

Aportes para reconstruir la episteme contemporánea. Una lectura desde Foucault

Contributions to reconstruct the contemporary episteme. A reading from Foucault

Sebastián Miguel Rigotti

<https://orcid.org/0000-0002-5272-2473>

Universidad Nacional de Entre Ríos

seba_r9@yahoo.com.ar

Fecha de envío: 7 de enero de 2020. Fecha de dictamen: 19 de mayo de 2020. Fecha de aceptación: 10 de junio de 2020.

Resumen

En este trabajo nos proponemos, en primer lugar, reconstruir brevemente el análisis de Michel Foucault acerca de la episteme moderna, para luego analizar algunos rastros que identificamos en ciertos textos del pensador francés sobre la episteme contemporánea. A los fines de lograr este cometido, en tercer lugar, analizamos algunos textos de algunos pensadores del posestructuralismo francés y de la *Mass Communication Research*. Finalmente, concluimos que el acontecimiento que da lugar a la reconfiguración del saber occidental y a la conformación de la episteme contemporánea está relacionado con las cuestiones del sentido y de la información, que contribuyen a delinear los contornos de las características del hombre y el lenguaje en la nueva episteme.

Abstract

In this paper we intend, first of all, to briefly reconstruct Michel Foucault's analysis of the modern episteme, and secondly, to analyze some traces we identified in certain texts of the French thinker, to reconstruct the contemporary episteme. In order to achieve our purpose, we analyze the work of some Post-structuralist French thinkers and Mass Communication Research. Finally, we conclude that the event that gives rise

to the configuration of Western knowledge and the conformation of the contemporary episteme is related to both, sense and information, which contribute to outline the contours of the characteristics of man and language in the new episteme.

Palabras clave: Episteme Contemporánea; Lenguaje; Información; Sentido; Ciencias Sociales y Humanas.

Keywords: Contemporary episteme; Language; Information; Sense; Social and Human Sciences.

Foucault, la episteme moderna y ¿la contemporánea?¹

En su libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Michel Foucault (2008) expone la conformación de las epistemes renacentista, clásica y moderna. Pensamos que esta última se ha desarticulado y se ha conformado una *episteme contemporánea*. En este artículo realizamos aportes para reconstruirla a partir del análisis de textos pertenecientes a la *Mass Communication Research* (MCR) y al posestructuralismo francés. Nos abocaremos a visibilizar que, en aquello a menudo considerado como posiciones opuestas y heterogéneas —*información* y *sentido*—, anidan supuestos compartidos que contribuyen a establecer los límites del saber occidental contemporáneo. Nuestro punto de partida será pensar desde el ser del hombre y el ser del lenguaje —los ejes identificados por Foucault para llevar adelante su análisis de cada episteme—, para mostrar cómo confluyen en la puesta en crisis de la episteme moderna y la conformación de la episteme contemporánea a partir de pensar sin fundamento.

Nuestro diseño metodológico consiste en una indagación arqueológica. Considerar la arqueología como una “descripción”, tal y como lo hace explícitamente Foucault, omite la operación de construcción del objeto de estudio y del diseño metodológico que ello implica. Por otro lado, supone que se describe aquello que está delante de quien observa, es decir, se trabaja con las apariencias, cosas, entidades, aislando las variables que nos interesan para luego compararlas. Nada más lejos de nuestro cometido. Es por ello que hablamos de una operación de reconstrucción, ya que, por un lado, consiste en una construcción de un objeto de estudio; y, por otro lado, es a partir de una mirada reflexiva hacia el pasado, hacia las condiciones

históricas de posibilidad de los discursos que dirigimos esa actividad —por ello es re-constructiva. La arqueología, entonces, es una modalidad crítica de análisis del discurso que se interroga por las condiciones históricas de posibilidad que dan lugar, en un determinado momento histórico, a ciertos enunciados (y no otros) y su articulación en formaciones discursivas. La arqueología debe proceder de manera abductiva, esto es, a partir de identificar indicios que nos permitan reconstruir las relaciones entre las formaciones discursivas en el archivo de una época determinada. En otras palabras, *la arqueología reconstruye abductivamente la episteme*. El procedimiento arqueológico da cuenta de lo que tienen en común distintos discursos, para luego reconstruir la episteme: a partir de las diferencias que presentan distintos discursos, se trata de señalar los puntos que los unen y así mostrar esa homogeneidad que subyace y los posibilita.

A partir de ello, construimos dos *corpus* de textos. Por un lado, el que corresponde a *las décadas de 1940 y 1950* y pertenece a la Teoría de la Información, que se inscribe en aquel conglomerado de investigadores que dieron vida a la *Mass Communication Research*, ya que es allí donde emerge la noción de “información”, más precisamente en la confluencia e implicaciones que tuvieron en aquellos estudios de comunicación los discursos del conductismo, la Teoría de Sistemas, el (estructural-) funcionalismo, la teoría matemática de la información y la cibernética. Por otro lado, *un corpus* de los textos que el mismo Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida publicaron *durante el segundo lustro de la década de 1960 y el primero de la década de 1970*, porque condensan otro punto crucial de la episteme contemporánea. Se trata de pensadores que han problematizado los procesos culturales de significación y su estrecha e íntima relación con los procesos de subjetivación, dando lugar a un arco de debates que se extiende por distintos discursos científicos (y no sólo), denominados como “posestructuralistas”.

Para comenzar, nos detendremos en las pistas que detectamos en los textos de Foucault. En primer lugar, en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2008) el pensador francés alude en varias ocasiones a que se podía percibir el acontecimiento —al momento de escribir el texto, mediados de los 60— que daba lugar a la reconfiguración del saber occidental, es decir, la modificación de la episteme, que tendría como principal víctima a la figura del hombre. Esta percepción, este presentimiento, esta hipótesis incluso, Foucault la corrobora casi de manera explícita en ese libro. Por otro lado, en el texto “Sobre las maneras de escribir la historia”

(Foucault, 2013a) enuncia una periodización bastante precisa de los límites de la episteme moderna: de 1790-1810 a 1950. Foucault también nos proporciona otro indicio: la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica*, de Sartre, en 1960 (de su primer tomo, al menos), marca el fin del pensamiento dialéctico, es decir, del pensamiento que se exterioriza en el mundo y se reconoce en él, constitutivo de la figura del hombre moderno. Así, pues, ya tenemos una pista de índole temporal: la episteme moderna deja de existir entre 1950 y 1960.

En segundo lugar, ¿qué plantea Foucault en *Las palabras y las cosas*? ¿Cuáles son las causas que llevarán al hombre a desaparecer? La figura del hombre había nacido con la configuración de la episteme moderna, más precisamente cuando se deshizo el cuadrilátero del discurso clásico y se articuló el cuadrilátero antropológico (formado por la filosofía como analítica de la finitud y por los tres dobles —empírico/trascendental; cogito/impensado; retroceso/retorno al origen—), en el que el hombre se constituyó como sujeto y objeto al mismo tiempo del saber. Esta posición paradójica del hombre es la que posibilita la constitución del triedro de saberes, conformado por las ciencias empíricas —biología, economía, filología—, las ciencias formales y exactas, y la filosofía como analítica de la finitud. Esta disposición, además, está constituida de cabo a rabo por un nuevo modo de ser de la historia, en la que esta se vuelve el modo de ser de todo lo que le es dado al hombre en la experiencia.

