiento cuando la determinación de la vida, del trabajo y del lenguaje, en su espesor histórico, planteó por vez primera en la historia del pensamiento occidental, la necesidad de determinar la instancia por la cual existe la representación y que, a la vez, se representa a sí misma. Es este hecho el que se encuentra en la base del surgimiento de la figura del sujeto, porque a él se vincula el planteamiento de la pregunta por el modo de ser del hombre, o lo que es lo mismo, tener al hombre por una existencia a ser tratada como problema. Se trata, en suma, de la configuración del hombre como *nudo epistémico*<sup>17</sup>, lugar de una duplicación empírico-trascendental que abre espacio a la pregunta por *lo que es el hombre* y, con ello, a la dispersión de respuestas elaboradas, bien desde la consideración del hombre en lo que éste tiene de empírico —objeto de conocimiento—, desde las «ciencias humanas», bien desde su constitución como sujeto soberano del conocimiento, por parte de la filosofía trascendental.

De allí la afirmación foucaultiana según la cual el hombre no existió hasta fines del XVIII, pues en la *episteme* clásica el hombre no fue pensado, aunque

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 331

<sup>17</sup> Tomo en préstamo una expresión de M. Morey en el marco del análisis dedicado a la crítica de Foucault a los humanismos, el cual forma parte de su libro *El hombre como argumento*. Barcelona, Anthropos, 1989.

de él se hablara como especie o como género, y se vinculara la noción de naturaleza humana a las nociones de necesidad, de deseo, de memoria o de imaginación. Ello significa, por una parte, que el hombre nunca estuvo presente como aquel ser por el que existe la representación; y, por otra, que si bien hasta fines del siglo XVIII la naturaleza humana fue objeto de estudio, el hombre «como realidad espesa y primera, como objeto difícil y soberano de cualquier conocimiento posible no tiene lugar en ella»<sup>18</sup>.

El anudamiento cartesiano del *pienso-soy*, sostiene Foucault, no es otro que el anudamiento entre «lo que uno se representa y lo que es». de allí que en el orden clásico del saber no pudiera darse el hecho de que el hombre surgiera como problema a tratar. Este hecho se torna posible sólo cuando se inaugura la *episteme* moderna, sobre cuyo fondo tuvo lugar la pregunta abierta por Kant: *¿Qué es el Hombre?*, la cual resume, afirma, las relativas al *¿Qué puedo saber?*, *¿Qué debo hacer?* *¿Qué me está permitido esperar?*; preguntas con las que se inaugura, en el pensamiento moderno, la preocupación de los hombres sobre sí mismos, en tanto sujetos de saber y objetos para el saber.

De tal preocupación formará parte un modo de subjetivación que, bajo la figura del sujeto trascendental, configura al hombre y su finitud como el lugar del fundamento, o instancia en la cual fundar lo que puede ser pensado y conocido, como instancia del sentido, del valor y la verdad. Pero, también, en cuanto aquello respecto de lo cual es posible determinar su verdad: desde esos objetos trascendentales que son la vida, el lenguaje y el trabajo, o —como se verá seguidamente— desde los vínculos que sostienen las «ciencias humanas» con las ciencias empíricas —biología, economía, política, filología—, en virtud de los cuales el hombre es configurado como objeto de conocimiento.

### *El surgimiento de las ciencias humanas*

La emergencia de las «ciencias humanas» constituye, para Foucault, *un acontecimiento en el orden del saber*, cuyo significado apunta al hecho según el cual ellas solamente aparecieron, en tanto dominio particular de saber, cuando se produjo la mutación epistemológica implicada en la *episteme* moderna; esto es, cuando las nuevas condiciones del saber hicieron posible que el hombre comenzara a ser un pliegue del saber moderno: aquello que hay que conocer.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 302

Sólo entonces, el hombre devino en objeto para el saber, «en su dirección científica como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología», aunque indisociable, al mismo tiempo, de la exigencia «de interrogar al ser del hombre como fundamento de todas las positivities».

