

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Lenguaje, Hombre, Historia
=====

(Estudio de Las palabras y las cosas de M. Foucault)

Vº Bº

Emilio Lledó



R. 328

Tesina presentada por la alumna:
Margarita Boladeras Cucurella
bajo la dirección del
Dr. Emilio Lledó.

Septiembre 1972

LENGUAJE, HOMBRE, HISTORIA

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCION; Dos perspectivas.	5
 PRIMERA PARTE: <u>Foucault y la cultura.</u>	
I. Las declaraciones de Foucault a Caruso.	15
- Klee, Kandinsky y la música moderna.	16
- Nietzsche	28
- Lévi-Strauss y Lacan	45
II. Las referencias a otros autores	55
- Merleau-Ponty, Heidegger, etc.	55
- El Círculo de <u>Critique</u>	64
 SEGUNDA PARTE: <u>El lenguaje y las cosas.</u>	
I. El lenguaje	72
- La relación palabra-cosa en las distintas epistemes: La episteme del siglo XVI	75
La episteme clásica	83
La episteme moderna	108
II. Hombre e Historia.	
- Del "ser humano" clásico al Hombre moderno	115
- Las ciencias humanas	125
- La Historia	127
- Psicoanálisis y Etnología	130

72
115

TERCERA PARTE: Crítica de Las palabras y las cosas.

I. Discusión:

- Revisión de algunas cuestiones: los conceptos de arqueología y episteme 135
- Historia y ciencias humanas. El triedro de saberes 140

II. Las críticas que se han hecho a Foucault:
("contrataciones")

- Sartre, Sylvie Le Bon 164
- Margolin 167
- El equipo de Esprit: Domenach, Dufrenne, Burgelin 168

CONCLUSION 174

Indice de autores citados en Las palabras y las cosas . 178

Bibliografía 188



"Les théories et les écoles, comme les microbes et les globules, s'entre-dévorent et assurent par leur lutte la continuité de la vie."

Marcel Proust

"Schon lange, allzu lang sitzt das Denken auf dem Trockenen. Kann man nun das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen, "Irrationalismus" nennen? "

Martin Heidegger

I N T R O D U C C I O N

INTRODUCCION : Dos perspectivas.

El interés por la filosofía parece llevar aparejada la propia duda sobre la posibilidad y la utilidad del quehacer filosófico. Sobre todo en nuestros días, parece que nadie puede lanzarse por las sendas del pensamiento y la especulación sin antes haber pasado la prueba de fuego de la duda, la reconsideración e incluso la desesperación ante el panorama incierto de las preguntas y respuestas que puedan formularse desde un punto de vista racional. Problema de la formulación de cuestiones; respuestas que, además de tener sentido, deben reposar sobre una base lógica o empírica como condición de posibilidad para su aceptación. ¿Puede resultar fructífero un discurso que se sitúe fuera de los métodos y las perspectivas de las llamadas "ciencias positivas"? ¿Después de tantos siglos de historia de la filosofía cabe aun replantearse nuevas cuestiones por el camino del raciocinio, son posibles nuevas respuestas? ¿En realidad la historia de la filosofía no es una demostración de que se trata de un discurso constantemente repetido bajo nuevas palabras que aparecen falaciosamente como distintas? ¿La filosofía no es un camino agotado por su larga trayectoria y por lo limitado de la demostración puramente racionalista, o "vitalista" sobre la que reposa? ¿Tiene sentido hacer filosofía hoy? ¿Qué hacen los filósofos, los pensadores de nuestro tiempo, los que se tienen o son tenidos por los renovadores del pensamiento actual?

Estas preguntas ineludibles provienen ya del terreno

de la especulación y nos sumergen en él. Desde ese terreno, ya, estamos hablando, antes de manifestarnos a favor o en contra de la filosofía, en un bando o en otro de entre las numerosas sectas existentes de filósofos o de científicos.

No pretende responder a todas las cuestiones aquí planteadas, ni mi proyecto consiste en un nuevo tratado sobre "qué es o qué debe ser la filosofía". Procuraré esbozar una de las corrientes de pensamiento filosófico actual a través de un autor representativo, analizando su relación con las filosofías del pasado, con toda la eclosión cultural de nuestros días y la problemática vital de nuestro mundo. Este estudio sobre Las palabras y las cosas de Foucault es una respuesta parcial a la última de las preguntas planteadas. Es interesante conocer desde el principio la limitación de un estudio y el lugar desde el que se habla.

Nuestro interés por Foucault nació de la paradoja que subrayó las aparición de sus obras La Historia de la locura y Las palabras y las cosas. El primero, un libro sobre todo histórico y filosófico conmovió los círculos psiquiátricos (Foucault había escrito anteriormente otro libro sobre psicología: Enfermedad mental y personalidad). El segundo, siendo especialmente un estudio del papel del lenguaje en el desarrollo científico y cultural, preocupó por su ataque a las ciencias humanas y al "hombre".

Utilizando un término literario podríamos decir que "un maldito" de la filosofía y de lo humano había sido, era, al mismo tiempo, uno de los más destacados líderes del replanteamiento del concepto de "enfermo mental", con todo lo que esto

supone de revisión de las estructuras psiquiátricas, mejoras en la organización de clínicas, reconsideración de los condicionamientos sociales, etc. Mientras en las Facultades de Letras se criticaba duramente a Foucault por los conceptos vertidos en Las palabras y las cosas (1966), se le citaba con admiración y como signo de renovación en reuniones de médicos y psiquiatras por sus obras La Historia de la locura (1961) y Nacimiento de la clínica (1963).

Extraño punto de contradicción, parecía reclamar un estudio de Las palabras y las cosas que mostrara el lugar desde el que habla Foucault. Sería mejor decir: se nos presentó como un desafío el llegar a describir la trama que atraviesa y permite la construcción de esa prosa constantemente desparramada en una dispersión barroca que gira sobre sí misma para señalar más allá del límite de las propias palabras, de la pura descripción de hechos, del entronque o parentesco con cualquier pensador precedente, del lazo consigo mismo respecto de las obras anteriores; y, todo ello, conservando la coherencia de lo cuerdo, la lógica del llamado discurso racional. Estudio de una obra que surge como revisión de conceptos, crítica, creación de conceptos nuevos; apertura de la noción de lo histórico, del hecho de la palabra, de la relación praxis-lenguaje-ciencia, redistribución de los elementos que posibilitan el pensamiento, etc.

Presentamos un análisis y una discusión que intentan poner de manifiesto los aspectos que consideramos fundamentales para la comprensión del pensamiento foucaultiano.

Pero, ¿es filosofía lo que hace Foucault? ¿Su discurso no debería inscribirse más bien dentro de una literatura vaga y

confusa que da lugar a mil interpretaciones, cien ensueños y muchas críticas, así como otras tantas rectificaciones ingeniosas del autor, que salva los obstáculos de las objeciones como buenamente puede, cobijado en la confusión de sus propios conceptos?

Invitamos a cada cual a responder por sí mismo a esta pregunta al final de nuestro estudio. Quisiéramos, sin embargo, ofrecer algunas consideraciones personales en torno al tema de la filosofía y sus protagonistas o autores.

El denominador común de los diversos sistemas y criterios filosóficos de todos los tiempos se puede definir diciendo que consiste en la repetición de los mismos temas bajo un lenguaje distinto. La justicia, la vida y la muerte, el bien y el mal, la autoridad, la validez de los códigos, la belleza, la armonía, la contradicción, la naturaleza del espacio y del tiempo, etc., ¿quien puede negar que son los temas constantemente tratados por el discurso filosófico, desde los griegos hasta nuestros días? Para algunos esta constatación es una prueba de la esterilidad de la filosofía, de su gran "estupidez". Esta es una apreciación bien partidista, puesto que nosotros, a partir de ahí, llegamos a la conclusión opuesta. ¿Cómo?

Primeramente debemos precisar en qué sentido hablamos de "repetición". Los temas se repiten, pero el planteamiento es distinto cada vez, y es distinto en varios sentidos: a) la crítica que siempre se hace del razonamiento precedente produce un desplazamiento del campo de referencia; b) este desplazamiento ocurre a varios niveles, a los que podríamos llamar: sintagmático, paradigmático y sintáctico-lógico. Por la crítica, el sin-

tagma correspondiente al concepto precedente se disloca y separa de ese sentido primitivo y adquiere nuevos caracteres; esto puede dar lugar al empleo de nuevos términos que se usan para diferenciar claramente el nuevo concepto acuñado del anterior. Esta distorsión de las fronteras del plano sintagmático tiene su repercusión evidente en el plano paradigmático; y, ambos a la par, inciden en las posibilidades sintáctico-lógicas, dando lugar a estructuras proposicionales "distintas". La evolución lingüística permite y depende de la evolución conceptual, de la cantidad de caracteres singulares subsumidos en la generalidad del término, de la comprensión de singulares contenida en la generalidad del signo.

El mundo es continua repetición y sobre ella se basan todas las ciencias. Si las ciencias pueden preveer el desarrollo de una serie de fenómenos, es gracias a que esta serie se identifica como igual a una serie precedente que ha sido analizada y estudiada; la igualdad lógica y la igualdad matemática son fundamentales para cualquier discurso científico. Y este concepto nunca ha pedido borrar su filiación platónica, por muy aristotélicas que sean las categorías y catalogaciones de los individuos en especies y géneros. X

Sin embargo, mientras la igualdad y la semejanza son conceptos mentales, a los fenómenos u objetos les corresponde el título de lo singular, de la dispersión constante de lo individual en una estructura que puede ser reconstruida y, por lo tanto, comprendida por nuestra estructura mental, aunque ésta sea de un orden distinto.

Si las ciencias, a través de similitudes y analogías

de lo mental con lo real y ciertas agrupaciones de los singulares, puede llegar a la previsión de la repetición, no es menos cierto que precisamos de un aparato crítico que diluya constantemente las fronteras de los términos acuñados, disolviendo las aparentes totalidades logradas en la captación comprensiva del mundo, para lograr con ello una nueva traducción de lo "mundano" a lo mental, o, dicho inversamente, de nuevas adquisiciones generales correspondientes a la singularidad envolvente.

Desde esta perspectiva puede apreciarse la diferencia radical entre el discurso científico y el filosófico. Y se explica perfectamente que, mientras la ciencia construye y desarrolla campos nuevos, la filosofía permanece en un círculo vicioso que no termina ni terminará nunca. Gracias a este "círculo vicioso" surgieron las ciencias y la cultura, y gracias a él se amplían.

Simplificando mucho podríamos decir que es necesaria una crítica constante del lenguaje y de su comprensión del mundo para lograr ensanchar y perfeccionar nuestros reducidos esquemas generales relativos a la diversidad e individualidad de los fenómenos. E, históricamente, este papel fundamental ha venido dado por y para la filosofía.

Ahora bien, ¿es cierto que este papel crítico, renovador, lógico-conceptual ha constituido el proyecto y la meta de la filosofía occidental? De algunos sectores o filósofos sí, de otros no.

Sabido es que la filosofía ha estado y está al servicio de mil causas que no tienen mucho que ver con este impul-

so hacia la verdad del universo que habitamos y en el que estamos sumergidos como un fenómeno más, distinto a semejanza del todo diverso. Por eso, desde la misma filosofía discursiva (metafísica, si se quiere) existen posturas actuales que se declaran antifilosóficas y antimetafísicas, por cuanto desean proseguir el camino crítico y de reconstrucción conceptual, atándose con ello a toda la tradición que se quiera, pero diferenciándose rotundamente de toda filosofía al servicio de una totalidad o utopía preconcebida, de todo régimen establecido.

Seguramente los mejores pensadores de occidente no han sido los filósofos, sino aquellos que intentaban organizar campos científicos a partir de problemas teórico-prácticos que les presentaba su época. No sólo porque supieron establecer el análisis de determinados terrenos de lo empírico, sino porque, para lograrlo, tuvieron que realizar una subversión conceptual, y en este empeño fueron mucho más fieles a la verdad que muchos filósofos, según demuestran los resultados. De tal manera que a la pregunta de si la filosofía es un pájaro de madrugada o un búho que reflexiona por la noche, tras el acontecer, tras la ciencia, parece imposible una respuesta. Más bien, como afirma Foucault, la configuración sucesiva de los elementos que componen el mundo presenta unas posibilidades y unas imposibilidades a partir de las cuales se organiza el mundo fenoménico todo: determinadas culturas, estadios de vida-pensamiento-ciencia.

Supremo empirismo: llegar a la comprensión de esta azarosa dispersión. Dispersión, en cuanto deberíamos poder situarnos al nivel más cercano de lo singular; azarosa, en cuanto quiere abandonar toda teleología, todo compromiso con una tota-

lidad preconcebida. Suprema metafísica: este proyecto parece imposible dentro de las coordenadas de la generalización y categorización empíricas, por lo que el discurso se remonta y se quiere desarrollar en un lenguaje ontológico.

Necesidad de una reconstrucción de las categorías del discurso, especialmente de los conceptos de igualdad y diferencia, de lo Mismo y lo Otro; de la razón y la sinrazón, de lo dado y de lo puesto, de lo humano y lo nohumano, como campos que deben ser previamente disueltos para que puedan aparecer caracterizaciones distintas.

Este es el empeño de los jóvenes filósofos franceses. Foucault ha sido un poco el guía. Han seguido por caminos diversos, pero siempre en relación entre ellos, otros personajes como Deleuze y Derrida.

Esperamos que el presente estudio ayudará a comprender cuanto llevamos dicho y concretará muchas de las ideas esbozadas aquí.

.

El libro de Foucault Las palabras y las cosas apareció en 1966 en la colección de Bib. des Sciences Humaines de Gallimard (NRF), París, con el título de Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Tres años más tarde se habían hecho ya varias reimpresiones de la obra en francés. La traducción al español fue hecha por la editorial Siglo XXI de México en 1968, y en 1971 se vendía ya la tercera

edición (2ª ed. en 1969). Si tenemos en cuenta que no se trata de una novela, ni de ningún libro de divulgación, convendremos en que este volumen de venta es sorprendente ...

El presente estudio se compone de una introducción, tres partes (cada una de ellas dividida en dos apartados) y la conclusión.

La primera parte es una exposición de la cultura a partir de la cual construye Foucault su pensamiento. En el primer apartado exponemos las relaciones con otros pensadores que confiesa el autor y ampliamos las referencias que nos da de sus predilectos. En el segundo, recogemos las influencias que se advierten en Foucault de autores no citados por él y tratamos del círculo intelectual al que está adscrito.