Por otro lado, Foucault (2008) especifica lo que ocurre en las intersecciones del mencionado triedro: (1) en la intersección de las ciencias empíricas con las exactas, se ubica “la aplicación de los modelos matemáticos a los fenómenos cualitativos de la vida, el trabajo y el lenguaje”; (2) en la intersección de las matemáticas con la filosofía, se ubican los intentos de los formalismos modernos; (3) en la intersección entre las ciencias empíricas y la filosofía, se ubican las ciencias humanas —sociología, psicología y análisis de los mitos y de las literaturas—, que incorporan la inestabilidad de la finitud porque proyectan los contenidos empíricos de la vida, el trabajo y el lenguaje hacia la conciencia.

El espacio de las ciencias humanas está constituido por tres regiones que se subdividen y entrecruzan, al tiempo que cada una de las regiones se define por su relación con las empiricidades modernas. En primer lugar, la región psicológica, que se constituye al momento en que el ser vivo se representa la vida; en segundo lugar, la región sociológica, cuyo nacimiento se cuando el ser que trabaja se representa la sociedad; finalmente, en tercer lugar, existe la región del análisis de los mitos y de las

literaturas, cuando el ser que habla se representa en el lenguaje.

Las ciencias humanas toman sus modelos constitutivos de las ciencias empíricas: de los dominios de la biología —el par conceptual *función-norma*—, la economía política —el par conceptual *conflicto-regla*— y la filología —el par conceptual *significado-sistema*. A la vez, cada par de conceptos vale para cada una de las regiones (por eso es difícil hablar de un concepto/objeto/método específico de cada región). De ello se desprende que las ciencias humanas se entrecruzan e interpretan unas a otras.

A partir de ello, va a decir Foucault, las ciencias humanas, que hablan desde la representación y su relación con la profundidad histórica, se han aproximado hacia la región inconsciente, lo que permitió el nacimiento de las contra-ciencias humanas: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística.

El psicoanálisis se coloca en la dimensión del inconsciente y hace surgir la figura empírica de la locura, empujando al hombre hasta los límites del deseo, la muerte y la ley. La etnología se coloca en la dimensión de la historicidad (lo inconsciente): por un lado, despliega un análisis de las otras culturas, a partir de las seis categorías que vertebran a las ciencias humanas; y por el otro, se ocupa de la relación naturaleza-cultura. Empuja al hombre hasta el límite al poner en crisis la razón occidental.

Por su parte, la lingüística se basa en un modelo formal, una teoría pura del lenguaje: desborda la empiricidad del lenguaje en tanto el hombre es un ser que habla, ya que lo remite a una región formal que se le escapa. Es fundamental mencionar que, en primer lugar, la lingüística (Saussure) extrapola su método formal a las otras dos contra-ciencias humanas, lo que da lugar a los análisis estructuralistas (Lacan, Lévi-Strauss). En relación con ello, se establece una relación entre las ciencias humanas y las matemáticas en torno a las posibilidades de formalización. En segundo lugar, recorren y desparraman por todos lados los conceptos y métodos de las ciencias humanas. Al mismo tiempo, psicoanálisis y etnología constituyen el punto de articulación de la experiencia individual y de las significaciones de una cultura.

De esta manera, el hombre no deja de desaparecer, tironeado por las distintas ciencias, contra-ciencias y filosofías. Y por si fuera poco, para la alicaída figura del hombre, también se produce el retorno del ser en bruto del lenguaje, al que intentan explicar y dominar en su transgresión propia la lingüística y la literatura (que Foucault llama) “de nuestros días”.

Ahora bien, luego de este somero repaso, es necesario destacar que, para poder hablar de la posibilidad de reconstruir la episteme contemporánea, se debe tener presente que el triedro de los saberes teje relaciones inextricablemente en todos sus costados. En otros términos, los cambios que ocurren en alguno de sus segmentos, de sus saberes, circula hacia los otros y puede reconfigurarlo.

¿Cómo piensa Foucault la muerte del hombre, indicio del cambio de episteme? No solamente a partir de la relación con el triedro de los saberes, sino también a partir de lo que implica el diálogo entre Nietzsche y Mallarmé: “¿Quién habla?”, pregunta el alemán; “El ser enigmático y precario de la palabra”, responde el francés. Y aquí se articulan dos cuestiones. Por un lado, la preocupación de Nietzsche era por quiénes hablaban, ya que la voluntad de poder, y no la razón, era constitutiva de quienes hablaban; y, por el otro, la preocupación de Mallarmé era la del lenguaje, al que otorgaba un ser “enigmático y precario”, es decir, indeterminado. En cuanto a Nietzsche, la muerte de dios y del último hombre, la llegada del *Übermensch* y el eterno retorno de lo mismo arremeten contra el cuadrilátero antropológico. En cuanto a Mallarmé, a su preocupación, el ser en bruto del lenguaje va a intentar ser pensado, por un lado, por la transgresora literatura “de nuestros días”, que entrelazará en las páginas el deseo, la locura y la palabra; y por el otro, por la lingüística, que se remitirá a la ley inconsciente que aviva la significación que manifiesta el lenguaje. En resumidas cuentas, el diálogo Nietzsche-Mallarmé lleva a la puesta en crisis del hombre y a la apertura del problema del ser del lenguaje.

Entre los antecedentes de nuestro trabajo que podemos mencionar se encuentran los aportes de Gilles Deleuze² y de Pablo Rodríguez. Las preocupaciones de Deleuze no son inmediatamente las nuestras, ya que el filósofo francés pone el énfasis en el elemento del poder, de las fuerzas; y por otro lado, es posible que las características de la episteme correlativa a las sociedades de control no hayan estado lo suficientemente claras para poder reconstruir ese dispositivo específicamente discursivo, que analiza el suelo del saber occidental.

En cuanto a Rodríguez, su investigación se lleva adelante en tres partes: en primer lugar, la reconstrucción del *a priori* histórico que sirvió como caldo de cultivo para la preparación y emergencia de la episteme posmoderna, lo que implica para el investigador una reconstrucción de la ontología de la información; en segundo lugar, expondrá las relaciones entre los cuatro conceptos nodales y sus empiricidades, a los fines de visibilizar la red que se subtienden entre las formaciones discursivas

anteriormente mencionadas; finalmente, presentará las ciencias poshumanas y la episteme posmoderna.

La investigación de Rodríguez y la nuestra comparten el interés por reconstruir la episteme que nos constituye hoy en día. Sin embargo, en el trabajo de Rodríguez el enfoque parte de la identificación de conceptos nodales para luego reconstruir arqueológicamente el nivel de las empiricidades y el de los objetos empíricos de unas determinadas formaciones discursivas, siempre a la luz de dos ciencias marco: la cibernética y la teoría general de sistemas. Al mismo tiempo, se posiciona en continuidad con la lectura que Deleuze realiza sobre los planteos de Foucault y va más allá, al incorporar precisiones y consumir un amplio tratamiento en cuanto a cuáles son los saberes que nacen en el suelo occidental del siglo XX, algo que no tenía gran desarrollo en los textos de Deleuze que hemos analizado.