Puede entenderse, así, el planteamiento de Foucault dirigido a mostrar que la dificultad definitoria de las disciplinas humanas —expresada en la ininterrumpida discusión sobre sus fundamentos y sobre la metodología apropiada para conocer el «objeto» hombre—, no responde a la densidad de su objeto, tal como se sostiene frecuentemente, sino a las modalidades de su inserción en un campo epistemológico caracterizado por su estallido en direcciones diferentes. La raíz de estas modalidades, en consecuencia, se sitúa en esa oscilación permanente que consiste en el hecho conforme al cual el hombre, en la *episteme* moderna, surgió como realidad empírica a ser conocida y, a la vez, se tornó fundamento no-empírico del conocimiento. Lo decisivo para el nacimiento de las *ciencias humanas*, desde el punto de vista epistemológico, fue la emergencia del hombre como duplicado empírico-trascendental, como algo que debe ser conocido y pensado. Es a dicha emergencia que ha de vincularse la cuestión relativa a los modelos constitutivos de las dichas «ciencias» y la pretensión a la universalidad de su saber. Y no al tipo de explicación dirigida a dar cuenta del nacimiento de las *ciencias humanas* ya sea por el momento en el cual se decidió aplicar métodos racionales al estudio del hombre, ya por el descubrimiento de un dominio inexplorado o un problema irresuelto.

Desde la perspectiva abierta por los análisis foucaultianos, puede decirse que las *ciencias humanas*, dirigidas a la constitución del hombre *en lo que tiene de empírico*, surgieron, no en cuanto efecto de la aplicación de las ciencias empíricas al análisis del hombre sino como espacio que ocupa la distancia entre tales *ciencias empíricas* y la *analítica de la finitud*, esto es, como espacio configurado por el saber en torno a lo que hay de empírico en el hombre (la vida, el trabajo y el lenguaje), y por pensar aquello mediante lo cual al hombre puede saber lo que es la vida, el trabajo y el lenguaje. Al respecto, cabe observar la confluencia de la psicología, la sociología y los estudios de la cultura en cuanto disciplinas que indagan los modos de significación inherentes a los procesos y actividades de los hombres. De allí su diferencia con la biología, la economía y la filología, dirigidas a la indagación de la vida, el trabajo y la lengua, sin plantearse lo que ellos significan para el hombre:

De modo más general, el hombre no es, para las ciencias humanas, este ser vivo que tiene una forma muy particular [...]; es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la cual pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esa extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida. [...] El objeto de las ciencias humanas no es este hombre que, desde la aurora del mundo o el primer grito de su edad de oro, estaba consagrado al trabajo; es ese ser que, desde el interior de sus formas de producción que dirigen toda su existencia, forma la representación de esas necesidades, de la sociedad por la cual, con la cual o contra la cual las satisface en tal medida que, a partir de allí, puede finalmente darse la representación de la economía misma. En cuanto al lenguaje es lo mismo: aunque el hombre sea en el mundo el único ser que habla, no por ello es una ciencia humana el conocer las mutaciones fonéticas, el parentesco de las lenguas, la ley de los deslizamientos semánticos [...] El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje (hablado sin embargo por ellos solos), es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo<sup>19</sup>.

A mi juicio, este abordaje nos plantea, a propósito de las disciplinas humanas, dos cuestiones de importancia decisiva al momento de considerar la crisis de su estatuto epistemológico, a las cuales me referiré en lo que sigue. La primera concierne a las categorías que determinan su estructura como particular dominio del saber moderno. La segunda, al modo por el cual las ciencias humanas se fundan a partir del ser mismo del hombre en cuanto sujeto capaz de representar(se). Se trata de cuestiones entrelazadas que remiten, por una parte, a los vínculos entre tales disciplinas y las ciencias empíricas, y, por otra, a los establecidos entre ellas y la *analítica de la finitud*<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 342-343.