En la segunda parte nos ocupamos del análisis y comentario de Las palabras y las cosas, principalmente en torno a los conceptos de arqueología, lenguaje, historia, hombre, psicoanálisis, etnología y ciencias humanas. El primer apartado describe la división en 'epistemes' del libro, viendo la importancia fundamental que tiene el lenguaje en el desarrollo de todas ellas. En el segundo, ampliamos la relación de la episteme moderna, fijándonos en las repercusiones relativas a la comprensión de la Historia y lo humano.

Finalmente, en la parte tercera, desarrollamos nuestro juicio crítico de la obra que, presentado en forma de discusión, ocupa principalmente el primer apartado. En el segundo nos referimos a otras críticas contrarias a Foucault.

PRIMERA PARTE

PRIMERA PARTE : Foucault y la cultura.

Lo primero que se pone de manifiesto cuando leemos Las Palabras y las cosas es la enorme carga cultural sobre la que gravita la obra. Desde la referencia a Borges en la introducción, hasta la cita de Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot, Mallarmé y Nietzsche de las últimas páginas, pasando por la descripción del célebre cuadro de Velázquez en el primer capítulo y la amplitud de los campos científicos tenidos en cuenta; todo el libro, en fin, nos transporta a un terreno donde la filosofía se entrecruza con la poesía, la pintura, el teatro, el lenguaje cifrado de la locura, el psicoanálisis, la etnología... sin olvidar los campos concretos que analiza: lenguaje, moneda-valor, biología, historia, antropología...

Esta diversidad puede agobiar al principio e incluso entorpecer la comprensión de la obra. Por ello, juzgamos interesante analizar los autores que influyen especialmente en el pensamiento de Foucault. En primer lugar, aquellos que él cita expresamente como autores de los que se siente deudor; luego, aquellos otros que, sin ser mentados por Foucault, son transparentes a través de su obra.

I - Las declaraciones de Foucault a Caruso.

En mayo de 1967 Michel Foucault, habiéndose trasladado a Italia para dar unas conferencias sobre su libro La histo-

ria de la locura, concedió una larga entrevista a Paolo Caruso. Esta fue publicada parcialmente en "Fiera Letteraria" (20 de sept. 1967) y en 1969 apareció completa en un libro junto con otras conversaciones que Caruso tuvo con Lévi-Strauss y Lacan (23).

En esta entrevista Caruso pidió a Foucault que definiera su pensamiento y pusiera al descubierto las fuentes que lo nutren. Foucault contesta de forma muy amplia y cita a muchos y grandes artífices de nuestra cultura: los pintores Klee y Kandinsky, los músicos Boulez y Barraqué, los pensadores Blanchot y Bataille, los antropólogos Dumézil y Lévi-Strauss, y, especialmente, Nietzsche.

Destacamos a continuación los aspectos teóricos de estos autores que inciden mayormente en Foucault.

Klee, Kandinsky y la música moderna.

El músico y pintor suizo Paul Klee fue un hombre interesado también por la literatura, por lo que, después de estudiar las obras de Goya, Blake, Beardsley, Ensor, etc. se sumergió en la lectura de Gogol, Baudelaire, Poe y Hoffmann. Incluso, en 1911-1912, ilustró Le Candide de Voltaire.

Esta vasta formación humanística le lleva a una peculiar y personalísima concepción de la pintura, en la que los signos cobran nuevas dimensiones. Muy influido por Cézanne y Matisse, incorpora luego elementos vislumbrados en los estre-

chos contactos mantenidos con Kandinsky, Franz Marc, Augusto Macke y Jawlensky, con los que trabaja y discute durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial.

Su búsqueda intenta abarcar más allá del análisis colorístico. Se propone una representación de la naturaleza a la vez simplificadora y constructivista. Simplificadora en cuanto que es un intento de captar el momento esencial dentro del movimiento y de la estructura significativa, en la constante dispersión de la naturaleza. Constructivista porque, gracias a la acción creadora, "hace visible" la realidad y pone de manifiesto el juego interno de la apariencia.

"La obra de arte nace del movimiento; es el movimiento fijado en su instante esencial y restituido al movimiento general, tal como lo percibimos con los ojos." "El arte no reproduce lo visible, hace visible." "Antes se pintaban las cosas visibles... Hoy se revela la relatividad de lo visible, diciendo que éste en cada uno de sus aspectos, presenta sólo un ejemplo circunstancial de la significación del todo, y que hay, además, muchas otras verdades latentes. El artista hace ahora aparecer las cosas según una significación más amplia y múltiple, contradiciendo a menudo en apariencia la experiencia racional que antes servía de criterio." (Confesión creadora)

La construcción pictórica no es, pues, para Klee, una expresión material de conceptos o una transformación del objeto en un producto abstracto, sino la forma creadora gracias a la cual se presentan nuevas apariencias y significaciones de la verdad latente en el mundo. Por consiguiente, la obra de arte es análisis de la naturaleza y síntesis desveladora; recons-

trucción de una nueva posibilidad significativa.

Como afirma Foucault, es posible establecer puntos de contacto entre estas teorías y las de Kandinsky. La amistad existente entre ambos pintores desde su juventud, su colaboración dentro de la escuela de la Bauhaus (fundada en Weimar en 1919 y luego trasladada a Dessau en 1926), la formación del grupo Blaue Vier de ambos artistas con Feininger y Jawlensky, prueban suficientemente que sus concepciones artísticas son compatibles y se estimulan recíprocamente, a pesar de que cada uno de ellos las concreta luego de manera absolutamente personal.

Estamos ante dos obras completamente diferenciadas, situadas sobre un mismo "suelo" (o estadio conceptual artístico), explayándose una y otra en la explotación de las diversas posibilidades técnicas y expresivas (y en éste se basa su gran distancia, su originalidad y divergencia a nivel formal).

Dos libros de teoría estética nos muestran ampliamente el pensamiento de Kandinsky: Über das Geistige in der Kunst y Punkt und Linie zu Fläche. En una nota inicial de este último, dice Kandinsky: "Sólo intento dar aquí algunas indicaciones: Método analítico con consideración de los valores sintéticos". Y más adelante afirma que se propone "hacer vibrar el albur de los entrecruzamientos (las fuerzas intrínsecas de los puntos y los planos convergen, se confunden y nuevamente se separan). En definitiva: volver ambivalente una forma única, o sea, plasmar la contradicción en una imagen". (33 pág. 27)

Se abordan directamente los problemas de tiempo y movimiento. En relación al tiempo, el tema adquiere caracteres de

cuestión cultural] generalizada: "La cuestión del tiempo en la pintura es un tema aparte, de gran complejidad. Hace algunos años se comenzó a demoler, también aquí, un muro. Este muro había separado hasta ahora dos campos del arte: el de la pintura y el de la música. La separación aparentemente clara y correcta: pintura-espacio (plano)/música-tiempo se vuelve, en un examen más minucioso (aunque hasta hoy insuficiente), súbitamente dudosa. De acuerdo con mis conocimientos, los primeros en experimentar esa duda fueron los pintores." (33 pág. 33) Fueran o no los pintores los primeros en percatarse de lo falacioso de esta división de campos espacio/tiempo en las artes pictórica y musical, lo cierto es que, contemporáneamente a estas especulaciones de Kandinsky, los músicos intentaban encontrar nuevos caminos en los que la tradición del tiempo y el espacio armónico quedaran transformada por el hallazgo de posibilidades expresivas distintas. En la vanguardia de la investigación musical de principios de siglo debemos citar especialmente a Schönberg y Stravinsky.

Donald Mitchell en su libro The language of modern music hace sugerentes paralelismos entre la música creada por estos grandes músicos y las realizaciones pictóricas llevadas a cabo por cubistas y expresionistas (especialmente los iniciadores de estas tendencias: Picasso y Braque por un lado; Kandinsky, Klee y los componentes de la Blaue Reiter por otro). Por ello no es de extrañar que Foucault, al lado de sus preferencias pictóricas por Klee y Kandinsky, cite a Boulez y Barraqué como sus músicos preferidos, ya que ambos son los continuadores franceses de las tendencias seriales y atonales de Schön-

berg y Stravinsky.

Boulez, casi ignorado en España como compositor, nos ha sido dado a conocer como director especializado en las obras de Stravinsky y Bartók. Sin embargo, no deben pasarnos desapercibidas algunas obras suyas como la segunda Improvisation sur Mallarmé ("Une dentelle s'abolit") y Le Marteau sans maître, influidas más directamente por Webern y por las obras de la última época de Debussy (Études -obra para piano-, el ballet Jeux, etc.).

Nacido en Montbrison (Loire) en 1925, hizo sus estudios musicales junto a Olivier Messiaen y Mme. Vaurabourg-Honegger. Ha escrito obras para la Radio@diffusion française, la Südwestfunk, la Westdeutscher Rundfunk, la Norddeutscher Rundfunk y en 1959 fijó su residencia en Baden-Baden contratado por la Südwestfunk. De 1960 a 1963 fue profesor de composición en la Musikakademie de Bâle. Ha sido profesor invitado en Harvard para dar un curso de estudios musicales sobre el siglo XX. Podemos ampliar la relación de sus obras con las siguientes: Le Soleil des Eaux (sobre un texto de René Char), Poesie pour pouvoir (sobre un texto de Henri Michaux), Polyphonie (para 18 instrumentos solistas), Pli selon pli (Portrait de Mallarmé), Structures (para dos pianos, 1956; para piano (segundo libro, estrenada en 1962 y publicada años más tarde), Le Visage Nuptial (sobre un texto de René Char), etc.

Foucault cuenta que Boulez fue amigo suyo y que le causó un gran impacto; a partir de ese momento, Foucault fue evolucionando del "universo dialéctico en el que vivía" hacia ~~su forma~~.

nuevas formas.

Todas estas manifestaciones culturales comparten su afición a la literatura (incorporan a sus obras: Mallarmé, Nietzsche, Char, etc.), su intento de ruptura con los métodos tradicionales (fenomenología, historicismo, etc. en Foucault), la búsqueda de nuevos recursos expresivos dentro de una conciencia lingüística muy acusada. Podemos decir que, cada cual en su terreno, estos autores se han sumergido en la preocupación por el "signo", la "significatividad del mundo" encerrada en el propio mundo, en su diversidad contrastante, encerrada también en el opaco lenguaje humano.

Boulez improvisa sobre Mallarmé, René Char; Barraqué elabora una cantata sobre un texto de Nietzsche. No es casual, ni depende sólo de la influencia de sus amigos escritores. Es una característica de la música contemporánea el apoyarse sobre textos, palabras. Ellas se erigen como centro de la profusión serial y transmiten activa y directamente el significado que el autor pretende dar a su música. Se realiza así, no una unión o conjunción de elementos, sino una fusión en la que cada una de las partes se apoya en todas las demás y viceversa. Una "gestalt" musical; dispersión relevante por su propia diversidad, por su aparente discordancia; creación de signos en su pura calidad de signos; creación de lo Nuevo dentro de lo Mismo.

Desde Hegel hemos tomado conciencia de que hombre, mundo y naturaleza son un todo diversificado y contradictorio. La idea del monismo nos aparece bajo nuevas luces, de tal manera que, al hablar de Ser o Absoluto, estamos ya muy lejos de un concepto estático. El tiempo, el movimiento, el devenir, son

dimensiones antropológicas reflejas en las que se fraguan los signos; y estos signos tienen una característica: su relatividad. Cada signo es significativo en relación a los otros signos que le complementan y delimitan. El absoluto, la verdad, se va desvelando gracias a la continua diversificación de los sistemas expresivos y comprensivos; esta diversificación crea distintos niveles que, por contraste e interrelación, posibilitan una progresión continua de los sistemas lingüísticos, abriendo nuevos campos semánticos y, con ello, haciendo nacer sistemas conceptuales, objetos, saberes.

La innovación que la música serial aporta es calificada por algunos especialistas como "lo Nuevo", de modo parecido al uso generalizado de "lo Otro" en el campo psicoanalítico. Recordemos aquí las expresiones foucaultianas de "l'Autre" y "le Même", y el juego que de ellas se hace a partir de la Historia de la locura.

"Lo Nuevo" en el terreno de la música se construye básicamente sobre los siguientes objetivos:

1º) "conseguir el status de una norma; revelar el principio capaz de servir de norma" (47 pág. 13); intento paralelo al de la lingüística estructuralista a nivel de lenguaje hablado y escrito.

2º) Abandono de la tonalidad, posibilitado por dos hechos especialmente: a) la evolución paulatina de la música. "La música atonal fue una evolución natural para la que el oyente, aunque de modo no consciente, había sido preparado por la progresiva debilitación de la tonalidad funcional hacia finales del siglo XIX" (47 pág. 32). b) Revalorización del drama; es-

to conduce a nuevas formas de integración del lenguaje (texto) a la música. "El texto (o libreto) -la consiguiente organización dramática- ha actuado como un elemento poderosamente integrador en música, y precipitó el abandono de la tonalidad, al facilitar al compositor, en un plano, un punto de apoyo para la inmediata comprensibilidad, mientras que, en otro, le permitía introducir lo que iba a considerarse como una rendición a la anarquía." (47 pág. 32)

3º) Nueva dimensión espacio-temporal a través de la simultaneidad de planos y de la "múltiple interrelación de los distintos elementos". En Composición con doce sonidos escribe Schönberg: El espacio de dos-o-más dimensiones en el que las ideas musicales son presentadas es una unidad. Aunque los elementos de estas ideas aparecen separados e independientes a la vista y al oído, sólo revelan su significado auténtico a través de su cooperación, al igual que ninguna palabra sola puede expresar un pensamiento sin relación con otras palabras. Todo lo que sucede en cualquier punto de este espacio musical, tiene más que un efecto local. Su función no radica sólo en su propio plano, sino en todas las otras direcciones y planos, y su influencia se extiende incluso a los puntos más remotos... Por consiguiente, una idea musical, aunque compuesta de melodía, ritmo y armonía, no es nunca una de estas cosas por separado, sino las tres juntas." (47 pág. 80)

4º) La fantasía como corriente anónima, universal. Contra la falsa idea de que la nueva música intenta establecerse como una mecánica fría y simplemente combinatoria de elementos pre-establecidos, nos encontramos con que sus creadores o promoto-

res intentan expresar su sentir último, confiados en la fantasía o lo que podríamos llamar "inconsciente". Schönberg dice: "Uno debe estar convencido de la infabilidad de la propia fantasía, y debe creer en la propia inspiración", texto en el que Mitchell propone substituir "inspiración" por "inconsciente". Y Stravinsky, refiriéndose a la "Danza Sagrada" de la Consagración de la Primavera, explica: "yo podía tocar, pero no sabía, al principio, cómo escribir... No me guié por ningún sistema en Le Sacré du printemps... Sólo tenía mi oído para ayudarme. Oí, y escribí lo que oí. Soy el vehículo a través del cual pasó Le Sacre." (Expositions, pág. 140).