En nuestro caso, el presupuesto que guía la reconstrucción de la episteme es la pregunta de Foucault en torno al ser del lenguaje y al ser del hombre, o mejor dicho, a su imposible coexistencia armónica, tal cual lo afirma en *Las palabras y las cosas*. Desde nuestra perspectiva, vamos a intentar reconstruir cómo se configuran el ser del hombre y el ser del lenguaje en la *Mass Communication Research* y en el posestructuralismo, en tanto se trata de *zonas problemáticas* en las que se interviene en torno a las cuestiones mencionadas.

En este punto, cabe mencionar la proximidad de nuestros desarrollos con la propuesta de Rodríguez en torno a la cibernética, la teoría de sistemas y la información, aunque serán diferentes en tanto analizaremos otro *corpus* de textos —el posestructuralismo francés, a los fines de indagar si existen o no relaciones, y de qué tipo, entre este *corpus* y el de la MCR. Aquí cabe mencionar que nuestra investigación intenta limitarse a los textos de los *corpus* mencionados, los cuales pertenecen a un período de tiempo acotado, que consideramos relevante; mientras que en la investigación de Rodríguez el *corpus* de textos se ubica a lo largo de los últimos 50 años, aproximadamente.

Foucault, el que deja rastros

A partir de este brevísimo repaso podemos esbozar tres indicios en algunos textos de Foucault para reconstruir la episteme contemporánea.

(1) El primero de ellos es la cuestión de la vida: “La vida [...] es aquello en lo que se fundan todas las distinciones posibles entre los vivientes” (Foucault, 2008:

284). En tanto la región psicológica se constituye en el triedro de saberes a partir de la representación de la vida desde la profundidad de la historia, Foucault afirma que los seres vivos tienen una historia porque la organización interna del ser que vive entra en relación con las condiciones de existencia externas, es decir, con *el medio o entorno*. En otros términos, los seres vivos —interior— se relacionan con el medio o entorno en el que viven —exterior. Podríamos decir que la vida es en esa relación interior-exterior. Y esta cuestión, específicamente, atañe a la biología y la psicología, en primera instancia; a las otras ciencias empíricas y humanas, en tanto los cruces de categorías y métodos están posibilitados por la disposición del triedro de saberes, en segunda instancia; y, en una tercera instancia, también tiene vinculación con las contra-ciencias humanas, en tanto estas desparraman los pares de relaciones por toda la disposición del triedro.

(2) El segundo indicio tiene que ver con la literatura de “nuestros días”. Si bien Foucault identifica en Sade el inicio de la literatura moderna —en tanto fue el primer gran ejemplo en manifestar a través de la palabra el límite transgresor del deseo, de la sexualidad—, también alude al entrelazamiento de la palabra con la locura, sobre todo en los textos de Hölderlin, Mallarmé, Artaud y Roussel, entre otros. El ser del lenguaje se manifestaba completamente transgresor en base a escapar de la representación que lo aprisionaba y destruir al hombre al invadirlo con la palabra-deseo, la palabra-locura, es decir, con la transgresión. Esta literatura, dice Foucault, también comprende a los autores del siglo XX, tales como Bataille, Klossowski y Blanchot. En este punto, Foucault es terminante: la obra de Blanchot, que intenta conducir el lenguaje al infinito de la muerte, es la última de la literatura transgresora. ¿Qué sucedió? Foucault sostiene que la potencia transgresora de la literatura fue asimilada por la burguesía: ha vuelto tolerable todo lo que se manifiesta en las páginas de los libros. Ahora bien, si la transgresión de la literatura estaba en estrechísima ligazón con el ser en bruto del lenguaje, y la literatura ya no es transgresora, ¿qué pasa con el ser del lenguaje?

Por otro lado, también la lingüística se ocupa de interrogar el ser en bruto del lenguaje, pero no de la misma forma que la literatura, sino que lo remite a esa relación formal, lógica, estructural, que hace posible la significación más allá y más acá de la voluntad del hombre moderno. La lingüística estructural identifica relaciones objetivas que pueden asir el ser en bruto del lenguaje a costa de transformar al hombre en una función gramatical.

(3) El tercer indicio que nos brinda es aportado por Sartre: Foucault especifica

que *Crítica de la razón dialéctica* marca el fin del pensamiento dialéctico, el pensamiento en el que el sujeto sale de sí —interior—, va hacia el mundo —exterior—, y retorna a sí —interior—, en una operación de reconocimiento y representación. La pretensión de este pensamiento es integrar todo el conocimiento en el sujeto. En otros términos, el de Sartre es un intento humanista fuera de época. Foucault dice que “[...] es sintomático que no pudiera sino dejar de lado todo lo que compete a la razón analítica y es una parte fundamental de la *cultura contemporánea*: lógica, *teoría de la información*, *lingüística*, *formalismo*” (Foucault, 2013b: 187, subrayado nuestro). Foucault sostiene que la “cultura contemporánea” se identifica por la razón analítica, que se manifiesta en la teoría de la información, en la lingüística, etc. En otras palabras, la razón analítica es la que se asienta sobre presupuestos o puntos de partida que son independientes de la figura del hombre, pero que lo implican o, inclusive, lo constituyen.

En este punto, recordemos otra mención de Foucault a la teoría de la información. Cuando analiza el triedro de los saberes y habla de la relación de las ciencias empíricas con las ciencias formales sostiene que:

[...] no hay duda alguna de que esta forma de saber empírico que se aplica al hombre [...] tiene relación con las matemáticas: como cualquier otro dominio del saber, pueden servirse, en ciertas condiciones, del instrumento matemático; algunos de sus adelantos, muchos de sus resultados han podido ser formalizados. Con certeza tiene una importancia básica el conocer estos instrumentos [...], cómo se han servido los psicólogos contemporáneos de la teoría de la información para comprender los fenómenos del aprendizaje”. (Foucault, 2008: 362, subrayado nuestro)

Foucault esboza una relación instrumental de la psicología “contemporánea” con la teoría de la información. Si la psicología se conforma en relación con la biología, aquella estudia al hombre que se representa la empiricidad de la vida, eso vale para la episteme moderna. Debemos tener en cuenta que la constitución de la figura del hombre se realiza una vez retirada la *mathesis* clásica, es decir, la matemática. En el triedro de saberes, la teoría de la información proviene del lado de las ciencias formales, de la matemática. Así, pues, en la cita Foucault habla de la psicología “contemporánea”; por lo tanto cabe preguntarnos si a partir de la teoría de la información podemos identificar algún cambio en la episteme.

En relación con este indicio y con el primero, podemos traer nuevamente a colación una cita de Foucault sobre el humanismo y su final: “Lo que nos maravilla en

nuestra cultura actual es que pueda tener la inquietud de lo humano. Y si se habla de la barbarie contemporánea, es en la medida en que las máquinas o algunas instituciones nos parecen no humanas” (Foucault, 2013b: 185). Foucault menciona a las máquinas como aquello que es concebido como no humano en la cultura que se interroga por lo humano, es decir, por las condiciones de posibilidad históricas. A partir de lo mencionado, ¿podemos identificar algún cambio en el ser del hombre?

