

Foucault y la condición humana. Una influencia tácita desconocida

Foucault and the Human Condition. An Unknowed Tacit Influence

Leandro Drivet
UNER/CONICET

Resumen:

Este trabajo aborda algunos aspectos del problema filosófico-político de la “muerte del hombre”, convertido en canon a partir de la lectura foucaultiana de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. El objetivo es analizar la caracterización general del surgimiento de la episteme moderna y del hombre, según la conocida tesis de Michel Foucault, para luego establecer una homología teórica insuficientemente explorada concerniente a la eventual muerte del hombre. Dicha homología interroga sobre las fuentes de la perspectiva foucaultiana, así como sobre la identidad de sus posibles destinatarios. Por último, el sentido teórico y político del Humanismo es reconsiderado.

Palabras claves: Filosofía Política; Condición humana; Humanismo; Teoría Social

Abstract:

The present work deals with some aspects pertaining the political-philosophical problem of the “death of man”, turned into a canonical issue starting from a foucaultian interpretation of Nietzsche’s topic about the death of God. The goal consists in analyzing the general characterization of the emergence of modern episteme and man, according to Michel Foucault’s well known thesis, followed by a theoretical homology concerning the eventual death of man, which has been explored only very scarcely. That homology interrogates the sources of the foucaultian thesis, both as the identity of his possibles addressees. Finally, theoretical and political sense of Humanism is reconsidered.

Key Words: Political Philosophy; Human Condition; Humanism; Social Theory

Introducción

“En la aurora de los tiempos nuevos se levanta el Hombre-Dios. A su declinar, ¿se habrá desvanecido únicamente Dios, y puede morir verdaderamente el Hombre-Dios, si únicamente Dios se muere en Él? No se ha planteado esta cuestión; y cuando en nuestros días se llevó a cabo victoriosamente la obra de la Ilustración y se venció a Dios se creyó haberlo hecho todo; no se notó que el Hombre no ha matado a Dios más que para convertirse, a su vez, en «el único Dios que reina en los cielos». El «más allá» exterior es barrido, y la obra colosal de la filosofía está cumplida, pero el «más allá» interior se ha convertido en un nuevo cielo, y nos incita a nuevos asaltos: Dios ha tenido que dejar su lugar, pero no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo pueden creer que el «Hombre-Dios» haya muerto mientras que en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también?” (Stirner, 1976: 157).

Michel Foucault postuló la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas* ([1966] 2003) como la consecuencia más radical de la sentencia de Nietzsche que afirmaba que “Dios ha muerto”. Pero antes de revelar su proveniencia nietzscheana, este rechazo hiperbólico del Humanismo había comenzado como una hipótesis acerca del carácter percedero de una idea, de determinada forma o metaconcepto de comprensión de las fuerzas en tensión de la *episteme* que le era contemporánea. Al comienzo del libro mencionado, Foucault (2003: 9) sostiene que, a contramano de la creencia generalizada de que el hombre es la más vieja búsqueda desde Sócrates, “reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”. Uno podría preguntarse de inmediato si, considerando lo poco canónico del modo en que Foucault denomina las periodizaciones que traza, lo que entiende por “hombre” será lo que desde el “Renacimiento” (para utilizar un lenguaje canónico) se entendió por “Sujeto”. El problema es que las respuestas aparentemente concluyentes por el sí o por el no tienden a dejar la sensación de que carecen de importancia, por lo cual será mejor asumir el lenguaje propuesto y tratar de desentrañar algunos ejes problemáticos. Además, plegarnos a la inercia de las categorías de la tradición histórica no sería un modo de hacer justicia con Foucault, quien parece interesado en trabajar como el *cronista* benjaminiano de las “Tesis” sobre el concepto de Historia que cepilla la historia a contrapelo (Benjamin, 1995). Nos referiremos concretamente la caracterización general que hace Foucault de la *episteme* como efecto de la cual surge la forma-Hombre, para establecer una homología que, creemos, está escasamente explorada. Ésta permitirá, más que el rastreo y determinación de las lecturas que podrían incidir en la tesis del francés, una puesta en diálogo acerca del sentido del Humanismo.

i) Una influencia tácita

Para comprender el contexto de enunciación de la obra foucaultiana arriba mentada, proponemos pensar en un elemento que quizá constituye la condición de posibilidad más cercana de *Las palabras y las cosas* y que, ya como recurso inagotable de ideas, ya como contrapunto en la argumentación, opera silenciosamente a lo largo de esta larga y erudita partida de defunción del hombre que se había esbozado como una “arqueología del estructuralismo” antes de definirse como una *arqueología de las ciencias humanas*. No nos referimos, como puede suponerse, a “Historia y Dialéctica”, capítulo final de *El pensamiento salvaje* en el que Lévi-Strauss ([1962] 1997) confronta al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* –juzgándolo de egocéntrico, de ingenuo, y de mitólogo de nuestro tiempo, entre otros apelativos que le aproxima sin ambages– y a partir del rechazo de la tajante distinción sartreana entre razón analítica y razón dialéctica declara que “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (*Ídem*: 256). Como se advierte, tampoco querríamos negar la importancia del fundador de la antropología estructural en el pensamiento de Foucault, quien apenas cuatro años más tarde se referiría con un lenguaje no muy alejado a esa “resolución del hombre en no humano” que postulaba el fundador de la antropología estructural. Y no hacemos hincapié en esta influencia porque Foucault se liga a este maestro, en quien a lo largo de su obra se apoya, no para adoptar su perspectiva sino para pensar, motivado por la simpatía que le producía encontrar en el antropólogo estructuralista el cuestionamiento de la centralidad del “Sujeto” (incluso de su existencia), de la conciencia y de la existencia humanas. Nos referimos a una presencia fantasmática cuya silueta se dibuja, innombrada, en el esqueleto mismo de la tesis de Foucault, y sobre la cual no parece haberse investigado.