Este texto recuerda los versos de Gabriel Celaya:

"Como yo no soy yo, represento a cualquiera
y le presto mi voz a quien aun no la tenga;
o repito otras voces que siento como mías
aunque, hasta sin querer, siempre de otra manera.
(...)

Tampoco yo sé bien quien habla en mi conciencia."

(Poesía Sociedad Anónima)

Todos estos rasgos de la música moderna tienen su paralelo en la pintura, la arquitectura, etc. Para seguir con nuestro paralelismo con el cubismo y el surrealismo, diremos que, en lo referente al primer punto, las teorizaciones de Braque, Klee y Kandinsky son una buena prueba de ello.

Al abandono de tonalidad corresponde en pintura la renuncia a la perspectiva (47 pág. 91). Y a las tres dimensiones espaciales del arte renacentista se intenta también incorporar la dimensión temporal; según Sigfried Giedion el cubismo "mira los objetos bajo un aspecto relativo: es decir, desde

diversos puntos de vista, ninguno de los cuales tiene una autoridad exclusiva. Y al diseccionar en esta forma los objetos, los ve simultáneamente desde todos los lados, desde arriba y desde abajo, desde dentro y desde fuera. Rodea y penetra los objetos. De esta manera, a las tres dimensiones del Renacimiento, que se sostuvieron como hechos esenciales a través de siglos, se ha añadido una cuarta; el tiempo" (Space, Time and Architecture, Londres 1956 pág. 432 - (47) pág. 79).

Esta nueva 'espacialidad' en cuatro dimensiones es un empeño que, tras las formulaciones científicas (Lorentz, Fizeau, Einstein), procuran para sí las artes y la literatura en general. Baste recordar en las letras obras tales como el Ulysses de Joyce o À la recherche du temps perdu de Proust; y en España el perspectivismo de Ortega con la relativización e interdependencia de los distintos planos y circunstancias.

Estos paralelismos ^{com}piezan a introducirnos en ciertos problemas centrales de la obra de Foucault: a) las sucesivas organizaciones estructurales por él descritas a partir de "rupturas" epistemológicas"; b) su afán por hallar un nuevo concepto de "tiempo" y "espacio" epistemológicos, lo que le obliga a un replanteamiento del concepto de "historia"; c) su interpretación del lenguaje actual como signo en sí mismo, situado por encima y más allá de las cosas significadas; d) la profunda influencia que ejerce sobre su pensamiento el psicoanálisis. Y adelantando cuestiones que se verán más adelante, podemos añadir también: e) su "relativismo"; f) su monismo, mal interpretado a veces como estático; g) la situación del hombre dentro de esa ^{re}cién estructuración espacio-temporal, en la que los indivi-

duos son puntos, vectores, signos, y no divinos interpretadores de un significado profundo. Foucault es el precipitado de las corrientes de nuestra época en términos filosófico-literarios.

Como el búho hegeliano, piensa en la realidad de su tiempo, en las obras que le preceden, en la acumulación de hechos históricos, y, en la noche, elabora la síntesis de la jornada para replanteársela y hacerla evolucionar al día siguiente.

Al igual que a Stravinsky, le podemos calificar de neoclásico, en el sentido de que asimila e integra en sus obras antiguos temas; como en el gran músico, debemos decir que su obra rezuma erudición y conocimiento de los grandes pensadores precedentes, con lo que se realiza una extraña y sugerente conjunción de pensamiento clásico con ambición y perspectivas modernas.

Siguiendo el ejemplo de Merleau-Ponty, de Artaud, de Malraux y tantos otros pensadores, siente necesidad de hablar de pintura al principio de su obra. Entonces parafrasea literariamente lo que Picasso realiza pictóricamente: como él, fija su atención en la obra clásica de Velázquez y la analiza y refunde en una explicación tan bella y concienzuda como nunca llegara a pensar el propio Velázquez. No es una mera descripción pictórica, sino que se levanta como pórtico adecuado, introducción explicativa de toda la obra. Porque así como la pintura se empapa de lingüística, y la música emplea la expresión directa de las palabras, la literatura puede usar provechosamente la aclaradora y policroma expresividad de las obras pictóricas.

Ya en 1931, Antonin Artaud expresaba la inagotable riqueza expresiva del lenguaje con estas palabras: "Faire la métaphysique du langage articulé, c'est faire servir le langage à exprimer ce qu'il n'exprime pas d'habitude: c'est s'en servir d'une façon nouvelle, exceptionnelle et inaccoutumée, c'est lui rendre ses possibilités d'ébranlement physique, c'est le diviser et le répartir activement dans l'espace, c'est prendre les intonations d'une manière concrète absolue et leur restituer le pouvoir qu'elles auraient de déchirer et de manifester réellement quelque chose, c'est se retourner contre le langage et ses sources bassement utilitaires, on pourrait dire alimentaires, contre ses origines de bête traquée, c'est enfin considérer le langage sous la forme de l'Incantation" (12 pág.67).

Nietzsche

La influencia de Nietzsche en el pensamiento de Foucault es reiteradamente puesta de manifiesto por el propio autor. En su diálogo con Caruso, su afirmación es rotunda: "En cuanto a la influencia efectiva que Nietzsche haya podido ejercer sobre mí, me sería difícil precisarla porque me doy cuenta de que ha sido muy profunda. Solamente le diré que ideológicamente he sido "historicista" y hegeliano hasta que leí a Nietzsche.

Asimismo, en Las palabras y las cosas se hacen varias referencias al filósofo prusiano. Sin embargo, las citas de Nietzsche en esta obra son sólo "puntos" en el largo recorrido del discurso foucaultiano; en realidad, su influencia ha penetrado más profundamente. Nietzsche y Freud son piedras angulares en el desarrollo del discurso de Foucault. Sus propias palabras lo confirman.

En Foucault encontramos el deseo de llevar hasta sus últimas consecuencias una concepción de la filosofía similar a la de Nietzsche. Precizando lo que él entiende por filosofía, Foucault comenta: "He hablado de la desaparición de las filosofías, pero no de la desaparición de los filósofos. En campos determinados, cree que existen cierto tipo de actividades "filosóficas" que, en general, consisten en diagnosticar el presente de una cultura; y repito que ésta es la auténtica función que pueden ejercer hoy los individuos a los que llamamos filósofos." (23 pág. 91) Nótese la semejanza de criterios cuando el mismo autor describe las características de la filosofía nietzscheana: "Según Nietzsche, filosofar

consistía en una serie de actos y de operaciones que pertenecían a diversos ámbitos: describir una tragedia griega era filosofar, tratar de filología era filosofar, etc. Además, Nietzsche descubrió que la actividad peculiar de la filosofía era diagnosticar, como ya hemos dicho: ¿qué somos hoy? ¿Qué es este hoy que estamos viviendo? Esta actividad diagnóstica exigía una labor de excavación bajo sus propios pies para descubrir en qué forma estaba constituido aquel universo del pensamiento, del razonamiento, de la cultura, que era su propio universo" (23 pág. 82). Podríamos decir que Foucault parte de una síntesis conceptual de la cultura de nuestra época, así como de una determinada interpretación de la filosofía nietzscheana y de la teoría lingüística (recogida ésta en su vertiente literario-simbólica).

En el terreno práctico, debemos recordar que Foucault, junto con Gilles Deleuze, está dirigiendo la edición francesa de las obras completas de Nietzsche; el hecho es ya elocuente.

Algunas de las líneas esenciales que desarrolla Foucault pueden encontrarse en los textos de Nietzsche. Nos vamos a referir en concreto al escrito titulado Erkenntnistheoretische Einleitung über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, escrito por Nietzsche en el verano de 1873. Este texto se divide en varios apartados; he aquí un breve análisis (mejor sería decir 'exposición') de los dos primeros puntos, a partir del cual señalaremos luego las importantes

repercusiones que tiene en el pensamiento de Foucault.

PUNTO 1

1. El hombre es un punto efímero dentro de un universo infinito, pero tiene la ilusión de jugar un papel primordial en ese mundo gracias a su intelecto, a su posibilidad de conocimiento. El conocimiento es su gran orgullo y su gran aspiración; es también su gran mentira.

"Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, daß auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt." (50 pág. 170)

"Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmut, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Wert des Daseins, dadurch daß er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Wertschätzung in sich trägt. Sein allgemeinste Wirkung ist Täuschung -aber auch sie einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichem Charakter an sich." (50 pág.172)

2. ¿A partir de qué aspectos puede hablarse de "instinto de verdad" en el hombre? El intelecto se desarrolla como arma defensiva de los individuos menos robustos (hombres) frente a los animales más fuertes; y se despliega en la "Verstellung". ¿Qué sabe el hombre de sí mismo? Nada o muy poca cosa. ¿De dónde podría venir pues el "instinto de verdad"?

"(...) daß fast nichts unbergreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und seiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.

(...) Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst?

(...) Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste,

selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwinckelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg; und wehe der verhängnisvollen Neugier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer Heraus und Hinab zu sehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Konstellation der Trieb zur Wahrheit!" (50 pág. 172-174)

Hemos subrayado una expresión metafórica que Foucault utiliza también textualmente en Las palabras y las cosas (pág. 333). Es un punto que luego comentaremos más ampliamente, viendo su relación con el inconsciente y la temática freudiana. Recordemos la frase entera "(el hombre) pendiente de los sueños como de las espaldas de un tigre".

3. La vida en sociedad obliga al hombre a establecer de alguna manera "la paz", o, como diría Rousseau, un contrato o acuerdo. El respeto a las normas establecidas es la base que posibilita la convivencia humana y el lenguaje constituye el fundamento de esta organización. Según lo admitido por la sociedad, existen designaciones "buenas" y designaciones "malas", con lo que podemos empezar a hablar del contraste entre verdad y mentira. El lenguaje nace en y por la convención y la "verdad" que yace en ese logos es, por lo tanto, convencional. Pero no totalmente, puesto que el propio término "verdad" queda delimitado por el uso; los hombres no persiguen la verdad

"en sí misma", sino que desean disfrutar de las consecuencias agradables que se siguen de ella. Del mismo modo, "no odian el engaño, sino las repercusiones fastidiosas y hostiles de ciertos tipos de mentira".

"In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit: er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit, gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt. Und überdies: wie steht es mit jenen Konventionen der Sprache? Sind die vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes, decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?" (50 pág. 176)

"¿Las designaciones y las cosas se ajustan (coinciden) perfectamente?" Hemos subrayado esta pregunta porque Las palabras y las cosas intenta ser una respuesta, a partir de la cual se establece una nueva teoría: "la arqueología".

4. Nietzsche explica a continuación lo que entiende por palabra y por cosa. "¿Qué es una palabra? La representación sonora de una excitación nerviosa (Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten)". De esto al uso social del lenguaje del que antes ha hablado hay una distancia enorme, "injustificable".

"Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer fälschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde." (50 pág.176)

"Die verschiedenen Sprachen, neben einander gestellt, zeigen daß es bei der Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen." (50 pág. 178)

¿Qué es la "cosa en sí"? "La pura verdad sin consecuencias". Pero Nietzsche coloca la forma condicional del verbo ser delante de dicha expresión, puesto que, de hecho la "cosa en sí" es "una X enigmática", algo "ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert". El logos no manifiesta ni traduce la esencia de las cosas; tan sólo describe metafóricamente la relación hombre-cosa.

"(Der Sprachbildner) bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue." (50 pág. 178)

5. El concepto: "Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen" (50 pág. 181). La creación de conceptos implica la renuncia a la experiencia única que tenemos de cada cosa. Cada ente, cada momento de vida, se distinguen de los demás; por el concepto, sin embargo, abarcamos una pluralidad, de la que borramos las diferencias. Si consideramos este fenómeno de forma inversa, llegamos a la teoría platónica de que nuestro mundo es una copia imperfecta de las formas esenciales y originarias.

"So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das "Blatt" wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräu-

selt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so daß kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre." (50 pág. 180)

6. "¿Qué es, pues, la verdad?" "Una multitud fluctuante de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en fin, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente traspuestas, realzadas y adornadas y que, después de largo uso, parecen canónicas y obligatorias a un pueblo." (50 pág. 182)

7. En cuanto al "instinto de verdad" lo único que sabemos es "la obligación que impone la sociedad para existir: ser verdadero, es decir, utilizar las metáforas usuales, o, también, expresado en términos morales: la obligación de mentir según una convención firme, de mentir gregariamente en un estilo obligado para todos". La férrea convención que se logra a través del lenguaje tiene su base en la capacidad de olvido de los individuos; ese olvido-renuncia de "la cosa", de la inagotable diversidad, por el que se llega al concepto, a la abstracción. En el proceso conceptual se pasa de las impresiones súbitas y las intuiciones, al esquematismo del concepto; o, dicho de otro modo, se "disuelve una imagen en un concepto" ("also ein Bild in einen Begriff aufzulösen").

"(...) und kommt eben durch diese UnbeweBtheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit." (50 pág. 182)

"Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Columbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird

es kaum glauben, daß auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und daß die Illusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter, so doch die Großmutter eines jeden Begriffs ist." (50 pág. 184)

El conocimiento humano descubre en el mundo lo que el hombre pone en él. No conocemos "lo verdadero en sí" sino imágenes antropomórficas; nuestro saber vale para nosotros, en un espacio y tiempo determinado, pero no es conocimiento de los puros objetos. "El investigador de tales verdades sólo busca el fundamento de la metamorfosis del mundo en los hombres, aspira a una comprensión del mundo como cosa humana, y, en el mejor de los casos, adquiere el sentimiento de una asimilación."

"Sein/Verfahren ist, den Menschen als Maß an alle Dinge zu halten; wobei er aber von dem Irrtum ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar, als reine Objekte vor sich. Er vergißt also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst." (50 - pág. 186)

8. No podemos, pues, olvidar que el ámbito de las cosas, el de las percepciones y el del lenguaje, constituyen niveles o esferas irreductibles; todo paso del uno al otro no permite ninguna exactitud y solamente es posible a través de una relación "estética", es decir, "una trasposición insinuante, una traducción balbuciente". Cuando el hombre se refiere a los objetos como si hablara de cosas en sí, se olvida a sí mismo en tanto que sujeto, "sujeto creador artístico" ("künstlerisch schaffendes Subjekt"). (Nietzsche da al término de creación artística el sentido de construcción artificiosa, ficticia en cierto mo-

do.)