Foucault, Derrida, Deleuze: pensar el acontecimiento

Una vez mencionados los indicios identificados en Foucault, veamos brevemente la definición de episteme: implica la conformación de relaciones entre formaciones discursivas, las cuales se establecen a partir de los enunciados disponibles en el archivo de una determinada época. De esta manera, los enunciados con los que un autor construye conocimiento implican, por un lado, su intervención como sujeto de la enunciación; y por el otro, su intervención en un discurso a partir de los enunciados que lo han conformado, a partir de los enunciados dispuestos por el archivo de la época.

A lo largo de *Las palabras y las cosas*, Foucault reiteradamente alude a un acontecimiento que solamente puede percibir. Ese acontecimiento es el que dicta la sentencia de muerte de la figura del hombre y, a la vez, el cambio de episteme. El mismo año en que se publica su libro, Jacques Derrida (1989) brinda una conferencia en Baltimore. Comienza aquella intervención en términos condicionales (“quizá se ha producido”), al momento de plantear la ocurrencia de un acontecimiento, en este caso respecto del concepto de “estructura”, es decir, de episteme en tanto discurso regulado por la función de un centro. Sobre el final de su intervención, Derrida retoma la cuestión del acontecimiento no en términos condicionales, sino para situarse en medio de su efectuación (“actualmente”) y confesar que aún permanece “innombrable” lo que acontece, que es imposible racionalizarlo.

Tenemos, pues, dos intervenciones en torno a la percepción de un acontecimiento, de algo que sucede pero que aún se sustrae a la posibilidad de delimitarlo. Y aquí debemos remitirnos a que tanto Foucault como Derrida y Deleuze, en mayor o menor medida, o con más o menos interés, incluso, han dedicado parte de su obra a pensar el acontecimiento. Bien podríamos sintetizar un punto en común: los tres consideran la relación del acontecimiento con las posibilidades de enunciación. Esta relación es la que motoriza su propio pensamiento, dirigido a interrogar las

características del presente en el que intervienen. En otras palabras, interrogar el acontecimiento es el esfuerzo del pensamiento por reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad inmanentes, no trascendentales, en términos kantianos. Las palabras cobran para estos tres autores una importancia fundamental.

Ya mencionamos el caso de Foucault respecto de la episteme y el archivo. Derrida, por su parte, constata que “[...] la “lengua usual” no es ni inocente ni neutra. Es la lengua de la metafísica occidental y transporta no solo un número considerable de presuposiciones de todos los órdenes, sino también presuposiciones inseparables [...], anudadas en sistema” (Derrida, 1976: 55). A partir de allí, toma el camino del *bricoleur*, utiliza reflexivamente los términos en contra de la tradición metafísica. En cuanto a Deleuze, en *Lógica del sentido* (2008) se ocupa del vínculo que visibiliza la relación entre el acontecimiento y el sentido, que es lo expresable de toda proposición. A fin de cuentas, la cuarta dimensión del sentido es el camino que Deleuze nos muestra para pensar el acontecimiento.

Asimismo, debemos traer a colación que los intentos de los tres pensadores franceses se enfocaron en dar cuenta del suelo común que hace posible las diferencias y las determinaciones, pero que, en tanto condición de posibilidad, escapa a la representación y al lugar de fundamento de aquello que posibilita. Ya sea la *episteme* —relacionalidad en permanente movimiento— como la *diferancia* (*différance*) —lo diferenciante irreductible de las diferencias—, como el *sentido* —lo expresable de la proposición, in-siste, sub-siste, pero no ex-iste—, son pensados por Foucault, Derrida y Deleuze, respectivamente, para dar cuenta del acontecer del proceso de significación social e histórico que proporciona los elementos con los cuales es posible significar el mundo, no solamente en términos de sentido común sino también en términos críticos.

Ahora bien, Foucault, Derrida y Deleuze han puesto en crisis el sentido común (incluso el sentido común académico) a partir de sus pensamientos. La creación de los conceptos esbozados por estos pensadores ha logrado visibilizar, incluso, aquello que permanentemente se sustrae al pensamiento de la representación. Sin embargo, este ejercicio también los incluye a ellos, en tanto intervienen desde una situación. En otras palabras, el intento de pensar la episteme, la *diferancia* (*différance*) y el sentido, en tanto significan lo indeterminado, pero que es condición de todas las determinaciones en las cuales es posible intervenir, lleva al pensamiento a su límite y visibiliza el proceso mismo y el propio límite, pero no lo traspasa.

Intervenciones críticas

En “Lingüística y ciencias sociales” (Foucault, 2013c), conferencia que Foucault dicta en 1968 en Túnez dos, meses antes del Mayo Francés, analiza los postulados de Ferdinand de Saussure:

“[...] la lingüística saussuriana no considera la lengua como una traducción del pensamiento y la representación: la considera como *una forma de comunicación*. Así considerados, la lengua y su funcionamiento *suponen*: [a] *polos emisores de un lado y receptores de otro*; [b] *mensajes*, es decir, series de acontecimientos distintos, y [c] *códigos o reglas de construcción de esos mensajes* que permiten individualizarlos”. (Foucault, 2013: 131-132, subrayado nuestro)

Es cierto, Saussure concibe la lengua como una forma de comunicación. Sin embargo, los términos con los que Foucault desmenuza los “supuestos” de Saussure no pertenecen al lingüista ginebrino. Ni siquiera pertenecen a la misma circunstancia en la que aparece el *Curso de lingüística general*. Foucault despliega las nociones vinculadas a la teoría de la comunicación como información, inscriptos en unos discursos específicos en torno a pensar la comunicación, los de la MCR. ¿Podríamos decir que no reflexionó sobre las palabras que puso en juego a la hora de hacer el análisis?

Si la respuesta a esta pregunta fuese afirmativa, es decir, que Foucault utilizó palabras de sentido común para analizar un discurso científico —la lingüística estructural, saussuriana—, entonces se trataría de un error epistemológico y teórico. Sin embargo, luego de la cita que hemos traído a colación, Foucault sostiene que la lingüística permite llevar adelante un análisis del lenguaje formal y, así, “La teoría de la lengua queda, por lo tanto, *ligada al análisis de todos los fenómenos de la información*” (Foucault, 2013: 132, subrayado nuestro), lo que va a posibilitar llevar adelante análisis sociales, porque “*Ahora, lo colectivo es un conjunto constituido por polos de comunicación, códigos de uso efectivo y la frecuencia y la estructura de los mensajes que se envían*” (Foucault, 2013: 132, subrayado nuestro). Estas intervenciones de Foucault no son de sentido común, sino el resultado de sus reflexiones en torno a la lingüística. En otras palabras, Foucault resalta que para Saussure la lengua era una forma de comunicación y analiza esa cuestión con los conceptos de la teoría de la comunicación como información. ¿Por qué lo hace? Por un lado, porque la lingüística es una contra-ciencia humana que estudia el ser en bruto del lenguaje desde la ley

que posibilita las significaciones de aquel y, a la vez, trasciende la voluntad del sujeto. La lingüística estructural, en el triedro de saberes de la episteme moderna, establece una relación con las ciencias exactas y matemáticas que lleva a pensar el mundo en términos lógicos. Esta disposición del triedro de saberes también explica que Foucault afirme que

“[...] la lingüística entra en convivencia con los análisis referidos a los *códigos* y *mensajes intercambiados* entre las moléculas que constituyen los núcleos de las células vivas. [...] los *biólogos* saben *hoy* qué *código* y qué forma de *mensaje* implican los fenómenos de la herencia [...] e incluso que...] *ahora* lo *social* puede definirse o describirse como un conjunto de *códigos* e *informaciones* que caracterizan a un grupo dado de *emisores* y *receptores*”. (Foucault, 2013: 132, subrayado nuestro).