Pero será conveniente comenzar por el autor de *Vigilar y castigar*. A juicio de Foucault, el hombre del ocaso es aquella figura de la episteme moderna que se representa la existencia a través de los parámetros de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje. Este triple registro de emergencia del hombre tiene un correlato epistémico que hace posible hablar de estos fenómenos diferenciados y como tales: la aparición de algo denominado “vida” viene de la mano con el surgimiento de la Biología; la idea de “trabajo” (abstracto) depende del desarrollo de la Economía, aunque no es el resultado directo de la “evolución” de esta ciencia; el objeto “lenguaje” es indiscernible de la Filología. De aquí que Foucault sostenga que sobre la superficie de proyección de la Biología el ser humano aparece como un hombre que tiene

funciones y se ajusta a normas que le permiten ejercer aquellas funciones; sobre el discurso de la Economía, el hombre aparece como un ser que tiene necesidades y deseos y trata de satisfacerlos afrontando conflictos y estabilizando reglas; y sobre la superficie de proyección del lenguaje, el hombre es un productor de sentidos, de sistemas de signos bajo la forma de objetos, ritos, hábitos, discursos. El hombre del que habla Foucault aparece como condensación de Vida, Trabajo y Lenguaje, es decir, como convergencia de los puntos de vista de la Biología, la Economía y la Filología. No es con independencia de estos registros que el hombre tiene una existencia, sino como *resultado* de su entrecruzamiento: por eso en el periodo *clásico* no hay hombre sino forma-Dios. El dominio de las ciencias del hombre está cubierto por tres regiones epistemológicas que se entrelazan abarcando los dominios de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje. La intersección de estos tres megamapas del mundo configura al hombre que hacia la década del 60 comenzaba ya a desdibujarse. Deleuze (1987) interpreta y sintetiza dicha tesis foucaultiana en el “Anexo” de su libro sobre Foucault, e incluso propone allí algunos ajustes necesarios de la misma. La mutación que va del *despliegue* de la forma-Dios del periodo clásico al *pliegue* de la forma-Hombre de la modernidad consiste en que las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera que son fuerzas de finitud (Vida, Trabajo, Lenguaje). Deleuze no yerra al poner el ojo en la particular descripción de este devenir que no nos atrevemos a llamar “lógica”. Es conveniente no confundir la dinámica de este cambio con el despliegue dialéctico del Logos o con la fe en el progreso científico, puesto que así nos lo pide el autor. Según Foucault (2003: 247), el saber cambia de naturaleza y de forma en su positividad no por el descubrimiento de objetos nuevos ni por un autoanálisis de la razón misma, sino por una alteración irreparable en el saber mismo, entendido, no sin una marca heideggeriana, “como modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento”. No hay una preeminencia del objeto por sobre el abordaje: ocurre como si los objetos se resistieran a ser mirados y sólo se dieran al ámbito del pensar por el favor del azar. Se trata de la emergencia de modos fundamentales del saber cuya constitución no obedece simplemente a la imposición de nuevos objetos de estudio o al avance de la racionalidad de la ciencia, sino que han huido lejos en la yuxtaposición de capas arqueológicas y que Foucault rastreará como dinámicas de variación correlativa en la historia de las ciencias. Las unidades que se agrupan como ejes de los provisorios armazones científicos, como el decantado de la dispersión de saberes que erige en última instancia la forma-Hombre, son entonces Vida, Trabajo y Lenguaje. Ahora bien, afirmar que el hombre se define por la intersección de la actividad orgánica que realiza para conservar y desarrollar la vida, del trabajo que produce y transforma la mundanidad en la que habita, y del lenguaje en y a través del cual se entiende con otros creando rituales, mitos,

comunidades, canciones o fórmulas algebraicas, es una idea fuerte y seductora, pero que había sido enteramente formulada al menos desde 1958, cuando Hannah Arendt (1998) publicó *The Human Condition*. Y así hemos nombrado al fantasma que recorre las páginas de *Las palabras y las cosas*.