En el mundo empírico, en la realidad fenoménica, no se encuentra la esencia de las cosas.

9. La creación artística del mundo que el hombre construye a partir de las sensaciones incluye las categorías de espacio y tiempo, o, lo que es lo mismo, "las relaciones de sucesión y de número". Al realizar sus metáforas, el hombre usa ya implícitas ambas categorías. Espacio y tiempo son las formas originarias que organizan y estructuran las sensaciones, posibilitando la construcción de metáforas. A partir de éstas se constituyen luego los conceptos que son la explicitación de las mismas categorías.

¿En qué queda entonces la "ley natural"? Lo único que nosotros conocemos son relaciones entre objetos o acontecimientos y el hombre; y cada una de estas relaciones se encuentra ligada a un haz de relaciones múltiples. En este proceso, lo que podemos saber es lo mismo que aportamos: las relaciones numéricas y de sucesión. Con esto se destruye el principio de causalidad y se abren las puertas al idealismo.

"Alle Gesetzmäßigkeit, die uns im Sternenlauf und im chemischen Prozess so imponiert, fällt im Grunde mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge Heranbringen, so daß wir damit uns selber imponieren." (50 pág.192)

PUNTO 2

10. "En la construcción de los conceptos trabaja originariamente, como hemos visto, el lenguaje y, más tarde, la ciencia."

Con la penetración científica se desarrolla el esquematismo conceptual y la exclusión de variables difíciles de homogenei-

zar dentro de las categorías establecidas. El científico se refugia en una "fortaleza", la de la verdad científica, y desde allí combate la multitud de "verdades" heterogéneas que intentan abrirse camino peligrosamente.

Pero el lenguaje, creación del "instinto metafórico" del hombre, es una realidad indómita que busca constantemente nuevos dominios para su actividad, e instala su juego deformador e instigador en el espacio abierto del mito y del arte. La palabra puede entonces correr ligera por las sendas de la intuición, fuera de las constricciones conceptuales. Gracias a ello el hombre puede continuar hablando y crear ilusiones que le arrancan de la pura lucha contra la necesidad.

"Von diesen Intuitionen aus führt kein ^{ge}reelmäßiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen." (50 pág. 198)

Frente a estas teorías nietzscheanas enumeremos los aspectos definitorios de Foucault que encontramos en su conversación con Caruso:

a) Intenta diagnosticar la situación de nuestra cultura, excavando en sus fundamentos, como si se tratara de un "etnólogo" del presente. No se trata con ello de levantar un sistema fi-

losófico totalizador que englobe y explique los diversos fenómenos de nuestra cultura; no pretende una síntesis, sino, por el contrario, un análisis de distintas estructuras semánticas que ponga de manifiesto las rupturas y los pasos epistemológicos que han sido necesarios para llegar a la situación actual de las ciencias y de las significaciones acientíficas o paracientíficas.

b) Dentro de esa ingente tarea, Foucault precisa la dirección de su empeño: "analizar las condiciones bajo las cuales se puede constituir un objeto científico". Para determinar lo que el autor comprende bajo dicho concepto debemos contraponer sentido/objeto científico, significación vivida/conceptualización. Así pues, para determinar cómo surgen los distintos objetos científicos es preciso un trabajo de análisis lingüístico que describa el modo cómo aparece el primer término y explique luego su paulatina o repentina transformación en el segundo término. No hay segundo término sin primero, como ha afirmado Nietzsche. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

c) La tradicional pareja objeto/sujeto, a partir de la cual se pretendía comprender y explicar la construcción del conocimiento, el concepto de verdad, etc., es rechazada por inadecuada e infecunda.

d) La distancia existente entre las cosas y las palabras que las designan es semejante a la gran hendidura que hay en el hombre entre su ser propio (en sí) y su consciente (cogito o razón). El cogito está atado a un "Otro" que es la sinrazón, la irracionalidad, el inconsciente; y esta cara oculta es con-

dición de posibilidad de su propia existencia. Considerar al hombre únicamente en su faceta cogitativa es una falsificación.

e) El hombre debe ser considerado en su justa relatividad con respecto al mundo. A medida que se hace objeto de la ciencia disminuye su dimensión como sujeto onnipresente en el acontecer mundano, puesto que "la posibilidad de un razonamiento riguroso sobre la estructura (...) nos conduce a un razonamiento negativo sobre el sujeto, es decir, a un razonamiento análogo al de Bataille o al de Blanchot" (23 pág. 84).

f) Esta relativización de la función del hombre en el mundo comporta una visión arreligiosa y atea, con sus evidentes repercusiones en el terreno de la praxis política. El antihumanismo de Foucault es principalmente una oposición a lo que podríamos llamar "principios fundamentales de la democracia cristiana", o "derechos del hombre para defensa de la burguesía", etc. (en un escrito aparecido en Esprit, mayo 1968 pp. 850-874), Foucault se define como pluralista y progresista).

g) Su crítica a la historia debe matizarse. Foucault se opone a la construcción de la historia a partir del principio de causalidad; la linealidad y el reduccionismo que se produce entonces en el discurso histórico le parece intolerable. El autor propone un método de análisis histórico donde se introduzcan "relaciones de tipo lógico, tales como la implicación, la exclusión, la transformación, etc.". "Es preciso eliminar el prejuicio según el cual una historia sin causalidad no es historia." (23 pág. 75)

f) Foucault intenta una explicación de los hombres, la historia, la cultura, etc. en términos de funcionalismo. Tendencia

hacia el formalismo que podríamos calificar de surrealista, constructivista o inconsciente, si adoptamos calificativos parecidos a los que usamos para designar a los pintores y músicos actuales.

¿Qué relaciones existen entre esta enumeración y los conceptos destacados en el texto de Nietzsche?

El punto de partida filosófico de la oposición sujeto/objeto es prácticamente insostenible después de Nietzsche. El conocimiento es una construcción de conceptos, creados gracias al lenguaje. Entre saberes y cosas existe una mediación lingüística; y el lenguaje es una realidad que envuelve no sólo a las cosas, sino también a los hombres. Recordemos el logos de Heráclito y su famoso fragmento número 50: "No es lo sabio escucharme a mí, sino al Pensamiento, reconociendo que todo es uno".

Las palabras trascienden el objeto designado y al sujeto designador, por lo que la comprensión de la génesis de la conceptualización científica y su desarrollo posterior, sus desplazamientos, subdivisiones de determinados campos, etc., no pueden explicarse satisfactoriamente a partir de esa contraposición de sujeto/objeto. Véase en Nietzsche nuestros párrafos 3 y 10.

La investigación epistemológica debe, pues, basarse en el mundo heteróclito del lenguaje. De ese conjunto de metáforas urdidas por el hombre hostigado por sus necesidades y su fantasía, surge la concreción de los conceptos a través

de los cuales se forman los "objetos científicos". Foucault intenta penetrar en las estructuras formales que se dan o que rigen tales construcciones. A la oposición foucaultiana de significación vivida/ objeto científico podemos poner como paralelo la de Nietzsche: metáfora intuitiva/esquematismo conceptual.

La tensión y lucha que se establece entre ambos términos no debe hacernos olvidar que el segundo tiene su raíz en el primero. Foucault intenta describir las condiciones de posibilidad de la formación del "objeto científico", para lo cual es absolutamente necesario analizar la situación previa del "sentido". Por ello el autor afirma que no le interesa llevar a cabo un estudio semántico propiamente dicho, sino descubrir los procesos de formación de

- a) el sentido
- b) los objetos científicos, es decir, los esquemas conceptuales referidos a determinadas abstracciones que pueden ser descritas en sus relaciones numéricas y de sucesión
- c) comparar y contraponer las estructuras formales que dan lugar a a) y b).

Foucault cree que el paso del sentido vivido al concepto se da gracias a rupturas. Sus obras intentan explicar qué tipo de ruptura y cuáles son las formas o estructuras que entran en juego. Las palabras y las cosas es en este sentido su obra más compleja y en la que se lleva a cabo un análisis más a fondo de la "aparición del sentido". Si, como dice Nietzsche, el concepto nace de la identificación de lo

no-idéntico, es preciso que entre lo diverso y la abstracción unificadora haya intermediarios: la metáfora (el sentido) y el olvido (la ruptura).

En el dinamismo y funcionalidad de ambos (la metáfora y el olvido), se interrelacionan mundo (cosas, sucesos, hombres) y lenguaje; el hombre no se superpone al lenguaje, porque éste le trasciende. Y le trasciende de dos maneras: 1º) el lenguaje es la principal fuente de operatividad con el no-yo; 2º) las estructuras simbólicolinguísticas penetran y en cierto modo recuperan lo que se escapa al cogito (el inconsciente en Freud y Nietzsche; lo Otro, lo impensado, en Foucault).

"La obsesión por el inconsciente" es la expresión que iguala a dos personajes tan distintos como Nietzsche y Freud. Sus intuiciones e investigaciones en este terreno marcan la pauta que luego ha seguido gran parte de nuestra cultura y con ella personas tan significativas como Lévi-Strauss, Bataille, Artaud, etc., que tan de cerca inspiran a Foucault.

Así como entre palabra y cosa no existe una relación completamente adecuada, tampoco la hay entre el cogito y la persona humana. Si la palabra significa un reduccionismo de la rica diversidad de la naturaleza, el cogito, basado en los conceptos lingüísticos que la sociedad nos otorga convencionalmente, constituye una parte bien pobre de la realidad multifacética y polivalente del ser humano. El consciente, el cogito, pende de un hilo del inconsciente, del Otro. Este es el sentido de la metáfora nietzscheana, luego

adoptada por Foucault y que hemos señalado en nuestro párrafo nº 2. Para mayor abundamiento recordaremos que en Las palabras y las cosas dicha metáfora introduce el apartado que Foucault titula: "El cogito y lo impensado".

Foucault consádera que el descubrimiento del inconsciente es un hecho fundamental que modifica la visión tradicional de la cultura, la interpretación del quehacer del hombre. Veinticinco siglos de investigación sobre lo humano nos conducen de nuevo a la versión heracliteana.

Por ello es sumamente parcial decir que Foucault relativiza al hombre. En realidad se trata de situarlo en otra dimensión, distinta a la que ha venido ocupando hasta ahora; sólo podremos avanzar en la comprensión de nuestra cultura en la medida en que reconsideremos los factores que la integran y precisemos su contenido y sus interrelaciones.

Finalmente, puesto que, como ya afirmó Nietzsche, la verdad es inaccesible en su multiplicidad y totalidad, no podemos erigirla como medida del trabajo intelectual. La fecundidad de toda investigación debe mensurarse más bien por su capacidad de describir el "funcionamiento" de los acontecimientos; debemos tender al desvelamiento de relaciones, al análisis de la diversidad de elementos que se compensan y contraponen en un momento dado y que posibilitan o impiden la existencia simultánea o posterior de otros elementos. Puesto que la propia función abstractiva es ya unificadora, no sumerjamos además nuestros conceptos en sistemas simplistas que excluyen sistemáticamente la multiplicidad, ni nos hagamos esclavos de leyes prelógicas como la de la causalidad, gracias

a la cual logramos una "casi-historia" o historia oligoica.

No se trata de suplir la diacronía por la sincronía. Por el contrario, estamos ante un intento de precisar las relaciones que se establecen entre las estructuras sincrónicas y las diacrónicas, y las condiciones que permiten su supervivencia u originan su extinción.

Según Foucault, es preciso dejar de ver la historia como pura sucesión de hechos encadenados: $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E$. Se crean una serie de status que luego se rompen o continúan (modificados o no); se producen vacíos, fosilizaciones, sobrecargas, etc. Sólo cuando abandonamos la monotonía de la sucesión (la igualdad), y nos atrevemos a considerar la diversidad, la pluralidad, empezamos realmente a saber y a explicar algo.

La versión que nos da Nietzsche de los acontecimientos culturales griegos, por ejemplo, está realmente exenta de linealidad. En este terreno también los dos pensadores se hallan muy cercanos. Su diferencia estriba en que Nietzsche nos habla "intuitivamente", mientras Foucault intenta la sistematización. ¿Es posible conceptualizar y sistematizar lo que él pretende? Nuestra respuesta se da en la última parte de este trabajo, tras el análisis de Las palabras y las cosas.

Lévi-Strauss y Lacan.

En las páginas anteriores hemos tratado de esbozar muy sucintamente la conexión de la obra de Foucault con otros ámbitos de nuestra cultura y con el gran precedente filosófico que es Nietzsche. Ahora vamos a tratar de dos grandes autores contemporáneos que están estrechamente relacionados con las teorías foucaultianas: Lévi-Strauss y Lacan.

El primero de ellos es nombrado por el propio Foucault como pensamiento influyente en sus teorías; el segundo parece entreverse en la interpretación foucaultiana del psicoanálisis en general y, en concreto, los conceptos de inconsciente, estructura lógico-simbólica, tiempo lógico, etc. La aproximación de ambos pensadores facilita grandemente la comprensión de la perspectiva desde la que nos habla Foucault.

Al estudiar las sociedades de los llamados "primitivos actuales", Lévi-Strauss se encuentra con que los conceptos de historia, civilización, sistema, etc. usuales en nuestra cultura son insuficientes o inadecuados para comprender las realidades humanas que tiene ante él. Se ve, pues, obligado a elaborar nuevos conceptos que sean capaces de aprehender la vida de aquellos pueblos, sin menoscabo, ni prejuicio, ni amputación de ninguno de los elementos que la componen.

Este intento le llevó a rebatir la posición histórico-dialéctica de Sartre. Todo el último capítulo (titulado precisamente "Historia y dialéctica) de La pensée sauvage (38) es una crítica al historicismo dialéctico tal y como queda des-

crito en la Crítica de la razón dialéctica.

No vamos a entrar aquí en esta interesante discusión (que tratamos en la tercera parte de este estudio) y nos limitamos a destacar algunos aspectos de la postura de Lévi-Strauss que luego han repercutido en Foucault.