Esto quiere decir, sin más, que la lingüística traslada su formalización a la ciencia empírica de la biología, y por consiguiente a la empiricidad de la vida; y también a la sociología, y por consiguiente a la empiricidad del trabajo.

Pero, por otro lado, no solamente es importante tener presente las implicaciones que el triedro de saberes tiene para relacionar las distintas ciencias y contra-ciencias, ya que eso supone una relacionalidad que excede a la buena o mala voluntad de los científicos. Lo que es, a nuestro criterio, tanto o más importante, es destacar que Foucault habla del “ahora”, del “hoy”. Por ello, cabe recordar que en “Sobre las maneras de escribir la historia” (Foucault, 2013a), una conversación con Bellouren 1967, situó el fin de la episteme moderna en 1950; y también debemos tener presente que el año anterior, en la conversación con Bonnefoy titulada “¿Ha muerto el hombre?” (Foucault, 2013b), había establecido que la publicación de *Crítica de la razón dialéctica* (1960) señalaba el ocaso del pensamiento humanista, es decir, de la episteme moderna. En otras palabras, en el momento en que Foucault habla en Túnez del “hoy” de la biología y del “ahora” de lo social, habla desde la episteme contemporánea.

Y esto nos permite dar cuenta de cómo opera la episteme, en tanto proporciona enunciados a quienes intervienen discursivamente, por un lado, y, por el otro, se sustrae a quienes reflexionan sobre ella misma. La episteme, en este caso la contemporánea, brinda los conceptos para llevar adelante los análisis científicos, así como también establece los marcos en los que ese análisis es posible. A partir de ello, es posible entender a Foucault:

"[...] en la actualidad la lingüística se articula con las ciencias humanas y sociales mediante una estructura epistemológica que le es propia, pero que le permite [1] poner de manifiesto el carácter de las relaciones lógicas en el corazón mismo de lo real; [2] poner de manifiesto el carácter si no universal, sí al menos extraordinariamente extendido de los fenómenos de comunicación que van de la microbiología a la sociología; [3] poner de manifiesto las condiciones de cambio gracias a las cuales se pueden analizar los fenómenos históricos y, para terminar, [4] emprender al menos el análisis de lo que podríamos llamar producciones discursivas". (Foucault, 2013: 135)

Foucault enuncia, una vez más, desde la "actualidad" y hace alusión a la relación entre la lingüística y las ciencias humanas y sociales. Esta relación tiene la característica de una "estructura epistemológica propia", lo cual nos permite entender que hay una diferencia respecto del triedro de saberes de la episteme moderna. Si bien en *Las palabras y las cosas* Foucault había especificado que la lingüística abría un camino particular con las ciencias formales para las ciencias y contra-ciencias humanas, así como también que extrapolaba la focalización hacia la etnología y psicoanálisis. Entonces, ¿en dónde radicaría lo distintivo de la "actualidad"?

Conviene aquí repasar algunas intervenciones: en 1966, Foucault sostenía que el humanismo dialéctico de Sartre no podía asimilar aquello que denomina como *la razón analítica y sus manifestaciones* "balbuceantes", que son "[...] una parte fundamental de la *cultura contemporánea*: lógica, *teoría de la información*, lingüística, formalismo" (Foucault, 2013b: 187, subrayado nuestro), aunque "[...] *para nosotros*, las manifestaciones de la razón analítica *todavía están dispersas*" (Foucault, 2013b: 188, subrayado nuestro): Russell, Heidegger, Wittgenstein y Lévi-Strauss. Como podemos ver, Foucault vuelve a mencionar la teoría de la información, esta vez en tanto manifestación formal de la razón analítica. En *Las palabras y las cosas*, publicado dos meses antes de esta intervención, situaba a la teoría de la información como una aplicación instrumental de los psicólogos.

En resumidas cuentas: Foucault se apropió del lenguaje de la teoría de la comunicación como información para dar cuenta de la lingüística estructural y, además, reconoció que esas herramientas conceptuales logran explicar los fenómenos biológicos y sociológicos en términos comunicativos. Como analizamos anteriormente, las intervenciones que suscita la conferencia de Túnez se mueven en esa dirección, resaltando el poder heurístico de la teoría de la información. Estos indicios nos llevan a concluir que Foucault pudo distinguir algunas manifestaciones de la episteme contemporánea, y que se posiciona desde los conceptos de la teoría de la información

porque son los que pertenecen a un pensamiento no humanista, sin sujeto.

Esta conclusión responde tanto afirmativa como negativamente a nuestra pregunta anterior acerca de si reflexionó sobre los conceptos que utilizó: en términos afirmativos, podríamos decir que Foucault usa conceptos que provienen de un pensamiento que ha prescindido de la figura del hombre; en términos negativos, habilita a pensar que el archivo de la nueva episteme le ha proporcionado los enunciados para significar la concepción saussuriana de la lengua como información. En ambos casos, estamos ante un punto nodal de la episteme contemporánea, la teoría de la comunicación como información.

También podemos constatar algo similar en el caso de Jacques Derrida. En la entrevista que le concede a Julia Kristeva en 1968, "Semiología y Gramatología", Derrida (1976) sostiene que la gramatología intenta deconstruir los conceptos heredados de la metafísica como ontología de la presencia. Uno de los ejemplos que trabaja es el del signo saussuriano, en tanto usualmente se lo critica por su tradición psicologista y no por lo que supone en términos de comunicación. De esta manera, el proyecto "semiológico" de Saussure está vinculado con "la totalidad orgánica de todos sus conceptos", es decir, que existen relacionados, se implican y arrastran sus supuestos. De entre esos conceptos, Derrida refiere:

"[...] en particular el de *comunicación*, que implica efectivamente la *transmisión encargada de hacer pasar, de un sujeto al otro, que implica la identidad de un objeto significado, de un sentido o de un concepto, por derecho separables del proceso de paso y de la operación significante*. La comunicación presupone sujetos (cuya identidad y presencia están constituidas antes de la operación significante) y objetos (conceptos significados, un sentido pensado que el paso de la comunicación no podrá por derecho, ni constituir ni transformar). A comunica B a C. Por el signo, el emisor comunica algo a un receptor, etc.". (Derrida, 1976: 58).

Podemos constatar en esta extensa cita cómo Derrida reflexiona desde su enfoque gramatológico sobre Saussure en términos que no aparecen en el *Curso de lingüística general*, sino que son los mismos de los cuales se vale Foucault: transmisión, emisor, mensaje, receptor.