El libro de Arendt consta de un prólogo y de seis partes, entre las que se destacan tres, dedicadas precisamente al análisis de las tres actividades que constituyen lo propio de lo que su autora llama “condición humana”: la labor, el trabajo y la acción. De modo análogo a como lo serán los “semitrascendentales” de los que hablará Foucault ocho años más tarde, éstas son “generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediablemente no pueden perderse *mientras no sea cambiada la condición humana*” (Arendt, 1998: 18. Cursivas nuestras). Para Arendt hay condición humana, no naturaleza humana: y si no hay naturaleza humana es, al decir del Sartre de *El existencialismo es un humanismo*, “porque no hay Dios para concebirla” (en Sartre y Heidegger, 1981: 16). En esto acordaría el antisartreano Foucault. No se trata de esencias ni de fundamentos necesarios y ahistóricos, no se busca una nueva antropología filosófica, sino el reconocimiento de regularidades históricas que son de largo plazo en Arendt y relativamente fugaces en Foucault. Y hay que subrayar este diferendo puesto que va más allá de la duración de estos condicionantes: lo que en Foucault es emergencia inédita, acontecimiento relativamente reciente y sociodegradable, en Arendt es el producto de la reflexión, más o menos estable durante más de dos milenios. El hombre que surge del azar histórico en Foucault re-aparece para Arendt no sin el trabajoso esfuerzo de recuperación de una tradición perdida que más que poner el ojo en esencias y fines, se dispone a pensar a partir de lo que hacemos. Esta atención en las prácticas es clave también para Foucault. Así podemos afirmar que la forma-Dios de Arendt es la que corresponde, *mutatis mutandis*, con el dominio de la *vita contemplativa*, cosmo-visión que abarca la entera metafísica que va, de acuerdo a lo que afirma la pensadora, de Sócrates y Platón, a Marx y a Nietzsche (incluidos estos últimos como representantes de una inversión de la antigua preeminencia teórica que sin embargo mantiene el marco conceptual), y que relega la praxis y la política tras las enmarañadas especulaciones panlógicas de la metafísica. La crítica principal a esta tradición apunta a la jerarquía de valores masivizada y santificada por el cristianismo, que ha depositado una atención desmedida en la contemplación, y ha descuidado las distinciones dentro de la *vita activa* –desaparecida o seriamente menguada con la caída de Roma.

Uno de los primeros propósitos de la autora en la obra citada es realizar un análisis de las actividades que la *vita activa* integra, olvidada bajo el lente de la más estimada *vita contemplativa*. *Labor, trabajo y acción*, tales sus denominaciones, diluyeron sus

especificidades acarreado como saldo la pauperización de la vida política sustituida por la sociedad que liquidó a las esferas pública y privada, la consecuente devaluación de la libertad bajo los términos de una sociedad totalitaria que considera superfluos a los seres humanos, el estrechamiento del horizonte utópico y la canalización destructiva e irreflexiva de las energías humanas, entre otras cosas. La homología con Foucault comienza a ser más clara: la *labor* es definida como la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano y cuyo fin es *la vida misma*. El *trabajo* se identifica con el hacer de las manos: pertenece a lo no natural de la existencia del hombre que se objetiviza en un “artificial” mundo de cosas. Su condición humana es la mundanidad: el hombre produce el mundo y al mismo tiempo se autoproduce. La *acción*, por último, es la actividad humana no mediada por cosas o materia, y corresponde a la condición humana de la pluralidad, la cual hace posible la vida política. La acción depende del *lenguaje* e involucra la *voluntad libre del agente* (capacidad de la *natalidad*, de empezar algo nuevo), con lo cual sus resultados son, por oposición a la automatización a la que tienden todos los procesos, *imprevisibles*. La acción interrumpe el curso natural del tiempo. De todo esto deriva que si la acción es la capacidad política por excelencia, y ésta se define por la espontaneidad, la categoría central del pensamiento político es la *natalidad*, a diferencia de la *mortalidad* como núcleo del pensar metafísico. Acaso valga aventurar que en este punto Arendt y Foucault se acercan al Nietzsche (2007: 49-51) de “De las tres transformaciones del espíritu” más que al pensamiento heideggeriano, aunque es evidente que la lectura foucaultiana de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” lleva el signo de Heidegger (1998).

La teoría de Arendt es una teoría del *poder* entendido como la capacidad humana de actuar en común en el contexto de una comunicación lingüísticamente mediada y, por ello, contrapuesta a la *violencia*. Aquí comienzan nuevas diferencias con Foucault, pero las oposiciones en cuanto a las teorías del poder de cada cual ya han sido estudiadas por Habermas (1989) y tantos otros¹, y quizá sean la causa de que demasiado a menudo hayan opacado una serie de similitudes entre Arendt y Foucault a las que preferimos destinar este fragmento del presente trabajo. Lo que nos interesa es que la condición humana se define al interior de un triángulo cuyos lados dibujan la Labor, el Trabajo y la Acción, así como el hombre emergía en el espacio trazado por la Vida, el Trabajo y el Lenguaje. Si para Foucault eran Ricardo, Cuvier y Bopp quienes, por así decirlo, traían a la superficie del saber la figura del “hombre”, para Arendt serán fundamentalmente Aristóteles, Marx y Nietzsche los remeros a contracorriente de la tradición metafísica que sacan a la luz las mismas dimensiones que definen la condición humana. La prioridad del Lenguaje por sobre la Vida y el Trabajo en Foucault, que Deleuze señala para corregir poniendo en paridad la relevancia de las

transformaciones del Trabajo y de la Vida, se corresponde con la prioridad del discurso por encima de la labor y del trabajo para Arendt. Ésta y Foucault bien podrían haber fundado esta predilección en la misma base: Martin Heidegger. En efecto, es sabido que el lenguaje tiene para el pensador de la Selva Negra una importancia central ya que la palabra, y más específicamente el habla, es “la casa del ser” (en Sartre y Heidegger, 1981: 65). Por lo demás, las periodizaciones que hacen Arendt y Foucault no son calcadas ni mucho menos, aunque se acercan en algunas zonas: la edad clásica del segundo se superpone con la Edad Moderna de la primera, mientras que la modernidad foucaultiana (que se inicia en el siglo XIX) se adelanta al Mundo Moderno que Arendt sitúa al comienzo del siglo XX.