Lévi-Strauss propugna un nuevo planteamiento histórico en el que "el hombre se disuelva":

- a) "creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo." (38 pág. 357)
- b) "el verbo "disolver" no supone de ninguna manera (y aun excluye) la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción del otro cuerpo." (38 pág. 358)
- c) "En nuestra perspectiva, por consiguiente, el yo no se opone al otro como el hombre no se opone al mundo: las verdades captadas a través del hombre son "del mundo" y son importantes por eso mismo." (38 pág. 359)
- d) "El etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio. Y la diferencia es todavía menos grande de lo que parece, puesto que el historiador se esfuerza en restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tales como fueron en instantes que, para ellas correspondieron al presente; en tanto que el etnógrafo hace todo lo que puede para reconstruir las etapas históricas que precedieron, en el tiempo, a las formas actuales." (38 pág.371)
- e) "Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero. Lo que hace posible la

historia, es que un subconjunto de acontecimientos, para un periodo dado, tiene aproximadamente la misma significación para un contingente de individuos que no han vivido necesariamente esos acontecimientos, que pueden, inclusive considerarlos a varios siglos de distancia. Así pues, la historia nunca es la historia, sino la historia-para." (38 pág. 373)

"(...) el hecho histórico no es más dado que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción, y como si estuviese amenazado de una regresión al infinito." (38 pág. 372)

f) "De hecho, la historia no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Consiste totalmente en su método, del que la experiencia demuestra que es indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana. Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en su punto de llegada, es la historia la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad. Como se dice de algunas carreras, la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella." (38 pág. 380)

De una forma muy resumida podríamos decir que Lévi-Strauss se opone a la historia como único eje de coordenadas apto para descifrar el sentido de cualquier hecho sincrónico o diacrónico. La historia es siempre hija de su época y de la ideología del historiador; por ello los acontecimientos se llegan a explicar contradictoriamente dentro de las distintas versiones históricas; y consecuentemente tampoco "nuestra historia", o "la historia actual de nuestra cultura", no es ade-

cuada para comprender otras culturas, otros estadios cronológicos.

No se rechaza la necesidad de recoger y ordenar diacrónicamente los acontecimientos y los documentos que nos hablan de ellos. En Foucault estas ideas se condensan en el concepto de "archivo" que encontramos especialmente desarrollado en La arqueología del saber. Pero ese trabajo es sólo el primer paso en la tarea de establecer relaciones de inclusión, exclusión, etc. en la multiplicidad de los acontecimientos. Se trata de un esfuerzo por romper la interpretación de los fenómenos desde una historia que los ordena y agrupa a partir de varios conceptos abstractos preestablecidos, para pasar a describir la estructura lógica que posibilita la sucesión o simultaneidad de los fenómenos y que permite reconstruir las interpretaciones, los códigos comprensivos, de cada clase de acontecimientos sincrónicos, y de las rupturas y exclusiones que provocan diacrónicamente el paso de una interpretación a otra.

La ambición de esta postura es enorme, puesto que se trata de llegar nada más y nada menos que al "código" o códigos que rigen en cada época la simultaneidad de los acontecimientos, así como a las convulsiones que sufren dichos códigos (rupturas). Estas se encuentran en la base de las transformaciones interpretativas que permiten la organización de las distintas ciencias, el paso a nuevas interpretaciones y teorías.

Se va, pues, perfilando la idea de que Lévi-Strauss no sólo quiere llegar a comprender las "culturas salvajes" desde unas coordenadas tan neutras como capaces de hallar un sentido

explicativo a las costumbres de los pueblos que estudia, sino que, además, cree que esto mismo debería realizarse a la hora de analizar nuestra cultura. La razón de este tránsito es clara: ahora, a partir de los estudios de otras culturas, podemos ya situarnos en una perspectiva más distante de lo inmediato nuestro; lo nuestro, el yo, pasa a ser objeto de estudio al lado de lo Otro (otras culturas, otros hombres, el inconsciente) y con ello empieza a surgir la posibilidad de construir una verdadera ciencia (precisa) de los fenómenos culturales y humanos. Las ciencias humanas van logrando esta transición y por ello están destinadas a desaparecer en su estructura actual. Como las "ciencias naturales" dieron paso a la biología o el análisis de las riquezas a la economía.

Como se apreciará esta explicación conviene a la vez a los textos de Lévi-Strauss aquí reseñados como a la postura adoptada por Foucault. Veremos detalladamente las repercusiones de estas teorías en el texto de Las palabras y las cosas en la segunda parte de este trabajo.

La problemática de lo otro, lo distinto del yo consciente, tanto en su aspecto de lo inconsciente (lo otro clavado en mí, dando origen y alimentando al yo consciente) como en la faceta de las demás individualidades que se me oponen a diario y que son a la vez posibilidades de mi individuación diferencial, es planteada de manera renovadora y radical por Lacan. El tratamiento que Lacan da al tema nos parece que actúa de sustento a las ideas que sobre el inconsciente y la

significatividad del mismo suscribe Foucault. El psicoanálisis al que se adhiere nuestro autor no es el menopaúsico sistema de segunda mano que tantos psicoanalistas "usan" para sus prácticas médicas, sino un conjunto de teorías mucho más serias e intrincadas en vías de desarrollo y profundización a cargo de autores tan laboriosos, discutidos y heterodoxos como Lacan.

Uno de los principales problemas que plantea el psicoanálisis se centra en las repercusiones que tiene el concepto y la realidad del inconsciente a la hora de estudiar al hombre y sus obras. Habitualmente se habla del inconsciente como una parte más del hombre que se halla adosada a él; parte que hasta ahora había pasado desapercibida y que se intenta desentrañar y equilibrar en lo posible a fin de que el sujeto no se halle a merced de una fuerza no controlada por su voluntad o su ser consciente. Pero muchas veces se es totalmente inconsecuente con las investigaciones freudianas a este respecto.

El inconsciente es tan real y necesario, tan definitorio del sujeto y tan comprometido en su ser actualizado y potencial como el propio consciente. De tal manera que ^{no} sólo es una parte más del individuo, sino que interviene y posibilita toda la dinámica personal (consciente). Ser consecuente con esto supone un replanteamiento de la propia realidad del cogito. Después de la etapa cultural dominada por el cogito cartesiano, nos encontramos ahora en el reverso de la moneda, etapa caracterizada por el inconsciente freudiano.

Este es un punto central de los escritos de Lacan

y todos ellos le conciernen de alguna manera. Sin embargo ... aquí tenemos especialmente en cuenta Position de l'inconscient, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien y Séminaire sur "la Lettre volée". (35)

Se puede hablar del inconsciente y estudiarlo a través de sus manifestaciones; ésta es la función primordial del análisis e interpretación de los sueños. Los sueños son significantes simbólicos que nos transmiten significados concretos, comprensibles para todo aquel que sepa descifrar el simbolismo, es decir, traducir el código del lenguaje onírico. El hecho de que esto pueda llevarse a cabo supone que ese código, aunque tiene sus reglas particulares en cada individuo, está inscrito, sin embargo, en la red de estructuras sintácticas, combinatorias y semánticas que rigen todo lenguaje, puesto que de otro modo no sería ni traducible ni comprensible.

A partir de esta constatación, Lacan puede hablar de que el consciente y el inconsciente constituyen las dos caras de una moneda inserta en la dinámica propia del lenguaje, de lo significante. La necesaria relación e interdependencia de ambas realidades se explica asimismo desde la perspectiva lingüística.

Las palabras son posibles gracias a los espacios vacíos que se dejan entre ellas. Los espacios en blanco entre palabra y palabra no son insignificantes puesto que lo significante necesita de ellos. Pero ¿podemos decir que significan? La importancia del papel de estos espacios en blanco depende del campo semántico en el que nos movemos. Podríamos decir que su valor tiende hacia cero en el lenguaje científico y en los

mensajes de palabras con significado sumamente preciso y concreto; y tiende hacia el infinito en mensajes de campo semántico más ambiguo. En la poesía los espacios en blanco pueden adquirir un valor semántico tan fuerte como el de las propias palabras; las líneas en blanco, los intervalos entre versos, etc. están al servicio de la expresión significante. Recordemos los malabarismos poéticos de Octavio Paz y los estudios que sobre ^{su} poesía han hecho algunos críticos franceses como Pierre Chappuis. De este autor recogemos la siguiente expresión: "Les vides, les blancs -non plus définis négativement- n'ont pas à être remplis, nous n'avons rien à présupposer, seulement à laisser le silence, pensée pure, pensée sans pensée, faire place en nous (...)" (Critique, juillet 1971 n° 290 pág.647)

¿Tenemos que hablar de desintegración del lenguaje en este tipo de mensajes? Quizá sí, pero, paradójicamente, es el tipo de escritura que permite desgarrar el anquilosamiento lingüístico y a través del cual se revitaliza el lenguaje. Dicho en términos nietzscheanos, constituye la posibilidad de la nueva metáfora que rompa el engaño o la parcialidad de las formas lingüísticas preexistentes. Tensión continua por reconstruir lo ajeno al lenguaje con la expresión lingüística.

De un modo parecido, el consciente vive sobre el inconsciente y depende de él. El hombre se halla inmerso en un mundo lleno de signos, de la mayoría de los cuales recibe ya una interpretación determinada. Todo hombre teje su mundo de significados sobre una estructura lógico-lingüística universal a partir de la que va decantando los signos, las signifi-

caciones dadas y las "construídas". En este suelo de significantes y de significados existe una capa de elementos que constituyen el consciente, el cogito, dependiendo de otra capa de elementos igualmente significantes, idénticamente estructurados en una cadena lógico-lingüística, forma paradigmática que viene a ser el envés de una misma hoja, indispensable para que ésta exista.

El cogito existe como fruto de una estructura significativa más amplia. El cogito depende del inconsciente como mi lenguaje particular del de la comunidad lingüística en la que me hallo. El lenguaje expresa lo pensado y lo no pensado; es el razonamiento consciente que surge de las posibilidades ofrecidas por la estructura lingüística a mi lenguaje. Por eso, para Lacan, el yo emisor y el tu receptor son entidades sumergidas en el hecho totalizador del lenguaje; sus límites son imprecisos. Esta vaguedad concierne al consciente, no al inconsciente, puesto que éste se cierra sobre sí mismo para formar una unidad autónoma dentro de la estructura formal significativa. De ahí la expresión de Lacan: "L'inconscient, à partir de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures qui lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe." (35 pág. 799) "A l'étudier formellement, dans les conséquences de l'irréductibilité de sa coupure, on pourra y réordonner quelques fonctions, entre esthétique et logique, des plus intéressantes. - On s'y aperçoit que c'est la fermeture de l'inconscient qui donne la clef de son espace, et nommément de l'impropriété qu'il y a à

en faire un dedans. - Elle démontre aussi le noyau d'un temps réversif, bien nécessaire à introduire en toute efficace du discours; assez sensible déjà dans la rétroaction, sur laquelle nous insistons depuis longtemps, de l'effet de sens dans la phrase, lequel exige pour se boucler son dernier mot." (35 - pág. 838)

Como vemos este planteamiento lingüístico revierte sobre el tema del tiempo, como ocurre en los estudios de Lévi-Strauss. El hecho de que el último eslabón de la serie lingüística o del mitema (en Lévi-Strauss), dado en un tiempo 'z' venga presupuesto o regido desde la enunciación de los primeros elementos, dados en un tiempo 'a', hace necesaria la concepción reversible de la que nos habla Lacan. De la misma manera, un signo dado ahora solamente cierra su significado en la sucesión de signos futuros.

Tras ello, la funcionalidad del cogito deja de ser el eje de la personalidad. Lacan, como Lévi-Strauss, Foucault y otros estructuralistas piensa que es el papel central del cogito cartesiano lo que viene falseando la epistemología y el conocimiento del hombre y su cultura. La presentación que Ed. du Seuil hace de Lacan resulta muy expresiva a este respecto: "L'inconscient relève du logique pur, autrement dit, du signifiant. L'épistémologie ici fera toujours défaut, si elle ne part d'une réforme, qui est subversion du sujet."

Esta subversión del sujeto sería una frase bien definidora del aspecto común del que participan las teorías de estos tres pensadores (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault).

II - Las referencias a otros autores.

En Foucault se dan cita los autores que él invoca y otros muchos más. Su prosa es el reflejo de un hombre que conoce a fondo su cultura; un hombre que manipula al logos en sus mil relaciones con los pensamientos que fueron y han quedado; con el lenguaje de hoy, barrido quizá mañana. Este hombre acusado de antihistoricista demuestra una asimilación de la historia comparable tan sólo a la de los grandes pensadores y filósofos como Hegel, Husserl, Heidegger, etc.

Del análisis erudito de sus textos extraeríamos un amplísimo panorama de referencias a las más diversas personalidades. Aunque nuestro cometido no abarca dicho análisis, señalaremos, sin embargo, algunas de las interferencias más evidentes:

Citaremos en primer lugar a Merleau-Ponty. Muy diferentes entre sí en cuanto a estilo e intención, nos sorprendió encontrar el siguiente párrafo en Las palabras y las cosas:

«Le langage d'action, c'est le corps qui le parle; (...)

Il peut recevoir cette mimique comme la marque et le substitut de la pensée de l'autre. Comme un signe. La compréhension commence.» (1 pág. 120)

Expresa una realidad que, como se recordará, fue una aportación destacada e innovadora de la filosofía de Merleau-Ponty: el lenguaje corporal y su profunda significación en todos los aspectos de la vida.

Participe de la generación anterior a los Foucault, es sin duda un eslabón importante en la corriente de pensamiento que, desde los existencialismos, se va transformando en filosofía del lenguaje, considerando al mundo como una multitud de sistemas de signos que deben ser interpretados y asumidos por el hombre.

¿Qué precisamos para que esos sistemas se hagan visibles, para que "el sentido" aparezca? Leemos en Merleau-Ponty:

"El mundo percibido y quizá también el del pensamiento está hecho de tal suerte que no puede ponerse en él nada sin que adquiriera enseguida sentido en los términos de un lenguaje cuyos depositarios hemos llegado a ser nosotros, pero que es un quehacer tanto como una herencia. Basta que, en el total de las cosas, aprovechemos ciertos huecos, ciertas figuras -y lo estamos haciendo desde que hemos nacido-, para hacer venir al mundo eso precisamente que resulta en él tan extraño: un sentido, una incitación hermana de las que nos llevan hacia el presente o el porvenir o el pasado, hacia el ser o el no-ser... Hay estilo (y en consecuencia significación) en cuanto hay figuras y fondos, una norma y una desviación, un arriba y un abajo, es decir, en cuanto ciertos elementos del mundo adquieren valor de dimensiones de acuerdo con las cuales vamos a medir en adelante todo lo demás, en relación con las cuales vamos a indicar el resto. El estilo es en cada pintor el sistema de equivalencias que él mismo se construye para esta tarea de manifestación, el indicio general y concreto de la "deformación coherente" mediante la cual el pintor concentra la significación todavía dispersa en su percepción, y la hace existir expresamente."
(46 pág. 101)

También en Foucault "la fisura" hace aparecer el sentido; pero este vacío se crea a nivel del lenguaje, no "en el total de las cosas". El mundo de las cosas es múltiple y disper-

so, como el de la percepción; en los sistemas de equivalencias y en su entrecruce se produce la fisura y surge el sentido o el "objeto".