En la misma entrevista, Derrida advierte acerca de las "presuposiciones inseparables" que la "lengua usual" arrastra al momento de significar el mundo (Derrida, 1976: 55); así como también explicita que la reflexión sobre la tradición metafísica se lleva adelante con los mismos conceptos que tiene a disposición, ya que no hay otros medios para hacerlo. Una vez más, debemos preguntarnos si Derrida ha

reflexionado sobre los conceptos con los que reconstruye el signo saussuriano.

En primer lugar, es necesario que tengamos presente la intervención de Derrida en Baltimore, al momento de hablar acerca del acontecimiento que sucede, pero que todavía en ese entonces no se podía racionalizar. En este punto, podríamos decir que lo acontecido pudo haber dado lugar a que las significaciones escapasen a la reflexión gramatológica de Derrida, y que por ello haya realizado en esos términos el análisis del signo saussuriano.

En segundo lugar, podemos pensar que Derrida realiza el análisis con “conocimiento de causa”, y por lo tanto efectúa la operación de *bricoleur*: toma un concepto de la tradición de la ontología de la presencia para abrir hendiduras en esa tradición, visibilizar sus supuestos, mostrar sus limitaciones e implicaciones. De considerar esta respuesta, además, debemos hacer mención a que la gramatología supone un trabajo constante, que nunca termina y que se pueden usar otros conceptos mejores si se dispone de ellos. Así, pues, Derrida pudo utilizar los conceptos de la teoría de la comunicación como información por considerarlas más potentes para la reflexión crítica a de la tradición metafísica.

Lo que queda de manifiesto, como en el caso de Foucault, es que ambas respuestas nos remiten a que la teoría de la comunicación como información habilita pensar críticamente acerca de la tradición que se intenta revisar. En nuestros términos, entonces, forma parte de la episteme contemporánea, que supone la crisis y desaparición de la figura del hombre.

Entonces, ¿qué sucede del otro lado del charco?

A partir de lo que hemos desarrollado hasta aquí, tanto Foucault como Derrida nos han conducido a interrogarnos en torno a la teoría de la comunicación como información, habida cuenta que ellos mismos ponen en juego los conceptos propios de esta. Es necesario, pues, remitirnos al análisis de la MCR, en tanto es la zona discursiva de emergencia de aquella teoría, que debe ser entendida en relación con los demás puntos de vista que integran el conglomerado heterogéneo de la investigación de comunicación de masas norteamericana: conductismo, funcionalismo y cibernética. La conjunción de estas perspectivas se produce a fines de la década de 1940, es decir, en el marco de lo que Foucault estableció como límite de la episteme moderna.

Shannon y Weaver construyeron la teoría matemática de la comunicación para explicar los intercambios comunicativos “[...] en un sentido muy amplio, en el que

quedan incluidos todos los procedimientos mediante los cuales una mente puede ejercer su influencia sobre otra” (Weaver, 1974: 106). De esta manera, la comunicación es entendida en términos de influencia. Nótese que esta concepción está en la base del análisis de los medios de comunicación que la MCR lleva adelante, cuya fibra conductista reluce. Para llevar adelante la explicación, Shannon y Weaver identifican los elementos que intervienen en el proceso comunicativo: la fuente de información que emite la señal, el transmisor, el canal, el receptor y el destino de la información, que también es una fuente de información, dando lugar a la retroalimentación. El envío del mensaje se ve afectado porque sobre la señal pueden aparecer ruidos. Asimismo, la transmisión de información se basa en una medida que se denomina como entropía, incertidumbre o “libertad de elección”, que debe ser distinguida de la incertidumbre no deseable, el ruido. A partir de identificar estos elementos, pues, la comunicación se transforma en la transmisión de mensajes de un emisor a un receptor a los fines de lograr una influencia. Los autores intercambian como sinónimos los términos información/comunicación, ideas/información y hombre/mente.

La cuestión medular de esta teoría radica en el problema del ruido, es decir, de la simetría o fidelidad con que el mensaje enviado es recibido. Cuando el emisor decide enviar un mensaje, lo hace a partir de revisar y elegir entre los mensajes disponibles que es posible utilizar. La información está relacionada con la posibilidad de elección y, a la vez, con lo disponible para ser elegido. Una vez realizada la elección de la información a transmitir, el mensaje es significado de manera individual. De esta manera, el mensaje tiene un significado individual para el emisor y un significado individual para el receptor. Ahora bien, la información es la posibilidad de elección para el emisor y para el receptor, por lo que el acervo de mensajes a elegir es compartido por ambos. La comunicación es efectiva cuando el emisor logra que el receptor signifique el mensaje en los términos que más equivalgan a los suyos. La influencia, entonces, depende de la información, en tanto la posibilidad de selección de mensajes. Se puede constatar la efectividad de la comunicación mediante la conducta observable.

Habíamos dicho que el problema radicaba en el ruido. La teoría matemática de la comunicación supone que el ruido es inescindible de todo proceso comunicativo. Esta es la razón por la cual la comunicación corre el riesgo de no ser efectiva, es decir, de no lograr influir en la conducta. Para dar cuenta de este problema, Shannon y

Weaver introducen el concepto de entropía, es decir, el grado de desorden o aleatoriedad constitutiva de una situación determinada, y que se expresa en “[...] términos de las distintas probabilidades que intervienen” (Weaver, 1974: 110). De esta manera, la incertidumbre se vuelve constitutiva de toda comunicación. La probabilidad de seleccionar los mensajes, entonces, nos conduce hacia el acervo de mensajes disponibles para elegir a la hora de disminuir la entropía. Pero aquí debemos dar cuenta de la cuestión del código: el ruido es inescindible de la comunicación porque se parte de un acervo de mensajes cifrados en el mismo código.

La potencia heurística de esta teoría es que permite entender la comunicación no solamente entre seres humanos, sino también entre todo ente que pueda emitir y recibir mensajes. Se abre así la posibilidad de establecer analogías entre el cerebro humano y los computadores sobre la base, por un lado, del tratamiento de la información, el proceso que permite al computador o al cerebro llevar adelante la coordinación de movimientos, jugar, resolver operaciones, traducir idiomas, comunicarse, es decir, expresar una conducta observable; y por el otro, sobre la base de la información en cuanto tal, ya que para todo funcionamiento tanto de la máquina como del cerebro se requiere la existencia de un conjunto de posibilidades para elegir.

Lo que se juega, entonces, es la relación comunicativa en términos de intercambio de información. Ahora bien, si la información está disponible para cada emisor, el cerebro y la máquina tienen dispositivos de entrada (*input*) y salida (*output*) para establecer una relación con el medio ambiente en el que se encuentran. Si, como hemos dicho anteriormente, el medio o contexto está constituido por información, entonces lo que este equipo de entrada-salida proporciona tanto al cerebro como al computador es la información que necesita para desenvolverse en ese medio.

Demos un paso más a partir de las palabras de Shannon: “[...] *un organismo o máquina* se puede situar, o conectar, en ciertas condiciones ambientales o que hay una medida de «éxito» o «adaptación» al *medio ambiente*” (Shannon, 1975: 173, subrayado nuestro). La teoría de la información, entonces, permite analizar los procesos comunicativos de todo ente que pueda comunicarse, sea un organismo o una máquina, y, a la vez, considera como comunicación el intercambio de información que se produce entre esos entes y el medio en el que están situados; medio del que aprenden y al que se intentan adaptar para mantener el equilibrio (homeostasis) que les permita seguir vivos. La vida, ahora, es posible de ser entendida en términos comunicativos, al tiempo que es compartida no solamente por el hombre, sino también

con los seres vivos y con las máquinas. En todos los casos, se relacionan con el medio en tanto acervo de mensajes a partir de los cuales se realiza la elección para cifrar el mensaje que se intercambiará.