El libro de Arendt no se reduce a la mera descripción erudita de las actividades que habían estado ocultas por el dominio de la *vita contemplativa*, como tampoco lo hace el de Foucault al caracterizar esos tres “semitrascendentales”. Desde el prólogo mismo, la pensadora alemana nos pone sobre aviso de que el interés de la meditación sobre *quiénes somos* radica en la intensificación del deseo de *escapar de la condición humana* que, si bien podría tener lugar como una mutación antropológica que abriera nuevos horizontes, amenaza con acontecer por la vía de la destrucción de toda la vida en la Tierra, a la que la especie humana no ha dejado de aproximarse (Broszimmer, 2007). La muerte del hombre y la huida de la Tierra (la alienación del Mundo Moderno) serían así el corolario apocalíptico de la técnica moderna antes que el nacimiento del superhombre nietzscheano y su reino, en el que “nadie debe sufrir daño alguno” (Nietzsche, 2007: 351). Con otras palabras que no fuerzan en nada la letra de la discípula de Jaspers y de Heidegger, Arendt advertía en 1958 que el hombre tal como lo conocemos estaba en trance de desaparecer.

Para Arendt, la sobrestimación de la contemplación –de la que Marx y luego Nietzsche habían despabilado a la filosofía–, quizá un interés casi exclusivo puesto sobre ella, se presentaba de modo sintomático como una rebelión contra la existencia tal como nos había sido dada, como un secreto deseo del hombre de escapar de la condición humana que lo ata a la Tierra, hacia condiciones hechas por él mismo. Conocimiento y pensamiento se distancian como dos dimensiones autónomas con legalidades independientes. La interpelación de este poder-hacer excede la capacidad de nuestras condiciones materiales para articularlo con un pensar las cosas que, no obstante, llevamos a cabo. El parricidio con el que había comenzado la Edad Moderna, dice Arendt, amenaza culminar con el menos celestial matricidio: un crimen contra nuestras posibilidades de supervivencia. Arendt escribe *La condición humana* con una acongojante preocupación ecológica: su voluntad de conservación, que falta en Foucault, se entiende en contraposición al consumismo de la alienación moderna y su retorno a la exclusividad de la labor que gobierna la actitud cosmofágica del hombre de la tradición

occidental, especialmente en el contexto de la Shoá, la guerra y la postguerra. El amparo de la tradición es en Arendt la estrategia de un pensamiento que identifica el peligro en el impulso de consumición del mundo (autodestrucción), y que en consecuencia pugna por el valor y la salvaguarda de la *permanencia* como condición de posibilidad del mundo en común.

Si prestamos atención a la lógica “evolutiva”, la explicación del devenir histórico en Arendt tampoco es asimilable a la dialéctica del materialismo histórico (al que acusa de haber sobreestimado la producción por sobre la labor y la acción)ⁱⁱ, y menos aún al despliegue de la razón hegeliana. Pero Arendt advierte que la *expropiación* es el correlato de la alienación con que comienza la Época Moderna. El retraimiento de la propiedad conlleva el supuesto de que el mundo no perdurará, y esto explica a su juicio tanto el ascetismo cristiano como el consumismo moderno. Cuando lo tangible deviene objeto de consumo, su valor proviene de su intercambiabilidad calculada con el común denominador del dinero. Si en plena era industrial la figura epocal había sido el *homo faber* (el hombre-obrero o trabajador), en la era del capitalismo financiero emerge el *homo laborans* que reduce su existencia a lo que Arendt (1998: 346. Las cursivas son nuestras) define como labor:

La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, *abandonar su individualidad*, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y “tranquilizado” tipo funcional de conducta.

El reinado de la *labor* tiene como correlato la *vaporización de lo tangible* –la más revolucionaria contribución moderna al concepto de propiedad, según la autora–, principio según el cual aquella no está localizada en el mundo sino que tiene origen en el hombre (fuerza de trabajo) y, tal como se creará de la libertad, sólo puede perderse con la vida.

La expropiación, la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida, crearon tanto la original acumulación de riqueza como la posibilidad de transformar esa riqueza en capital mediante la labor. Esto constituyó las condiciones para el auge de una economía capitalista (Arendt, 1998: 283).