<sup>20</sup> A propósito de este segundo vínculo se alude a la «analítica de la finitud» en tanto determinación de un campo trascendental que las fundamenta. De allí que el espacio configurado por las disciplinas humanas se defina como *oscilación entre el ser de los objetos* (lo positivo) y *el ser del sujeto* (lo fundamental): la finitud de la vida, del trabajo y del lenguaje, es pensada a partir de la finitud fundamental del ser del hombre, y ésta a partir de aquéllas. De allí la definición foucaultiana de la *Modernidad* como la exigencia de *pensar la finitud a partir de la finitud*. Es cierto, sostiene Foucault, que las ciencias empíricas pusieron de manifiesto la finitud del hombre, por el modo de ser de la vida, del trabajo y del lenguaje; que, en tal sentido, dicha finitud es «anunciada» en la manera en que tal modo de ser se ofrece a la representación. No obstante, no se trata de considerar dicho modo como parte de la



A propósito de la primera cuestión, Foucault distingue tres pares categoriales, constitutivos de las ciencias humanas: a) las categorías de *función y de norma*, a partir de la biología; b) las categorías de *conflicto y regla*, a partir de la economía; y c) las categorías de *significación y sistema*, a partir de la filología. Estos tres pares de categorías construyen, respectivamente, los fenómenos que devienen objetos de la psicología, la sòciología y el análisis de la literatura y de los mitos. Pero estos dominios no reproducen, respectivamente, a la biología, a la economía y a la filología, ni existe una correspondencia unívoca entre los referidos pares categoriales, considerados separadamente, y cada uno de dichos dominios. Porque en ellos las categorías constitutivas tienen una movilidad tal, que resulta imposible limitar su papel al marco de cada disciplina, aunque estos pares sean, por referencia a las disciplinas, lo que las caracterice en su particularidad como psicología, sociología, o análisis de la literatura y de los mitos.

En lo concerniente a la segunda cuestión, el sentido en que las disciplinas humanas traducen y desarrollan la *analítica de la finitud*, el análisis foucaultiano puede resumirse de la siguiente manera. Cada uno de los pares categoriales, —*función y norma*, *conflicto y regla*, *significación y sistema significativo*— debe asegurar el modo en que cada uno de los objetos de las ciencias humanas puede darse a la representación, y, al mismo tiempo, cómo aquello que debe ser pensado se sustrae a la conciencia bajo la figura de «lo impensado». Así, la categoría de *función* muestra cómo «las estructuras de la vida pueden dar lugar a la representación (aun cuando no sean conscientes), mientras la de *norma* indica de qué manera la función se da a «sí misma sus propias condiciones de posibilidad y los límites de su ejercicio». La categoría de *conflicto* expresa cómo «pueden tomar forma en la representación, la necesidad, el deseo y el interés mismo», y la de *regla*, de qué forma la necesidad, el deseo o el interés «están ya organizados por un impensado que no sólo les prescribe su regla, sino que los

---

representación misma, sino como «algo exterior» a la representación —de la vida, del trabajo y del lenguaje. Por ello, la finitud anunciada en las ciencias empíricas, se liga a una finitud que es fundamental: la del *ser del hombre*, que sólo se manifiesta a través de él (su cuerpo, su deseo —por el cual las cosas producidas obtienen valor—, su lenguaje —en el cual se hace presente la historicidad de todo lenguaje). El pensamiento encuentra su fundamento en la finitud del hombre. Se trata del *antropologismo* característico de la modernidad. Cfr. *Ibid.*, pp. 295-333.

hace posibles a partir de una regla». Finalmente, la categoría de *significación* advierte sobre el modo en que el lenguaje «puede darse en general a la representación», y la de *sistema*, cómo la significación es «siempre secundaria y como derivada de un sistema que la precede y en la que se aloja»<sup>21</sup>.