Sin embargo, es posible dar otro paso: “El problema de [a] *cómo funciona el cerebro* y de [b] *cómo se pueden diseñar las máquinas para simular su actividad* es seguramente uno de los más importantes y difíciles con los que se enfrenta la ciencia actual” (Shannon, 1975: 179, subrayado nuestro). En esta cita se abre la posibilidad de estudiar el cerebro para poder construir máquinas que funcionen de manera análoga. Ahora bien, esto es posible solamente si se estudia el cerebro en términos de teoría de la información, es decir, si la relación entre el cerebro y los demás organismos internos y los mensajes externos que provienen del medio son entendidos como intercambios comunicativos, es decir, de información.

En este punto es que el programa de la cibernética empalma a la perfección, ya que se propone establecer cuáles son aquellos “[...] elementos comunes al funcionamiento de las máquinas automáticas y al sistema nervioso de los seres humanos y desarrollar una teoría que sea capaz de abarcar todo el campo del control y la comunicación en las máquinas y en los organismos vivientes” (Wiener, 1974: 92). La cibernética parte de pensar que seres humanos y máquinas se desenvuelven en un mundo constitutivamente entrópico que tiende a degradar todo lo que existe. Es en ese mundo que los humanos y las máquinas operan como “islas locales y temporales” en las que la fuerza del desorden decrece y evitan desaparecer a costa de incrementar la complejidad de su propia organización constitutiva. Este proceso supone que entre las islas y el mundo entrópico hay una relación. La cibernética se ocupa de estudiar esta relación en términos de mensajes y retroalimentación. Por esta razón Wiener no distingue entre ser humano y máquina a la hora de comunicarse: “[...] que la señal, en sus etapas intermedias haya pasado por una máquina o por una persona, carece de importancia y de ninguna manera cambia esencialmente mi relación con la señal” (Wiener, 1958: 16).

A partir de lo mencionado, es posible entender que para la cibernética los entes se comunican a través del lenguaje, al que define como “[...] otro nombre para las comunicaciones, así como una voz utilizada para designar los códigos mediante los cuales las comunicaciones se efectúan” (Wiener, 1958: 69). De esta manera, “[...] el lenguaje no es atributo exclusivo de los seres vivos, pues lo comparten en un cierto grado las máquinas construidas por el hombre” (Wiener, 1958: 70). En otras palabras,

para Wiener “[...] es posible que un hombre hable a una máquina, o esta a un ser humano, o un aparato a otro” (Wiener, 1958: 71).

Ahora bien, el organismo y la máquina se mantienen en equilibrio gracias al intercambio de información interno y externo, es decir, en la medida en que los mensajes que recibe y la retroalimentación que se produzca permiten una relación con el medio. La disponibilidad de mensajes, habíamos dicho, suponía que estaban elaborados a partir del mismo código. En este punto, el intercambio comunicativo se realiza a partir de la transmisión, y la retroalimentación consecuente, de mensajes definidos por el mismo código. El ente que comunica lo hace transmitiendo mensajes en su interior, en tanto es un sistema en el que cada elemento está relacionado y a partir del cual se envían informaciones que luego se exteriorizan por elementos de entrada/salida. Asimismo, la relación que mantiene con el exterior es en los mismos términos. Pero si los intercambios se realizan sobre la base de mensajes con el mismo código, entonces la diferencia entre el interior y el exterior, entre el organismo y la máquina respecto del medio en que se desenvuelven, se entiende en términos comunicativos y elimina la diferencia.

Si bien Wiener considera que se puede modificar el significado que suele atribuírseles a palabras como “vida”, “alma”, “vitalismo”, ya que no son atribuibles solamente a los seres humanos y a los animales, también puede modificarse qué se entiende por lenguaje, en tanto ya no es lo que hace posible la comunicación, sino que se indistingue en el proceso mismo. Y lo mismo ocurre con la vida y con los demás conceptos que supongan la relación interior-exterior. Lo que hace posible que podamos distinguir la vida, el lenguaje, los entes que se comunican, entonces, es la existencia de los mensajes para enviar y recibir, en tanto proceso de comunicación y retroalimentación. Sin embargo, la distinción analítica solamente es posible al momento de identificar quiénes intervienen en la comunicación, a los fines de saber si puede o no mantener la homeostasis. Por lo demás, lo que circula es *información*.

El acontecimiento es información/sentido: pensar sin fundamento

A partir de este breve recorrido, sostenemos que entre la MCR y el posestructuralismo francés se entrelazan el ser del hombre y el ser del lenguaje: ni el hombre puede ser considerado como la figura que sirve de fundamento a las operaciones de reconocimiento de la conciencia; ni el lenguaje puede ser pensado en términos de ley, como pretendía Foucault con la lingüística estructural, sino que el estructuralismo

opera como un trascendentalismo abstracto o sin sujeto (Ferraris, 2006).

Si nos remitimos a la episteme moderna, podemos precisar cómo la figura del hombre es la que oficiaba de fundamento de las representaciones, a partir de las cuales eran posibles las ciencias y las contra-ciencias humanas. A partir de allí, el pensamiento dialéctico llevaba la conciencia interna hasta el mundo externo y de nuevo al interior, a los fines de lograr el reconocimiento entre la conciencia y el mundo, es decir, la certeza, la adecuación. Tal y como hemos podido reconstruir, la teoría matemática de la comunicación supone, a fin de cuentas, que entre el interior y el exterior no hay un movimiento de reconocimiento, sino que interior y exterior se indistinguen en una relacionalidad de influencias recíprocas, que supone el envío, la recepción y la retroalimentación de información. Ahora bien, si no podemos situar un punto que se retrotraiga a la circulación de información, ya que incluso en su interior los entes comunican sus partes constitutivas en esos términos (tal y como el propio Foucault menciona respecto de la biología), la vida misma es entendida en esos términos. Ya no es lo que se pierde en el interior del organismo en la biología, y que la psicología como ciencia humana se intenta representar: la vida es entendida en términos de equilibrio en relación con el medio, el cual se produce en términos de intercambio de información. La analogía con las máquinas y los demás organismos no solamente indistingue al hombre, sino también a los demás entes.

En cuanto al lenguaje, entonces, también puede ser pensado en los términos dispuestos por la teoría de la comunicación como información. En el *corpus* de la MCR, el lenguaje se entiende como “[...] una voz utilizada para designar los códigos mediante los cuales las comunicaciones se efectúan” (Wiener, 1958: 69). El lenguaje, entonces, es el intercambio de los mensajes disponibles, es decir, la información. Tal y como hemos visto, Foucault y Derrida piensan la lingüística a partir de los conceptos que provienen de esta teoría, lo que implicaría que la nueva episteme reconfigura las formaciones discursivas y las relaciones entre ellas a partir de los enunciados que el nuevo archivo dispone, entre los que parecen tener gran protagonismo los términos de la teoría matemática de la comunicación como información. En otros términos, el acontecimiento que Foucault y Derrida presentían y no alcanzaban a reconstruir estaba ligado a su manifestación en términos de información. Es por ello que la célebre y paradójica intervención de Wiener al momento de poner en duda si una máquina siente es posible. Lo que ha ocurrido es un acontecimiento que hizo posible la proposición de Wiener³.