Es interesante que la misma aparición del *homo laborans* está signada por la destrucción: cuando todo converge en el hombre, el mundo desaparece y con él el hombre que lo habitaba. Nietzsche celebraba como una conquista haber abandonado la creencia en la inmortalidad del alma. Sin ella, no hay necesidad de precipitarse para alcanzar una salvación que dependería de lo que podamos aprender en una corta vida: “Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos (...) ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos!” (Nietzsche, 2000, §501: 270-271). Arendt explica en *La condición humana* (1998:

338-344) que fue la “buena nueva” cristiana sobre la inmortalidad de la vida humana individual la que invirtió la antigua relación entre el hombre y el mundo y elevó la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos. Incluso la secularización que fue el sello distintivo de la Edad Moderna sólo significó la separación de Iglesia y Estado, pero no devolvió a los hombres al mundo, sino que los arrojó a sí mismos, a la exclusiva preocupación por el *yo*. El *querer-estar-en-otro-lugar* (para decirlo con resonancias nietzscheanas) que albergaba el cristianismo también se manifiesta en la ciencia, traída al mundo por los técnicos y alejada progresivamente de la mundanidad de los seres humanos, a quienes no ha engrandecido. Más aún

La propia integridad de la ciencia exige que no sólo las consideraciones utilitarias sino también la reflexión sobre la estatura del hombre queden en suspenso. ¿Acaso no sabemos que cada avance científico, desde los tiempos de Copérnico, desembocó casi automáticamente en la disminución de esa estatura? (Arendt, 1996: 289).

La condición humana tiene la virtud de haber puesto como protagonista de la escena política de la segunda mitad del siglo XX a la crítica de la ciencia y la técnica que ampliaban la capacidad productiva al tiempo que servían de legitimación de su dominio. La ciencia moderna es desde esta perspectiva, como lo era para Nietzsche (2008), la encarnación del ideal ascético que configura ascéticamente el mundo que toca. Esta ciencia, cuyo modelo es la contemplación incluso de nosotros mismos desde el punto de Arquímedes situado en el universo, borra las diferencias entre lo que hacemos, las distinciones entre nuestras actividades y los procesos tecnológicos. Desde esa perspectiva, el lenguaje deja de ser una manifestación significativa que trasciende la conducta, y es susceptible de ser reemplazado por el formalismo de los signos matemáticos. En el punto de inflexión de la episteme en el que Foucault, atendiendo a la Etnología, el Psicoanálisis y la Lingüística, señala un *sobrepliegue* de que podría surgir una nueva convergencia de fuerzas, Arendt advierte que cuando todo pueda cuantificarse y convertirse en información, cuando el ideal de esta ciencia moderna esté realizado —si es que llegara a realizarse—, el hombre estaría destruido. El problema que mostraría el síntoma de la ciencia y la técnica modernas es la transformación del ser humano desde su *ser eco-lógico* a su *(a)parecer lógico y cosmo-fágico*. Por último, ¿es la muerte del hombre o de *este* hombre lo que ambos anuncian? ¿O es que no hay nada más que *este* hombre?

Hemos llevado esta analogía lo suficientemente lejos como para probar que al menos hay una marca del impacto de Hannah Arendt en el *Las palabras y las cosas*, pensadora que sin embargo Foucault no cita. Dos anuncios de la muerte del hombre, dos tríadas homólogas de semitrascendentalidades definiendo a ese hombre y que podrían estar mutando, dos

reflexiones profundas sobre la ciencia, su época y sus condiciones de posibilidad, dos lecturas de la historia a contrapelo de la tradición... Es inverosímil que se trate de una casualidad, de una participación común en el espíritu de época que habría dado como resultado por efecto del mero azar dos libros cuyo esqueleto, no sus consecuencias, es de la misma familia. Lo último que podría admitirse es que *The Human Condition* no hubiera tenido relevancia: por un lado, se trató de una obra célebre desde su divulgación; por otro, Arendt era una distinguida discípula de Karl Jaspers y de Heidegger, y ya era reputada por ejemplo, como autora de *Los orígenes del totalitarismo*. Como parte del elenco de un existencialismo no sartreano, y aún más, como discípula de Heidegger, no podía no interesarle a Foucault. No obstante, Foucault dice poco y nada de Hannah Arendt, y nunca en relación con *Las palabras y las cosas*. En la entrada dedicada a Hannah Arendt, el *Vocabulario Foucault* rescata la única mención que Foucault hace de la pensadora en los textos publicados hasta el momento de la edición de la obra de Castro (2004), y esa mención está dirigida a discutir la distinción tajante entre relación de dominación y relación de poder. Y, por supuesto, la teoría del poder de Arendt se plasma de un modo ineludible en *La condición humana*.

La marca de Hannah Arendt en el pensamiento de Foucault no parece limitada a ese diálogo tácito que advertimos en *Les notes et les choses*. Por si todo lo anterior no fuera suficiente para probar esta influencia, hasta donde sabemos inadvertida, sólo restaría señalar que en el curso lectivo de 1978-1979, *Nacimiento de la biopolítica*, poco más de una década después de su arqueología del estructuralismo, Foucault (2007) afirma que entre el *homo juridicus* y el *homo economicus* emerge, como invento del liberalismo, el espacio de "lo social" para gobernar la heterogeneidad de lo económico y lo político. Para pensar las técnicas y estrategias de la "gubernamentalidad (neo)liberal", que apuntan al objetivo de controlar el comportamiento y las actitudes de los individuos y las poblaciones, Foucault recurre nuevamente a paráfrasis de conceptos de inocultable raigambre arendtiana. En el capítulo segundo de la que probablemente sea su mejor obra, Arendt (1998) había denunciado el empobrecimiento de la acción (*praxis*) mediante una descripción comparativa de las experiencias subjetivas de los ciudadanos de la *polis* (aunque también solió recurrir a los *Soviets* cuando imaginó/recordó modelos políticos) y las de los individuos de la sociedad moderna. El equilibrio entre la labor, el trabajo y la acción dependía para la autora de *La condición humana* de un orden político en el que coexistían dimensiones diferentes y complementarias de la vida humana. La antigua separación entre –y la codependencia de– las esferas pública y privada había sido absorbida por “El auge de lo social” (Arendt, 1998: 48-58), dimensión que canaliza hacia la esfera pública (modificándola) el propio proceso de la vida, y además transforma a todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores...