Estas categorías atraviesan el dominio del conocimiento acerca del hombre y tienen por función asegurar la representatividad tanto de los objetos a los que se refieren las ciencias humanas, como la de los impensados mediante los cuales se permite develar la analítica de la finitud. No se trata, pues, de «simples conceptos empíricos de una generalidad bastante grande; son más bien aquellos a partir de los cuales el hombre puede ofrecerse a un saber posible»<sup>22</sup>. Desde tales categorías se hizo posible «la disociación» característica del saber moderno acerca del hombre, a saber, la dada «entre la conciencia y la representación». Porque ellas han definido, por una parte, la forma por la cual el hombre puede darse a un saber posible en cuanto representado como objeto y, por otra, el modo en que el *ser* del hombre, en cuanto «finitud fundamental», «puede darse a la representación bajo una forma positiva y empírica, pero no transparente a la conciencia ingenua». A partir de tal disociación Foucault nos sugiere que en ella se sostiene el papel atribuido al discurso de las ciencias humanas, a saber, penetrar en la profundidad del orden relativo a las normas, las reglas y los sistemas de significación, desde la primacía de la representación —cuya esencia radica no en lo que se da a ver, sino en la profundidad invisible desde la cual se ve. Desde tal observación, Foucault deriva dos consecuencias. La primera, la imitación del discurso filosófico clásico por parte de las ciencias humanas cuando éstas extienden «más allá de sus límites el dominio del saber del hombre»; la segunda, su proyecto de «elevamiento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente».

Finalmente, puede resumirse que, a propósito de las disciplinas humanas, el propósito esencial del análisis foucaultiano es mostrar su emergencia en cuanto acontecimiento cuya posibilidad se anudó al orden general del saber moderno, el cual propició su construcción como espacio situado entre la filosofía y las ciencias empíricas. Por ello, configurando al hombre como su

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 345-351.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 352.

objeto, estas disciplinas han oscilado permanentemente entre los ejes trascendental y empírico, sin que pudieran renunciar a ninguno de ellos. No se trata, entonces, de interpretar dicho análisis a la manera de una propuesta alternativa orientada a superar tal oscilación, ni de una forma de insistir en el debate en torno a su *status* como ciencias o como ideologías, sino de mostrar que las disciplinas humanas surgieron sólo desde el momento en que determinados marcos de referencia, epistémicos y políticos, hicieron posible su nacimiento como particular espacio de saber.

### Para finalizar

Con relación a cuestiones del presente, particularmente vinculadas al debate en torno a la crisis de la modernidad, la perspectiva foucaultiana ofrece aportes que, a mi juicio, no deben ser soslayados. Aquí sólo intento expresar algunos de tales aportes, mediante la introducción de ciertas acotaciones, derivadas de las consideraciones hasta aquí expuestas.

a. Comenzaré señalando que hacerse cargo de la contingencia de cualquier fundamento comporta el cuestionamiento de las categorías respecto de las cuales se presume su necesaria universalidad. En efecto, las estrategias discursivas posmodernas comparten con Foucault el planteamiento conforme al cual las categorías de análisis nada deben a la supuesta necesidad, ni a la coartada de la universalidad; pues ellas se constituyen como dimensiones de determinados órdenes de saber histórico situados en una época y una cultura. Es con relación a dichos órdenes que categorías y discursos sobre el hombre tienen el carácter de acontecimientos y, en consecuencia, han de ser interpretados como contingentes. Precisamente, es tal cuestionamiento el que ha definido la tarea de filosofar con el martillo, la asumida y ejercida por Foucault como deconstrucción, llevada a cabo mediante análisis genealógicos, dirigidos a mostrar las condiciones históricas en las cuales se han construido categorías y teorías convertidas en universales: razón, historia y sujeto.

b. Así como no hay una racionalidad general a la cual plegar los diferentes «juegos de verdad», sino órdenes históricamente constituidos de racionalidad, esto es, racionalidades específicas, tampoco hay una crisis general de la razón, sino crisis de un orden específico de racionalidad: el moderno. Sólo bajo la pretensión de hacer de este orden específico un orden necesario y universal, podemos continuar aferrándonos a la solidez de los fundamentos, y atemorizán-

donos frente a los signos que, en diversas direcciones, indican su desvanecimiento.