Sin embargo, el intento de pensar lo indeterminado, aquello que se sustrae al fundamento, a toda determinación y a toda representación es lo que ha motorizado el pensamiento de los posestructuralistas. Dicho en pocas palabras: el esfuerzo por pensar el acontecimiento que Foucault, Derrida y Deleuze llevaron adelante los condujo a las mismas consecuencias que hemos podido constatar en el *corpus* de la MCR. Si bien hemos mencionado que los tres compartían el interés por llevar al pensamiento hasta el límite, es en Deleuze donde la relación esencial entre el acontecimiento y el lenguaje cobra mayor espesor. Si tenemos presente la indagación que Deleuze lleva adelante acerca de la dimensión del sentido —en *Lógica del sentido* (2008)—, no puede definirlo sino como *lo expresado de la proposición*. El sentido no puede existir sino en la proposición que lo expresa, pero no debe ser confundido con quien manifiesta, tampoco con lo que se designa ni con la significación. En estas tres dimensiones lo que se pone en juego es la relación lógica entre distintos tipos de entes: el ente que habla, el estado de cosas designado, el concepto utilizado. El sentido es lo expresado de la proposición en cada una de las dimensiones mencionadas. El sentido se expresa en el lenguaje, que también se sustrae a cualquier tipo de conceptualización o determinación.

El sentido, entonces, es lo que permite pensar sin remitirnos ni al sujeto, ni al mundo, ni a los conceptos con los que significamos a uno y a otro. La dimensión del sentido nos permite dar cuenta de la posibilidad de pensar más allá de las relaciones lógicas entre los entes, dejar de lado las distinciones kantianas *a priori* y *a posteriori* y, consecuentemente, toda determinación.

De esta manera, pues, el ser del hombre y el ser del lenguaje deben ser pensados nuevamente. Las pistas que hemos podido detectar para reconstruir la episteme contemporánea nos conducen a la imposibilidad de circunscribir, de determinar, de alguna forma al hombre y al lenguaje. Los marcos de la episteme contemporánea, entonces, conducen a que los saberes que se edifiquen deban considerar que deben pensar sin fundamento.

Referencias bibliográficas

AA. VV. (1966). *El concepto de información en la ciencia contemporánea. Coloquios de Rouyamont*. México: Siglo XXI.

- DELEUZE, Gilles. (2002). "El intelectual y la política. Sobre Foucault y la prisión". *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 53, 68-74. (Edición original, 1985.)
- DELEUZE, Gilles. (2005). El hombre: una existencia dudosa. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, pp. 121-125. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (2006a). Algunas dudas sobre lo imaginario. En *Conversaciones*, pp. 103-112. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (2006b). Hender las cosas, hender las palabras. En *Conversaciones*, pp. 135-151. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (2006c). La vida como obra de arte. En *Conversaciones*, pp. 153-164. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (2006d). Un retrato de Foucault. En *Conversaciones*, pp. 165-189. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (2006e). Control y devenir. En *Conversaciones*, pp. 265-276. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (2006f). "Posdata sobre las sociedades de control". *Polis. Revista Latinoamericana*, 13, sin paginación. Recuperado en: <https://journals.openedition.org/polis/5509#quotation> [consulta: mayo de 2020].
- DELEUZE, Gilles. (2008). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.
- DERRIDA, Jacques. (1976). "Semiología y Gramatología. (Entrevista de Julia Kristeva.)". *Ideas y Valores*, 25-46/47, 53-67. (Edición original, 1968.) Recuperado en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/24440/1/21603-73908-1-PB.pdf> [consulta: mayo de 2020].
- DERRIDA, Jacques. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia*, pp. 383-401. Barcelona: Anthropos. (Edición original del libro, 1967; fecha de la conferencia, 21 de octubre de 1966.)
- FERRARIS, Maurizio. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1966.)
- FOUCAULT, Michel. (2013a). Sobre las maneras de escribir la historia. En *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, pp. 153-172. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original del artículo, 1967.)
- FOUCAULT, Michel. (2013b). ¿Ha muerto el hombre? (Conversación con Claude Bonnefoy, 1966.) En *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, pp. 185-191. Buenos Aires: Siglo XXI.

- FOUCAULT, Michel. (2013c). Lingüística y ciencias sociales. (Conferencia dictada en marzo de 1968.) En *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, pp. 127-152. Buenos Aires: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ, Pablo. (2008). "La genética, la inmunología y los nuevos ámbitos de medicalización". *Revista de Historia y Humanidades Médicas*, 4, 1-14.
- RODRÍGUEZ, Pablo. (2009). *Ciencias poshumanas y episteme posmoderna. Un análisis de algunas transformaciones del saber en las sociedades occidentales contemporáneas*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- RODRÍGUEZ, Pablo. (2010). "Episteme posmoderna y sociedades de control. Deleuze, heredero de Foucault". *Margens*, 5, 23-40.
- RODRÍGUEZ, Pablo. (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus.
- SHANNON, Claude E. (1975). Computadores y autómatas. En AA. VV. *Perspectivas de la revolución de los computadores*, pp. 164-181. Madrid: Alianza.
- WEAVER, Warren. (1974). Las matemáticas de la comunicación. En AA. VV. *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, pp. 106-118. Madrid: Alianza.
- WIENER, Norbert. (1958). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- WIENER, Norbert. (1974). Cibernética. En AA. VV. *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, pp. 92-105. Madrid: Alianza.

Notas

¹ Las siguientes son algunas de las conclusiones de nuestra tesis de Doctorado en Ciencias Sociales.

² A Gilles Deleuze y a Michel Foucault los unió durante un tiempo considerable una gran amistad. Incluso formaron parte del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) junto a Daniel Defert. Aun hay que traer a colación la inmensa admiración que Deleuze sentía por Foucault y que, luego de la muerte de este último, lo llevó a dictar un curso sobre la obra foucaultiana, editado en tres tomos a partir de 2013, a publicar un libro (*Foucault*); y a realizar distintas intervenciones para referirse a cuestiones centrales del pensamiento de Foucault (Deleuze, 2002, 2005, 2006a, 2006b, 2006c, 2006d, 2006e y 2006f).

³ En el primer lustro de la década de 1960, se realizaron en Francia los Coloquios de Rouyamont, presididos por Marcial Guérout (AA. VV., 1966), dedicados a *El concepto de información en la ciencia contemporánea*. Se dieron cita en la abadía de Rouyamont figuras del talante de Norbert Wiener, Benoit Mandelbrot y Abraham Moles, entre otros, incluido Gilbert Simondon. Luego de la presentación de Wiener, titulada "El hombre y la máquina", la discusión presidida por M. Alquié condujo a una intervención de este: "[...] una máquina *no siente dolor*" (AA. VV., 1966: 89, subrayado nuestro), rápidamente replicada por el propio Wiener: "No es seguro" (AA. VV., 1966: 89).