La arbitrariedad que supone la "construcción" de sistemas significativos es sólo relativa y nunca caótica. El propio Merleau-Ponty comenta este punto:

"La expresión pictórica recupera y sobrepasa la conformación del mundo comenzada en la percepción. Lo cual quiere decir que la obra no se realiza lejos de las cosas, en algún íntimo laboratorio, cuya llave tendría el pintor, y sólo él. Quiere decir también que no es un derecho arbitrario del pintor, y que éste se refiere siempre a su mundo como si el principio de equivalencias mediante las cuales va a manifestarlo estuviera encerrado allí desde siempre." (46 pág. 101-102)

También en Merleau-Ponty encontramos el planteamiento de una idea que es fundamental y se desarrolla ampliamente en Las palabras y las cosas:

"Midamos bien el problema: no se trata de comprender cómo van a aplicarse a determinado objeto unas significaciones, o unas ideas o unos procedimientos dados, qué figura imprevista va a adquirir el saber en tal circunstancia. Lo que hay que comprender ante todo es cómo este objeto, esta circunstancia, pueden ponerse a significar, y bajo qué condiciones." (46 pág. 98)

Tomar en serio este camino como guía de una investigación fecunda supone una revisión de los conceptos de historia y lenguaje y un ensamblamiento de ambos que obliga a replantearse los tratamientos históricos clásicos.

Merleau-Ponty dice de la historia:

"La historia verdadera vive por tanto por entero de nosotros, es precisamente de nuestro presente de donde saca la fuerza de volver a poner en presente todo el resto, el otro al que yo respeto vive en mí como yo de él, una filosofía de la historia no se sustrae ninguno de mis derechos, ninguna de mis iniciativas.

(...) Las palabras, en el arte de la prosa, transportan al que habla y al que escucha a un universo común, pero lo hacen llevándonos consigo hacia una significación nueva, en virtud de una capacidad de designación que sobrepasa su definición o su significación recibida y que se halla depositada en ellas, por la vida que todas ellas juntas han llevado en nosotros, por lo que Ponge llamaba acertadamente su "espesor semántico" y Sartre su "humus significante". Esta espontaneidad del lenguaje que nos libera de nuestras oposiciones no es una consigna. La historia fundada por ella no es un ídolo exterior: es nosotros mismos con nuestras raíces, nuestro propio impulso y los frutos de nuestro trabajo.

Historia, lenguaje, percepción sólo poniendo en relación estos tres problemas podrán rectificarse en su propio sentido los bellos análisis de Malraux y extraer de ellos la filosofía que contienen. Entonces podrá verse que es legítimo tratar a la pintura como un lenguaje: tratamiento que pone en ella al desnudo un sentido perceptivo, cautivo de la configuración visible, y no obstante capaz de acoger en sí mismo en una eternidad siempre por rehacer toda una serie de expresiones anteriores sedimentadas, y que la comparación no beneficia solamente a nuestro análisis de la pintura, sino también a nuestro análisis del lenguaje: porque nos hace descubrir bajo el lenguaje hablado, bajo sus enunciados y su ruido sabiamente ordenados a significaciones ya hechas del todo, un lenguaje operante o hablante en el que las palabras viven una vida sorda como los animales de las grandes profundidades, se unen y se separan como lo exige su significación lateral o indirecta." (46 pág. 135-136)

Es importante destacar esta lazo estrecho existente entre lenguaje e historia. La historia se da en el lenguaje y el lenguaje vive de la historia, partiendo de ese "sentido perceptivo" que nace de lo concreto envuelto en lo pasado y en lo presente.

Hay una diferencia fundamental entre Foucault y Merleau-Ponty: para éste la historia vive de nosotros, entendiendo este nosotros como sujetos conscientes, voluntariosos, libres; el lenguaje trasciende al individuo, pero teoriza sin ser del todo consecuente con las implicaciones que éste conlleva. En Foucault, el nosotros es sólo un factor del juego de las significaciones; llevando hasta sus últimas consecuencias esta premisa nos encontramos con una teoría de lenguaje-historia que debe desplazar al individuo porque explica mucho más de lo que el hombre supo decir en el pasado y puede prever con una amplitud mayor de la que puede significar el hablante de hoy las consecuencias futuras del presente. O, por lo menos, esa es su intención. Porque el Otro es un haz significativo y activo que no puede desdeñarse. Todo ello apunta hacia una nueva metodología histórica, que es lo que Foucault se propone. Nueva metodología que por su transformación y elaboración de conceptos quizá sería mejor llamar diasinronología, o logocronía, o logodiasinronía, o logofarmacronía ...

"El Libro". La consideración del logos como totalidad que se va manifestando parcialmente en las palabras y en las obras de cada hombre, viene explícitamente dada por Merleau-Ponty:

"En cuanto a la literatura, acepta de ordinario con más resolución no ser nunca total, y no darnos más que significaciones abiertas. El mismo Mallarmé sabe muy bien que no caería nada de su pluma si quisiera permanecer absolutamente fiel a su deseo de decirlo todo, que sólo ha podido escribir libros renunciando al Libro o, mejor, que el Libro sólo se escribe entre varios. Todo escritor sabe muy bien que, si la lengua no ofrece más de lo que hubiéramos sido capaces de encontrar por nosotros mismos, no existe empero una edad de oro del lenguaje. Cuando el escritor ha recibido la lengua que va a escribir, todo sigue estando por hacer, tendrá que rehacer su lengua dentro de la lengua; ésta sólo le ofrece una señalización exterior de las cosas; el pretendido contacto con ellas no se encuentra al principio de la lengua, sino al cabo de su esfuerzo, y en este sentido la existencia de una lengua dada, en vez de mostrárnosla, lo que hace es enmascararnos la verdadera función de la palabra." (46 pág. 165-166)

Ya hemos visto que esta idea pervive como elemento importante en Foucault, y la utiliza incluso para definir la episteme del siglo XVI en Las palabras y las cosas.

Un importante elemento común en Merleau-Ponty y Foucault es la influencia de Blanchot: "Todo estilo es un dar forma a los elementos del mundo que permiten orientar a éste hacia una de sus partes esenciales". También la de Bataille.

En Merleau-Ponty encontramos referencias a Klee, Cézanne y Braque, a la pintura en general; sobre todo, comparaciones entre la pintura clásica y la moderna por una parte, y entre el lenguaje escrito y el lenguaje pictórico por otra. Todo en una línea que bien puede calificarse como precedente de las preocupaciones foucaultianas. Aunque Foucault quiera crear distancias

y romper lazos, no obstante, creemos que se encuentra muy ligado tanto a Merleau-Ponty como a Husserl, del que también parte Merleau-Ponty en muchas de sus investigaciones. Baste recordar, por ejemplo, la tercera parte de Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie, en la que se reincide en el tema de "lingüística" e "historia" a partir de la postura husserliana.

Otros muchos autores podrían citarse como precedentes de ciertos conceptos que aparecen en Las palabras y las cosas, pero es un trabajo arduo y extenso determinar las semejanzas y diferencias que pueden establecerse entre éstos y Foucault, de tal modo que requeriría un estudio especializado.

Pensamos, por ejemplo, en la noción de ruptura que ya hemos encontrado en Merleau-Ponty. El francés que ha acuñado un concepto de "ruptura epistemológica" bien determinado es Gastón Bachelard, quien lo utiliza para explicar el paso de la preciencia a la ciencia.

Está también Heidegger, del que parece haber tomado cierto "ontologismo lingüístico". Eugenio Trias cree que la huella del alemán en Foucault es profunda (59). Pero resulta difícil señalar aspectos concretos de esta relación por la propia complejidad de la filosofía de Heidegger.

En este sentido es curioso observar el paralelismo existente entre la postura de Foucault y algunas afirmaciones de Heidegger. Recogemos a continuación un fragmento de la tesis

de Manuel Sacristán sobre Heidegger, en el que se repiten palabras textuales de Was ist Metaphysik:

"(...) hablando de "metafísica" como pensamiento del ente, escribe Heidegger en 1951: "Un pensamiento que piensa en la verdad del Ser no se contenta ya ciertamente con la metafísica; pero tampoco piensa contra la metafísica, sino que le cava la tierra y ara el suelo", si bien con la esperanza de que "promoviendo un cambio en la esencia del hombre" se produzca una "transformación de la metafísica en la que el ente sea comprendido de otro modo distinto del objetivante." (55 pág. 252)

¿Acaso no se propone Foucault "cavar" la tierra, hacer una arqueología que supere la metafísica, "promover un cambio" en el pensamiento sobre el ser humano a partir de una liberación del pensamiento sobre el ser? ¿Acaso no es un pensamiento del ser?

El propio interrogante por el ser del mundo y de las cosas a través de una investigación eminentemente lingüística también parece arrancada del proyecto heideggeriano. Sería muy interesante proceder a un estudio comparado de ambos autores.

Algún párrafo de Las palabras y las cosas nos recuerda asimismo a Proust. Cuando en la primera parte del libro Foucault alude al importante papel que la imaginación juega en la representación, habla de la imaginación en términos semejantes a los de Proust en À la recherche du temps perdu:

"Ce pouvoir de rappeler implique au moins la possibilité de faire apparaître comme quasi semblables (comme voisines et contemporaines, comme existant presque de la même façon)

deux impressions dont l'une pourtant est présente alors que l'autre, depuis longtemps peut-être, a cessé d'exister. Sans l'imagination, il n'y aurait pas de ressemblance entre les choses." (1 pág. 83)

"C'est la continuité de la nature sans doute qui donne à la mémoire l'occasion de s'exercer, lorsqu'une représentation, par quelque identité confuse et mal perçue, en rappelle une autre et permet d'appliquer à toutes deux le signe arbitraire d'un nom commun." (1 pág. 173)

Es obvio que algunas ideas geniales de Proust se han convertido actualmente en un lugar común.

En cuanto a la introducción de Las palabras y las cosas, el párrafo seis nos trae a la memoria la explicación que dió Goldstein de la conducta catastrófica en su libro Human Nature in the light of psychopathology.

"Il paraît que certains aphasiques n'arrivent pas à classer de façon cohérente les écheveaux de laines multicolores qu'on leur présente sur la surface d'une table; comme si ce rectangle uni ne pouvait pas servir d'espace homogène et neutre où les choses viendraient à la fois manifester l'ordre continu de leurs identités ou de leurs différences et le champ sémantique de leur dénomination. Ils forment, en cet espace uni où les choses normalement se distribuent et se nomment, une multiplicité de petits domaines grumeleux et fragmentaires où des ressemblances sans nom agglutinent les choses en flots discontinus; dans un coin, ils placent les écheveaux les plus clairs, dans un autre les rouges, ailleurs ceux qui ont une consistance plus lainieuse, ailleurs encore les plus longs, ou ceux qui tirent sur le violet ou ceux qui ont été noués en boule. Mais à peine esquissés, tous ces groupements se défont, car la plage d'identité qui les soutient, aussi étroite qu'elle soit, est

encore trop étendue pour n'être pas instable; et à l'infini, le malade rassemble et sépare, entasse les similitudes diverses, ruine les plus évidentes, disperse les identités, superpose les critères différents, s'agite, recommence, s'inquiète et arrive finalement au bord de l'angoisse."
(1 pág. 10)

Esta referencia a una situación que desemboca en la angustia, conducta catastrófica, no la hace Foucault con intereses psicológicos, sino para subrayar tanto el aspecto arbitrario como la necesidad de la clasificación u ordenación, a fin de que los individuos puedan desenvolverse con eficacia, es decir "funcionen". El autor intenta mostrar una característica esencial a toda cultura. Este es un argumento importante en la constitución de las diversas "epistemes" y fundamenta la "mathe-sis", conceptos todos de gran importancia de Las palabras y las cosas.

El círculo de CRITIQUE.

La necesidad de atender al conterno intelectual de Foucault para comprender el lugar en el que surge su pensamiento y el desarrollo de sus obras, nos lleva a hablar del compacto núcleo que forma el equipo de Critique.

Nos referimos a la revista francesa fundada en 1947 por Georges Bataille, dirigida actualmente por Jean Piel. En el comité general de Critique figuran: Marcel Arlond, Raymond Aron, Marcel Bataillon, Jean Bayet, Maurice Blanchot, Fernand Braudel, Louis de Broglie, Julien Cain, René Char, Georges Friedmann,

Etienne Gilson, René Huyghe, Julian Huxley, Alan Price Jones, Robert Marjolin, André Monglond, Lewis Mumford, Julin U. Nef, Mario Praz, Jean Wahl y Eric Weil. Puede apreciarse que la mayoría de estos nombres son bien conocidos internacionalmente. En el consejo de redacción de la revista encontramos a Roland Barthes, Pierre Charpentrat, Michel Deguy, Jacques Derrida y Michel Foucault. Especialmente tres de estos hombres se encuentran muy próximos en sus teorías: Roland Barthes, Derrida y Foucault, lo que hace pensar en un trabajo realizado realmente en equipo, con un intercambio crítico fuerte y una participación común en las diferentes manifestaciones culturales de la vida parisina.

Falta aquí un nombre también muy atado al quehacer foucaultiano: Gilles Deleuze. El trabajo en común de ambos pensadores ha venido dado por la responsabilidad conjunta en la edición francesa de las obras completas de Nietzsche, que está a su cuidado y supervisión.

El intercambio de ideas existente entre dichos autores puede seguirse fácilmente a través de las últimas obras que han publicado, en las que se citan y comentan mutuamente, o se usan conceptos establecidos anteriormente por su colega. Las obras de Derrida: De la Grammatologie (1967), L'écriture et la différence (1967), La voix et le phénomène (1967) y La dissemination (1971); las de Deleuze (cito sólo las últimas): Nietzsche et la philosophie (1967), Logique du sens (1969), Différence et répétition (1969) y L'Anti-Oedipe (1971), son inseparables, en un estudio completo, de las obras de Foucault, Barthes, Lacan. Abundando aun en nuestra afirmación recogeremos el hecho

de que el penúltimo libro de Foucault, Theatrum Philosophicum, es un comentario a las obras de Deleuze Logique du sens y Différence et répétition.