c. Desde las investigaciones foucaultianas, puede sostenerse que la forma de subjetividad sobre la cual se erigen las disciplinas humanas, es decir, la del hombre como *duplicado empírico-transcendental*, nada tiene de universal ni de necesaria, pues ella ha sido construida como disposición epistemológica en el interior del orden moderno del saber. Es precisamente la disolución de esta figura —desde la cual llegamos a reconocernos como sujetos de saber y como objetos dados a determinados saberes con pretensiones de cientificidad— lo que abre la pregunta por *otros modos de ser del hombre* en los cuales ya nada se debe a esta forma universal de subjetividad. Pues se trata de la pregunta por los modos mediante los cuales, con las transformaciones epistémicas, se perfila la construcción de otros «juegos de verdad». Y, con ello, de nuestra propia verdad en tanto sujetos, ya no plenos, unitarios y constantes, sino como quienes nos constituimos y nos reconocemos de manera diferenciada y plural en diversos marcos de pensamiento y de acción, es decir, con relación a los tipos de racionalidad que nos constituye diferenciadamente en los ámbitos epistémico-discursivo, político y ético.

d. Sin sujeto fundador, pero también sin determinación por la estructura, el proyecto teórico de Foucault, desplegado como historia crítica de los modos de ser del hombre, invita a pensarnos a distancia radical respecto de toda forma de *identidad egológica*, a instalarnos fuera de toda determinación totalizadora, ya sea la del «individuo libre» gracias al cultivo de la razón, ya sea la concerniente al *Nosotros* constitutivo de la idea de comunidad tematizada bajo la forma unitaria disolvente de las singularidades diferenciadas. Tal invitación comporta la de situarnos más allá del *Sujeto* moderno y de las certezas anudadas tanto a la categoría de *Razón* en cuanto *a priori* universal de lo humano y fuerza inmanentemente liberadora, como a la de la *Historia* finalística comandada por un *Sujeto* portador de ella.

e. Desde Foucault, aunque no sólo desde él, la crítica de los universales necesarios como la *Razón*, la *Historia*, el *Sujeto*, la *Verdad*, etc., inaugura la posibilidad de pensar y realizar otros modos de subjetivación, otras redes de sentido, por los cuales recrear ya no la meta última de emancipación sino diferenciadas prácticas —pensamientos y acciones— que se desplieguen como experiencias emancipatorias respecto de los códigos que nos constituyen como

sujetos de determinadas relaciones de saber-poder, en nuestros vínculos con los otros y con nosotros mismos. Pues, como sostienen Deleuze y Guattari, «sin principio ni fin, sin origen ni destino [...] somos del orden del acontecimiento, del orden del devenir»<sup>23</sup>.

f. Quizás, durante algún tiempo todavía, se siga sosteniendo la solidez de la *razón*, de la *historia* y del *sujeto*, como disposiciones epistemológicas de ordenamiento de los saberes; quizá se continúe con los intentos de restauración de las categorías constitutivas de la Modernidad. No obstante, habrá que seguir insistiendo, con Foucault, en: «el trabajo permanente sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que dé forma a nuestra impaciencia por la libertad»<sup>24</sup>.

Así, me parece que escuchar a Foucault en lo que aún tiene que decirnos, a propósito de la discusión actual sobre el pensamiento, el hombre, la cultura, la política y la ética, tiene un especial interés para comprender en qué sentido nuestro presente es un momento umbral en el cual asistimos al desvanecimiento de la modernidad como un histórico proyecto cultural e intelectual y, al mismo tiempo, a la emergencia de una nueva configuración cultural y epistémico-discursiva: ésta nombrada por diversos autores, aunque interpreten de manera diferente, como condición posmoderna, bajo el entendido de que ésta comienza justo allí donde terminan la *razón*, la *historia*, el *progreso*, el *sujeto*, como principios desde los cuales organizar las maneras de pensar(nos), decir(nos) y hacer(nos).

---

<sup>23</sup> En *Mil mesetas*. Valencia, Pre-textos, 1994, p. 268.

<sup>24</sup> «¿What is Enlightenment?», en P. Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*. Nueva York, Pantheon, 1984.