A los temas ya mencionados de esta analogía se añade así una tematización emparentada en Arendt y Foucault del estrangulamiento de la política. No es inverosímil suponer que en este diálogo implícito sobre las tensiones entre la acción y el arte del gobierno se halle una de las claves de comprensión de las conceptualizaciones antagónicas de la “sociedad civil” que separan hoy a lectores de Arendt tan disímiles como Foucault y Habermas, o, por apelar a una forma esquemática de decirlo, a “modernos” y “posmodernos”.

ii) *¿Humanismo y terror?*

Hemos intentado demostrar en otro trabajoⁱⁱⁱ que la igualación foucaultiana de “hombre” y “último hombre”, así como la igualación que hace el mismo autor de la muerte de Dios y la muerte del hombre, pueden conducir a una radicalización escéptica del antihumanismo^{iv} que se aproxima a la posición del anciano eremita sobre los hombres que Zaratustra rechaza al inicio de su itinerario: aquel nada puede esperar de ellos y por eso mismo quiere dejarlos a un lado para dedicarse a adorar a Dios. Si se prefiere no tomar esa senda, el problema es si somos capaces de distinguir en el Humanismo algo más que voluntad de dominio, de servidumbre, algo más que la índole vengativa del pensar metafísico, algo más que un núcleo ahistórico y religioso. La cuestión es, una vez más, si es pensable un Humanismo que exceda la teoría y la moral que hicieron posible al Partido Nazi, al fascismo, al despotismo del dinero y a la maquinización de la ciencia que no ha cesado de empequeñecer al hombre^v. Se trata de saber si el Humanismo es *sólo* la traducción secularizada de categorías y cosmovisiones teológicas, y por ello teológico al fin. Se trata de saber si el Humanismo es sólo un producto de la ideología burguesa, y por ello ideológico al fin. Puesto que si el objetivo fuera abandonar el Humanismo, ¿en nombre de qué criterios teóricos, morales y políticos debiera producirse tal dimisión? Los balbuceos que siguen a esta interrogación no son alentadores ante el avance del desierto. Mejor orientada, en cambio, parece la pregunta sobre cómo *superar* el Humanismo^{vi}, por lo que interesa analizar si la tesis de Foucault es capaz de enriquecer dicho programa.

La historia de la semejanza que hace Foucault es casi contemporánea a la emergencia del reconocimiento universal de los Derechos del Hombre, y está orientada a levantar sospechas sobre esa conquista, que a su juicio tiene la forma de la ideología. Antes de rechazar el cinismo que no pocas veces se disfraza de radicalismo, hay que reconocer que las dudas expresadas sobre la importancia y la efectividad de esa Declaración, en el marco del acuerdo tácito y verdaderamente universal de los derechos del capital, no eran infundadas – aunque es del todo discutible si los fracasos del Humanismo como proyecto son achacables a

quienes impulsan la vigencia de los contenidos normativos del mismo—.

La interrogación foucaultiana podría estar dirigida a la interpretación política ingenua que supuso y exigió como resultado inmediato de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 el fin de la violencia, la realización de la consigna pseudouniversalista del “No matarás” que había configurado, en aparente oposición a la Ley del Tali3n, los fundamentos 3ticos de Occidente. Pero como ha se3alado Juan Bautista Ritvo (2006) en una pol3mica sobre la violencia desatada a ra3z de una autocr3tica de la violencia de la resistencia guerrillera en la Argentina realizada por el fil3sofo Oscar del Barco, en la Biblia el “no matar3s” es una m3xima tribal que remite al nosotros del grupo jud3o, ese nosotros que, como cada “nosotros”, se funda en la segregaci3n de los otros, con lo cual la formulaci3n sincera de ese precepto ser3a: “No matar3s a ninguno de nosotros que se comporte como un aut3ntico «nosotros»”. Esta interpretaci3n demuestra que no existe incompatibilidad entre el universalismo aparente del “No matar3s” judaico y el c3lculo del ojo por ojo. De aqu3 que el psicoanalista se pregunte: “¿Podemos desconocer que «amar al pr3jimo» tambi3n oculta la dimensi3n del odio y que si amo al pr3jimo —como a m3 mismo, agrega el texto b3blico, agregado que no es un mero agregado—, «lo inundo y aplasto con mi Bien?»” (Ritvo, 2006). La conclusi3n es que el transformar al hombre en algo *sagrado* no lo exime de *sacrificios* sino que, al contrario, lo expone a ser presa de ellos: para entender esto basta con recordar la ense3anza de Freud ([1912-1913] 2004) en la segunda parte de *T3tem y Tab3* sobre el doble sentido que lo sagrado (*sacer*) tiene ya para los hom3nidos m3s primitivos: sagrado y peligroso o impuro (ya sabemos lo que ocurre con los “impuros” y los “peligrosos” en una comunidad, desde el momento en que son entendidos como tales). Entonces, ¿podr3a estar Foucault denunciando algo similar? La voluntad de horadar el reinado del Hombre podr3a estar motivada en la convicci3n de que si el hombre es el Dios para el hombre tambi3n es —no puede dejar de ser— su cordero, su *chivo expiatorio*. Dicho de otro modo: la sacralizaci3n es otro nombre —otra cara— del sacrificio. Considerado hijo de s3 mismo, o sustituto de alg3n Dios muerto, el hombre estar3a destinado, por su inexcusable condici3n de Hijo, a perecer en nombre de su creador.