Puede parecer forzada nuestra introducción de R. Barthes en la relación profunda existente en este grupo de pensadores. Pero no lo hacemos simplemente por encontrarlos juntos en el consejo de redacción de la revista Critique, sino por el hecho más fundamental de que cuando se lee a R. Barthes se recuerda a Foucault y viceversa. Podemos hacer la prueba con el libro de Barthes Critique et vérité, publicado el mismo año que apareció Las palabras y las cosas (1966). De este breve comentario de la función y metodología de la crítica literaria, vamos a entresacar algunos fragmentos que no necesitan aclaración ulterior:

"On voudrait expliquer une ~~fois~~ fois de plus à l'ancienne critique que la psychanalyse ne réduit pas son objet à "l'inconscient"; que par conséquent la critique psychanalytique (discutable pour bien d'autres raisons, dont certaines, psychanalytiques) ne peut au moins être accusée de se faire de la littérature une "conception dangereusement passiviste" puisqu'au contraire, pour elle, l'auteur est le sujet d'un travail (mot qui appartient à la langue psychanalytique, il ne faut pas l'oublier); que d'autre part, c'est une pétition de principe que d'attribuer une valeur supérieure à la "pensée consciente" et de postuler comme allant de soi le peu de prix de "l'immédiat et de l'élémentaire"; et que d'ailleurs toutes ces oppositions esthético-morales entre un homme organique, impulsif, automatique, informe, brut, obscur, etc., et une littérature volontaire, lucide, noble, glorieuse à force de contraintes d'expression, sont proprement stupides, étant donné que l'homme psychanalytique

n'est pas géométriquement divisible et que, selon l'idée de Jacques Lacan, sa topologie n'est pas celle du dedans et du dehors, encore moins du haut et du bas, mais plutôt d'un avers et d'un revers mouvants, dont le langage ne cesse précisément d'échanger les rôles et de tourner les surfaces autour de quelque chose qui, pour finir et pour commencer, c'est pas." (15 pág. 26-27)

"Rien n'est plus essentiel à une société que le classement de ses langages. Changer ce classement, déplacer la parole, c'est faire une révolution. Pendant deux siècles, le classicisme français s'est défini par la séparation, la hiérarchie et la stabilité de ses écritures, et la révolution romantique s'est donnée elle-même pour un trouble de classement. Or, depuis près de cent ans, depuis Mallarmé sans doute, un remaniement important des lieux de notre littérature est en cours: ce qui s'échange, se pénètre et s'unifie, c'est la double fonction, poétique et critique, de l'écriture; non seulement les écrivains font eux-mêmes de la critique, mais leur oeuvre, souvent, énonce les conditions de sa naissance (Proust) ou même de son absence (Blanchot); un même langage tend à circuler partout dans la littérature, et jusque derrière lui-même; le livre est ainsi pris à revers par celui qui le fait; il n'y a plus ni poètes ni romanciers: il n'y a plus qu'une écriture." (15 pág. 45-46)

"Il y a quatre siècles, déjà, le fondateur de l'ordre qui a le plus fait pour la rhétorique, Ignace de Loyola, laissait dans ses Exercices spirituels le modèle d'un discours dramatisé, exposé à une autre force que celle du syllogisme ou de l'abstraction, comme la perspicacité de Georges Bataille n'a pas manqué de le relever. Depuis, à travers des écrivains comme Sade ou Nietzsche, les règles de l'exposé intellectuel sont périodiquement "brûlées" (aux deux sens du terme). C'est cela, semble-t-il, qui est ouvertement en

cause, aujourd'hui. L'intellect accède à une autre logique, il aborde la région nue de "l'expérience intérieure": une même et seule vérité se cherche, commune à toute parole, qu'elle soit fictive, poétique ou discursive, parce qu'elle est désormais la vérité de la parole même. Lorsque Jacques Lacan parle, il substitue à l'abstraction traditionnelle des concepts une expansion totale de l'image dans le champ de la parole, de façon qu'elle ne sépare plus l'exemple de l'idée, et soit elle-même la vérité. A un autre bord, rompant avec la notion ordinaire de "développement", le Cru et le Cuit, de Claude Lévi-Strauss, propose une rhétorique nouvelle de la variation et engage ainsi à une responsabilité de la forme qu'on est peu habitué à trouver dans les ouvrages de sciences humaines. Une transformation de la parole discursive est sans doute en cours, celle-là même qui rapproche le critique de l'écrivain: nous entrons dans une crise générale du Commentaire, aussi importante, peut-être, que celle qui a marqué, relativement au même problème, le passage du moyen âge à la Renaissance." (15 pág. 47-48)

Esta última afirmación, para recogerla como ejemplo, ¿acaso no es paralela a la descripción de Foucault de la ruptura del lenguaje del siglo XVI con el del siglo XVII o época clásica? ¿Acaso el concepto de 'Comentario' empleado por R. Barthes no es semejante al de Foucault, tan ampliamente descrito en la primera parte de Las palabras y las cosas?

La influencia mutua de todos estos autores es evidente y cada vez parece más claro que la importancia futura de su aportación conceptual vendrá especialmente dada por ese trabajo de comentario y crítica conjunto dentro del desarrollo particular de sus libros y la clara individualidad de cada uno.

Para terminar este apartado, recogemos un breve texto de Georges Canguilhem, según su artículo aparecido en la ya citada revista Critique. Desde esta publicación ha hablado varias veces sobre Foucault y su libro Las palabras y las cosas, explicando de dónde proceden las referencias de Foucault a Velázquez, Cervantes, etc., aspectos, que, si bien constituyen la parte anecdótica de la exposición foucaultiana, no dejan de ser para muchos los centros de mayor interés:

"Les mots et les choses ont leur lieu de naissance dans un texte de Borges, ont recours à Vélasquez et à Cervantès pour leur emprunter les clés de lecture des philosophies classiques, l'année même où la circulaire d'invitation au quatrième Congrès Mondial de Psychiatrie tenu à Madrid s'est ornée de l'effigie de Don Quichotte, l'année même où l'exposition Picasso à Paris nous a rappelé l'énigme toujours actuelle du message confié au tableau Les Ménines. Empruntons donc à Henri Brulard le terme d'espagnolisme pour caractériser le tour d'esprit philosophique de Foucault."
(22 pág. 600)

Esta agilidad de Foucault integrador de lo pasajero en discursos conceptuales de mayor envergadura, nos traslada de nuevo a nuestros anteriores comentarios acerca de Foucault y la pintura. Es Picasso el que ha inundado París de temas españoles y es un hecho fortuito el que lleva al recuerdo de Foucault el personaje del Quijote, tan "internacionalizado" ya en este momento. Y en este sentido, me permite repetir que el comentario de Foucault al cuadro de las Meninas de Velázquez, que aparece al principio de Las palabras y las cosas, es un comentario que 'pasa por' y absorbe literariamente el análisis exhaustivo de la obra clásica llevado a cabo por Picasso en sus 44 versiones parciales del lienzo de Velázquez.

Si se quiere, estas aproximaciones y asimilaciones resultan jeroglíficas y barrocas. Pero sin duda es el signo incontrovertible del pensamiento en movimiento, renovador, de nuestros días. El barroco no sólo se define por su complicación y retorcimiento, sino también por el movimiento, el gusto por el detalle, la variación...

Lo que parece indudable es que nos encontramos ante un nuevo tipo de pensamiento barroco, "conceptista", superrelaborado, entroncado en una historia que empieza por rechazarse y acaba por asumirse por entero en el relato para intentar su superación.

Esta es una consideración literaria que hacemos al paso y que, aunque sea cierta, esperamos superar ampliamente con nuestro estudio.

SEGUNDA PARTE

SEGUNDA PARTE : El lenguaje y las cosas.

I - El lenguaje.

Toda ciencia, toda ordenación o/sistematización científica está dependiendo siempre del sistema lingüístico en el que se produce. Al decir "sistema lingüístico" debe entenderse tanto el conjunto de signos que lo integran como las estructuras sintácticas que los rigen, la interdependencia signo-denotación-conocimiento, y sus repercusiones en la situación de los sujetos emisor-receptor respecto del sistema signifi-
cante y el mundo significado.

Esta afirmación que se encuentra en el centro de toda filosofía del lenguaje actual, sirve de base y es desarrollada a través de gran acopio de datos en la obra de Foucault Las palabras y las cosas.

Todo pensamiento, en cualquier época, está basado en la función interpretativo-expresiva de la que se dispone en cada momento dado. Las obras de épocas pasadas nos resultarán siempre veladas, torcidas, si no partimos del status lingüístico desde el que fueron escritas; su significado no se desentraña cuando destacamos sus paralelismos con obras o teorías más recientes, sino que es preciso y fundamental la distinción clara de sus diferencias, de su lejanía. Somos conscientes de que esta afirmación es un reto a todo sistema de herme-

neútica y a todo método histórico. Con ello, empezamos a penetrar en el valioso meollo de la obra foucaultiana.

En Las palabras y las cosas Foucault lleva a cabo una investigación acerca de la conexión existente entre los distintos modos de saber, cultura, etc. y la utilización del lenguaje como manera de aprehender el mundo y situarse en él. Las palabras son un conjunto de signos que se refieren a "las cosas" mediante relaciones conocidas, dadas por la propia estructura significativa.

Su libro es complejo y no puede ser de otra manera, puesto que trata de esbozar cómo la dinámica interna del lenguaje va estableciendo los sistemas de coordenadas dentro de los cuales son posibles nuevos órdenes de comprensión del mundo y, por lo tanto, nuevos saberes, diversidad de prácticas, variación de estructuras y moldes.

Su gran riesgo procede del intento de concreción. Foucault no propone nuevas categorías abstractas o un sistema interpretativo del lenguaje dentro de una concepción a-histórica. Aplicándose a hechos cronológicos acaecidos durante cuatro siglos (XVI al XX), redescubre y estudia textos olvidados, sistemas de palabras, los relaciona con la vida y la cultura del momento, intentando reconstruir la estructura de fondo que posibilita y limita dicha dispersión. Sucesivos estudios sincrónicos de este tipo le permiten inferir su propia teoría sobre las relaciones palabra-cosa.

El sistema significativo nos marca, nos presenta la heterogeneidad de las cosas de una manera precisa, sofocando o interfiriendo otras posibilidades. Pero ningún sistema es completo, ni agota la multiplicidad de las relaciones sujeto-objeto, por lo que en el uso dinámico de esa estructura significativa se producen fisuras que darán paso a nuevos sistemas comprensivos y con ellos se abrirá al conocimiento de otras cosas, aspectos nuevos de la realidad: será posible una nueva "objetivación" del mundo que rodea al hombre.

"Objetivación" entre comillas puesto que toda objetivación es relativa y depende del "status" significativo en el que se desarrolla.

Esta relativización del sentido es propia de todo el estructuralismo, y en Foucault proviene de las raíces de su pensamiento: Nietzsche. Antes nos hemos extendido un poco en la exposición de un texto de Nietzsche por considerar que es fundamental en Foucault. Ahora podrá apreciarse más de cerca la razón de nuestra afirmación.

La cultura nace con la expresión, con la capacidad humana de significar, analizar y sintetizar acontecimientos ajenos a su propio ser o aquellos propios que sobrepasan su pura extensionalidad. El hombre da a entender, reproduce, con gestos o palabras muchas cosas que no son gestos o palabras. Desde este mismo momento también tenemos que dar la razón a Nietzsche: el habla es una continua metáfora, un sistema de símbolos, una manipulación de las cosas sin tocar las cosas, manera de dividir y colorear en parte (cosas) a un mundo multifacético y dinámico en el que toda "cosificación" resulta

ser, en cierto modo, falsificación. Esta es la gran verdad y el gran engaño del lenguaje. Y con ello, la gran verdad y el gran engaño de la cultura, de la nuestra y de las otras. Esta problemática nos traslada de nuevo a la esfera de las teorías de Lévi-Strauss.

Toda cultura y todo orden cultural parece pues asentarse sobre el sistema lingüístico que le sirve de base y la manipulación que de él hacen los sujetos hablantes. Foucault intenta darnos un diagnóstico de nuestro orden cultural actual a partir de la dinámica de los órdenes precedentes. El proyecto es sumamente ambicioso. Veamos paso a paso el razonamiento de Foucault en Las palabras y las cosas.

Las relaciones lenguaje-mundo en el siglo XVI.

A partir de Saussure y con el desarrollo del estructuralismo, los sistemas lingüísticos actuales son definidos como sistemas binarios (el signo como pieza de dos caras: significante/significado). Aunque es cierto que este primer esquema se ha complicado mucho desde el triángulo de Ogden y Richard, el trapecio de Heger, etc., lo cierto es que las divisiones y subdivisiones posteriores se basan todas sobre una concepción binaria: un signo es una indicación de algo exterior a él, al servicio de una función conceptual; los límites de ese algo exterior y ~~de~~ de esa función conceptual dependen más del sistema de signos que de la "realidad externa".

Ahora bien, ¿qué ocurría antes? ¿qué interpretaciones se daban del lenguaje, qué conciencia se tenía respecto del problema de la significación? Actualmente hablamos de significante y significado como los dos polos del signo en la relación palabra-cosa porque estamos inmersos en una visión binaria, pero ¿siempre ha sido así? ¿qué relaciones se establecen entre el pensamiento, el saber, y el mundo que se piensa y se intenta conocer?

Foucault abre su investigación en el siglo XVI. ¿Cómo se relacionaba el pensamiento del sujeto cognoscente y el mundo que se pretendría descifrar? ¿Qué estatuto de legalidad tomaban los saberes de dicha época? ¿Qué órdenes se aceptaban y por qué?

El siglo XVI es la época de la interpretación. Saber es interpretar: ser capaz de leer en el libro de la vida con las palabras que la naturaleza nos ha dado (Adán dió nombre a todas las cosas) la verdad que Dios puso en su Creación. Al principio el lenguaje era "transparente"; las palabras se correspondían exactamente con las cosas: era su símil. Pero "esta transparencia fue destruída en Babel como castigo a los hombres". Diversidad de lenguas, opacidad del lenguaje, similitud perdida. En medio de este desastre, nace la veneración por la lengua hebrea, tenida por la lengua madre, que guarda aun vestigios de la nominación primera.

"Connaître sera donc interpréter: aller de la marque visible à ce qui se dit à travers elle, et demeurerait, sans elle, parole muette, ensommeillée dans les choses."