Rechazando la voluntad apote3tica que ser3a el producto de una identificaci3n con el amo-Dios, Foucault (2003: 375) apunta al narcisismo diciendo que “El hombre es una invenci3n cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueolog3a de nuestro pensamiento. Y quiz3 tambi3n su pr3ximo fin”. El hombre tendr3a prohibido acceder a la inmortalidad del Dios que tanto tiempo hubo admirado sin poder representar y al que quiso sustituir *representando*. Foucault comienza el libro aqu3 abordado con la crisis de la representaci3n (del sujeto contemplativo, del hombre) a partir de “Las meninas” de

Velázquez, y culmina con el psicoanálisis, la etnología y la lingüística como las ciencias antihumanistas, *en el sentido del Humanismo de la conciencia*, que producen un saber no sólo a pesar sino *a partir* de la crisis de la representación. Estas tres condensaciones de saber exploran y producen (saber y poder) a partir de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la positividad del dominio empírico del hombre y por ello de todo el saber del hombre. El psicoanálisis necesita poner sistemáticamente en crisis a la representación para dar espacio a esa escucha fundacional del inconsciente. Con la etnología “no sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores” (Foucault, 2003: 368). La tesis de Foucault (2003: 374) enuncia que

El hombre había sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o por mejor decir, no se constituyó sino por el tiempo en que el lenguaje, después de haber estado alojado en el interior de la representación y como disuelto en ella, se liberó fragmentándose: el hombre ha compuesto su figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado.

Por ende, el hombre se dispersará cuando el lenguaje se recomponga, que es lo que según Foucault estaba ocurriendo al momento de su escritura. El “estallido del rostro” del hombre podría entonces no equivaler a su muerte, al menos no a aquella muerte que Nietzsche había querido dar a Dios. Por el camino que no abandona la filantropía nietzscheana que a menudo parece faltar en Foucault (quien se mantiene más cerca de la misantropía del “fundador de discursividad”), es posible abrir un espacio para la discusión por lo que seamos. Puesto que, pese a todas sus amargas críticas, y al lastre de una teoría política reaccionaria, es en el hombre mismo, como devenir, como apertura, donde Nietzsche deposita su esperanza.

Según este camino de interpretación, Foucault contribuiría a librarnos del impulso, religioso al fin, de sacralizar al hombre. Si pudiera librarse de la acusación de ser una impugnación escéptica del Humanismo, esta perspectiva tendría el valor de haber cuestionado un aspecto de esa dialéctica ineludible en la que el Humanismo se expone al riesgo de sucumbir al peso de los componentes teológicos presentes en su genealogía. Entonces cabría la posibilidad de imaginar al hombre como un fin, sin considerarlo –religiosamente– *el único fin*^{vii}. Cabría, pues, la revitalización de un *ultrahumanismo* que, sin negar su deuda con Nietzsche, fuera cuidadosamente despojado de la carga aristocrática, de los tonos racistas, del esclavismo y de la celebración de la jerarquía que no deja de tener en la letra del autor de *El anticristo*^{viii}. La advertencia de Foucault podría estar diciendo que la identificación con el antiguo Dios-muerto puede conducirnos a erigir un templo al Hombre que justifique con un nuevo decálogo de buenas intenciones la existencia de un renovado infierno.

Referencias bibliográficas:

- Arendt, H. (1996) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península.
- (1998) *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires, Paidós.
- Bataille, G. (1987) *La parte maldita*. Traducción de Francisco Muñoz Escalona. Barcelona, Icaria.
- Benjamin, W. (1995) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad.: P. Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS.
- Brosz, F. (2007) *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Trad.: F. Páez de la Cadena. Rev.: J. Ros. Pamplona, Laetoli.
- Castro, E. (2004) *Vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Prometeo.
- Castro Orellana, R. (2005) “La frase de Foucault: «El hombre ha muerto»”. En *Revista ALPHA*, N° 21 – 2005, pp. 225-233. Disponible en :
http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012005000100015&script=sci_arttext
- Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Trad.: J. Vázquez Pérez. Barcelona, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freud, S. ([1912-13] 2004) “Tótem y tabú”. En Freud, S., *OC, Tomo XIII*. Trad.: J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 1-164.
- González Varela, N. (2010) *Nietzsche Contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. España, Montesinos.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad.: M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus.
- Heidegger, M. (1998) “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, En Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Trad.: H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, pp. 157-198.
- Ilivitzky, M. (2012) “Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt”. En *Revista Araucaria*, Sevilla, Año 2012, Volume: 14, Issue: 27, pp. 24-41.
- Quintana, L. (2012) “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”. En *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Año: 2012, Issue: 43, pp. 50-62.
- Lambruschini, G. (2007) “Die Untermenschen”, trabajo leído en el Panel del INADI: *Investigación Científica y Compromiso Social. Por un País sin Discriminación*, en la

ciudad de Buenos Aires, primavera de 2007. Inédito.

Lévi-Strauss, C. ([1962] 1997) *El pensamiento salvaje*. Trad.: J. L. Pardo. México, FCE.

Merleau-Ponty, M. ([1947] 1968) *Humanismo y terror*. Trad.: L. Rozitchner. Buenos Aires, La Pléyade.

Nascimento, M. (2012) “Soberania, Poder e Biopolítica: Arendt, Foucault e Negri”. En *Revista de Filosofia*, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Año: 2012, Volume: 06, Issue: 02, pp. 152-169.

Nietzsche, F. (2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad.: G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.

----- (2007) *Así habló Zaratustra*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.

----- (2008) *La genealogía de la moral*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Buenos Aires, Alianza.

Ritvo, J. B. (2006) “La verdadera intemperie es la crueldad”, en

<http://www.elinterpretador.net/22JuanBautistaRitvo->

[LaVerdaderaIntemperieEsLaCrueldad.html](http://www.elinterpretador.net/22JuanBautistaRitvo-LaVerdaderaIntemperieEsLaCrueldad.html). [Consultado el 15 de enero de 2011].

Sartre, J-P.; Heidegger, M. (1981) “*El existencialismo es un humanismo*” y “*Carta sobre el humanismo*”. Buenos Aires, Ediciones del 80.

Stirner, M. (1976) *El único y su propiedad*. Trad.: P. González Blanco. México, Juan Pablo Editor.

ⁱ Cf., por ejemplo, y entre los estudios recientes: Ilivitzky (2012), Nascimento (2012) y Quintana (2012). En cambio, no hemos dado con estudios que afirmaran la hipótesis de la homología teórica que aquí sostenemos.

ⁱⁱ Esta crítica está emparentada con las observaciones de Bataille (1987) sobre la primacía de lo útil, que Foucault conoció muy bien.

ⁱⁱⁱ Drivet, L. “Nietzsche, Foucault y la presunta muerte del hombre”, en la II Jornada de Antropología Filosófica “Técnica, Familia, Autoridad”, realizada en Buenos Aires, en junio de 2011. Trabajo disponible en http://www.inapl.gov.ar/docs/publicaciones_aina/20110622-24_Jornadas_Antropologia_Filosofica_2.pdf, pp. 199-203.

^{iv} Castro Orellana (2012) se niega a aceptar esta conclusión de la tesis de *Las palabras y las cosas*.

^v Es la pregunta que deja planteada el manifiesto polémico de Merleau-Ponty titulado *Humanismo y terror* ([1947] 1968). En ese testimonio intelectual que tiene el costoso mérito de no mendigar agrado, Merleau-Ponty prestaba argumentos a la suspicacia sobre la “pureza” de los principios liberales que no solamente tolera sino que, más aún, *necesita* de las violencias. En un escenario de posguerras, cuando el edificio de la mistificación liberal falsamente universalista había plantado sus cimientos, y una vez que el comunismo soviético había mostrado sus dobleces, Merleau-Ponty se negaba a pasar por alto las violencias que se perpetraban en nombre de los mejores ideales y exigía que las discusiones se dieran no sobre el terreno de los principios sino sobre el de las relaciones humanas. La violencia es posiblemente inerradicable, y por eso la tarea del marxismo es buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano, a sabiendas de que la presunta no-violencia del liberalismo es una formulación ilusoria. El liberalismo del hombre universal era para Merleau-Ponty una

mistificación que santifica los medios clásicos de la represión policial y militar en nombre de la libertad efectiva. La pregunta es si el humanismo comunista no se había transformado también en un eufemismo de la violencia que sólo puede tranquilizar a las “buenas conciencias” y que planteaba el dilema de que si bien no se puede ser anticomunista sin ser deshonesto, tampoco se puede ser “comunista”. “Humanismo” y “terror” no serían así dos antónimos sino un par de conceptos complementarios, que se hacen posibles mutuamente. Uno es la más perfecta “racionalización” del otro, en el sentido psicoanalítico del término.

^{vi} Un justo balance del sentido teórico y político del Humanismo, que además de la reivindicación del carácter revolucionario y antifascista de esta tradición tiene el mérito añadido de señalar algunas deficiencias teóricas y metafísicas del programa de los Derechos Humanos, se encuentra en Lambruschini, 2007.

^{vii} La Ecología es una ciencia que articula a su modo esta voluntad y este programa.

^{viii} Al respecto, es indispensable el estudio de González Varela (2010).