(1 pág. 47)

"Dans son être brut et historique du XVI^e siècle, le langage n'est pas un système arbitraire; il est déposé dans le monde et il en fait partie à la fois parce que les choses elles-mêmes cachent et manifestent leur énigme comme un langage, et parce que les mots se proposent aux hommes comme des choses à déchiffrer." (1 pág. 49-50)

"Savoir consiste donc à rapporter du langage à du langage. A restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses. A tout faire parler. (...) Le propre du savoir n'est ni de voir ni de démontrer, mais interpréter." (1 pág. 55)

Es curiosa la cita de los Ensayos de Montaigne que entresaca Foucault: "Hay más quehacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas; y más libros sobre los libros que sobre otro tema; no hacemos más que entre-glosarnos". En aquella época cultural dominada por la Escritura y preocupada por su correcta interpretación, el saber se desenvuelve como Interpretación de las líneas siempre rectas de la naturaleza (la naturaleza misma se tema como Escritura).

En este contacto se unen Divinatio y Eruditio, porque son partes de una misma hermeneútica, aun no diferenciada de la semiología, y, por lo tanto, de un valor oscilante sumamente amplio.

Dentro de este cuadro de la trama semántica del siglo XVI definido por la semejanza o la similitud, recordemos los distintos tipos que de ella señala Foucault. De una forma general cita: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matri-

monium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Propertio, Similitudo, Conjunctio, Copula (división tomada de P. Grégoire). Y desarrolla más especialmente estos cinco tipos: convenientia, aemulatio, analogia, simpatia y una especie de superclase que es la "signatura", sin la cual no podría hablarse de semejanza como categoría general regidora de una episteme determinada:

"Toute ressemblance reçoit une signature; mais cette signature n'est qu'une forme mitoyenne de la même ressemblance. Si bien que l'ensemble des marques fait glisser, sur le cercle des similitudes, un second cercle qui redoublerait exactement et point par point le premier, n'était ce petit décalage qui fait que le signe de la sympathie réside dans l'analogie, celui de l'analogie dans l'émulation, celui de l'émulation dans la convenance, qui requiert à son tour pour être reconnue la marque de la sympathie... La signature et ce qu'elle désigne sont exactement de même nature; ils n'obéissent qu'à une loi de distribution différente; le découpage est le même." (1 pág. 44)

Todo símbolo (palabra) se relaciona con la cosa simbolizada por alguna de estas cuatro primeras funciones de semejanza, y es frecuente el caso de recurrencia de una a otras. Por debajo y por encima de estas relaciones cierra el circuito la signatura o marca originaria y definitiva de la significación otorgada al símbolo. Por lo visible (las cosas) podemos llegar a desentrañar lo invisible, la verdad, el juego de semejanzas, proximidades y reabsorciones que constituyen el mundo.

Este primer paso de lo visible a lo invisible se da

por la semejanza; pero, a su vez, este desentrañamiento de la verdad nos conduce a la expresión de lo invisible por lo visible (escritura, habla); aquí tenemos que señalar la necesidad de la ratificación de la cosa expresada en la palabra por la palabra misma, es decir, la palabra como rúbrica de la misma palabra. Este acuerdo viene asegurado por la voluntad divina, por el hecho de que el mundo sea el libro abierto con que Dios nos enseña y en el que no cabe ni fraude, ni infidelidad en las imágenes y los símbolos. Por ello Foucault dice claramente:

"Le système des signatures renverse le rapport du visible à l'invisible. La ressemblance était la forme invisible de ce qui, du fond du monde, rendait les choses visibles; mais pour que cette forme à son tour vienne jusqu'à la lumière, il faut une figure visible qui la tire de la profonde invisibilité. C'est pourquoi le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, des chiffres, de mots obscurs, -de "hiéroglyphes", disait Turner. Et l'espace des immédiates ressemblances devient comme un grand livre ouvert; il est hérissé de graphismes; on voit tout au long de la page des figures étranges qui s'entrecroisent et parfois se répètent." (1 pág. 41-42)

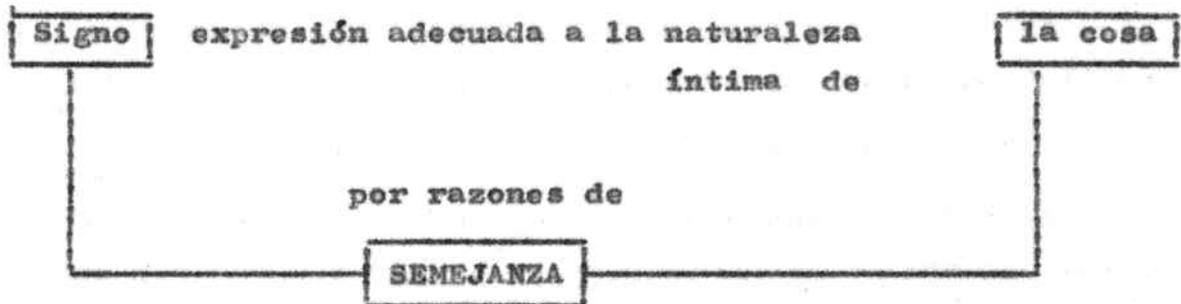
Resumiendo la visión que Foucault tiene del saber de este siglo XVI, diremos:

Ciencia: cada cosa se explica por su relación de semejanza con otras cosas.

Lenguaje: las palabras son

- a) expresión de cada cosa por una "adecuación" propia
- b) expresión visible de lo invisible, es decir, expresión visible del juego de semejanzas descubierta en la naturaleza de las cosas.

Con lo cual nos encontramos ante una organización ternaria de la expresión escrita o hablada respecto del mundo de las cosas:



porque el mundo de las cosas y el de las palabras nos es ofrecido para que seamos sus intérpretes (la rúbrica garantiza esta correspondencia en la similitud).

El juego de semejanzas (garantizadas por la rúbrica o "signatura") envuelve a la semántica y a la ontología por igual, permitiendo establecer su relación unívoca. Desde esta relación unívoca puede hablarse de Verdad, como conocimiento absoluto e inalterable. Las ciencias, mezcla del comentario referido a la naturaleza y del comentario de otros textos, constituyen un saber "pletórico", puesto que es ilimitado. "Pletórico" y "absolutamente pobre", según la afirmación textual de Foucault:

"Telle est, dans son esquisse la plus générale, l'épistémè du XVI è. siècle. Cette configuration emporte avec soi un certain nombre de conséquences.

Et d'abord le caractère à la fois pléthorique et absolument pauvre de ce savoir. Pléthorique puisqu'il est illimité. La ressemblance ne reste jamais stable en elle-même;

elle n'est fixée que si elle renvoie à une autre similitude, qui en appelle à son tour de nouvelles; de sorte que chaque ressemblance ne vaut que par l'accumulation de toutes les autres, et que le monde entier doit être parcouru pour que la plus mince des analogies soit justifiée, et apparaisse enfin comme certaine. C'est donc un savoir qui pourra, qui devra procéder par entassement infini de confirmations s'appelant les unes les autres. Et par là, dès ses fondations, ce savoir sera sablonneux. La seule forme de liaison possible entre les éléments du savoir, c'est l'addition. De là ces immenses colonnes, de là leur monotonie. En posant comme lien entre le signe et ce qu'il indique la ressemblance (à la fois tierce puissance et pouvoir unique puisqu'elle habite de la même façon la marque et le contenu), le savoir du XVI^e siècle s'est condamné à ne connaître toujours que la même chose, mais à ne la connaître qu'au terme jamais atteint d'un parcours indéfini." (1 pág. 45)

En el siglo XVI, época del Renacimiento, no se plantea el problema del significado porque las palabras se refieren a las cosas de manera natural y directa. No hay distancia entre los símbolos y lo simbolizado, "lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable" se entrecruzan indefinidamente. Dependiendo de un neoplatonismo aun muy arraigado, la cultura de esta época reposa en un presupuesto dualista por el que tanto las palabras como las cosas son entidades borrosas, resonancias de otro mundo que subyace y envuelve nuestra vida terrena. Las palabras están "pegadas" a las cosas y todo ello, el mundo entero, está ahí para recibir sentido de la Interpretación o Co-

mentario: incesante manifestación visible del continuo ahondar en lo invisible, creación inagotable de símbolos abstractos hechos a partir de lo concreto para recordar e interpretar el Supremo Texto.

El clasicismo, ese paso más en nuestra cultura que tiene lugar en los siglos XVII y XVIII, provocará nuevos problemas, acarreado un distanciamiento entre el ser de las palabras y el ser de las cosas. A partir de Bacon, Descartes, etc., el signo pierde su ingenua atadura con la realidad; se estructura entonces una visión renovada de la significación y los saberes se conciben y encarrillan desde distintas perspectivas. Entramos entonces en una interpretación binaria del signo, aunque se mantenga aun muy alejada de la versión saussuriana.

Veamos más detalladamente la ruptura que supone el Clasicismo respecto del Renacimiento y las consecuencias que inciden en las ciencias dentro de este nuevo "basamento" cultural.

Siglos XVII y XVIII : El Clasicismo.

La Logique de Port-Royal constituye una fuente de conocimiento de esta época insuficientemente valorada en muchas ocasiones. En ella se encuentra el eje definitorio de lo que es el lenguaje en aquél momento.

Se destacan dos citas: "el signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada; y su naturaleza consiste en excitar la primera por la segunda" (1 pág. 78). Tenemos con ello planteadas dos cosas: a) la organización binaria de esta concepción lingüística; b) la referencia del signo a "ideas", a la representación de lo representado, con lo que nos apartamos de la relación inmediata de palabra-cosa que dominaba en la época anterior.

Tomemos la segunda cita: "Cuando se mira a cierto objeto sólo como representando otro objeto, la idea que se tiene es una idea de signo, y aquel primer objeto se llama signo" (1 pág. 78). En esta definición de signo volvemos a reincidir en las dos constataciones (a,b) anteriores.

Según Foucault nos hallamos en el punto central de la lingüística cartesiana, que domina todo el desarrollo de las ciencias de su tiempo. La representación se concibe como desdoblamiento, ya que "a la idea que substituye a otra idea, se superpone la idea de su poder representativo".

El conocimiento quedará supeditado a la representatividad. Los signos se desplegarán según determinadas leyes de

la representación, en las que la idea de orden y de comparación son fundamentales, engendrando una mathesis (ciencia del orden) y un análisis característicos.

"En fait le signifiant n'a pour tout contenu, toute fonction et toute détermination que ce qu'il représente: il lui est entièrement ordonné et transparent; mais ce contenu n'est indiqué que dans una representación qui se donne comme telle, et le signifié se loge sans résidu ni capacité à l'intérieur de la representación du signe. Il est caractéristique que l'exemple premier d'un signe que donne la Logique de Port-Royal, ce ne soit ni le mot, ni le cri, ni le symbole, mais la representación spatiale et graphique, -le dessin: carte ou tableau. C'est qu'en effet le tableau n'a pour contenu que ce qu'il représente, et pourtant ce contenu n'apparaît que représenté par une representación. (...) Une idée peut être signe d'une autre non seulement parce qu'entre elles peu s'établir un lien de representación, mais parce que cette représentation peut toujours se représenter à l'intérieur de l'idée qui représente. Ou encore parce que, en son essence propre, la representación est toujours perpendiculaire à elle-même: elle est à la fois indication et apparaitre; rapport à un objet et manifestation de soi. A partir de l'âge classique, le signe c'est la représentativité de la representación en tant qu'elle est représentable." (1 pág. 78-79)

Si no nos dejamos sorprender por los juegos de palabras, constataremos que Foucault intenta mostrarnos la dominancia que adquirieron los signos y el sistema de representación. Todo el pensamiento se "aleja" por completo en la representación; "desde que una representación se halla ligada a otra y representa en sí misma este lazo existe un signo". Desde esta trama profunda puede explicarse por qué son contemporáneas teorías tan distintas sobre las ideas, los signos, las sensacio-

nes, etc., como las de Condillac, Berkeley, Hume, Destutt de Tracy, Gerando, etc.

El problema fundamental para estos autores estriba en encontrar una explicación coherente para la creación o conexión de las ideas, la producción y relación de los propios signos o representaciones, material básico de todo pensamiento, de toda posibilidad de conocimiento. Por ello tampoco se plantea aquí una teoría del significado. Y esto mismo es lo que enmascara una cosa cierta para Foucault: "que la filosofía clásica, desde Malebranche hasta la Ideología ha sido por completo una filosofía del signo".

Lo que ocurre es que no se tenía conciencia de un sentido exterior o anterior al signo, ni de "un acto constitutivo de la significación, ni de génesis interior a la conciencia".

La concepción del signo en la época clásica queda definida por tres variables: 1º) el origen de la relación del signo con lo que representa; 2º) el tipo de relación; 3º) la certeza de la relación.

Primeramente, sólo podemos hablar de signos dentro del ámbito del conocimiento. Lo desconocido es interrogación, pero no signo, puesto que como tal incógnita no puede ser relacionado con algo exterior o distinto de sí.

"A partir du XVII^e. siècle, tout le domaine du signe se distribue entre le certain et le probable; c'est-à-dire qu'il ne saurait plus y avoir de signe inconnu, point de marque muette. Non pas que les hommes soient en possession de tous les signes possibles. Mais c'est qu'il n'y a de signe qu'à partir du moment où se trouve connue la possi-

bilité d'un rapport de substitution entre deux éléments déjà connus. Le signe n'attend pas silencieusement la venue de celui qui peut le reconnaître: il ne se constitue jamais que par un acte de connaissance.

C'est là que le savoir rompt sa vieille parenté avec la divinatio." (1 pág. 73)

Es importante subrayar la idea de que el signo, en la concepción clásica solamente existe cuando se conoce la "posibilidad de una relación de substitución entre dos elementos ya conocidos". Conocimiento cierto o probable: según las escuelas filosóficas destacarán una u otra de ambas posibilidades, lo que dará paso a la crítica de la causalidad de Hume y a su construcción del saber sobre la categoría de la probabilidad.

En segundo, lugar, el signo puede relacionarse con lo significado por ofrecerse simultáneamente a la percepción de los significados ("por se inherente a lo que designa"), o bien, separadamente. Para poner el ejemplo de Condillac (Essai sur l'origine des connaissances humaines), un sonido no se convertiría nunca para el niño en el signo verbal de una cosa si no lo hubiera escuchado, por lo menos una vez, en el momento de percibir dicha cosa.

Esto supone la necesidad del análisis. Si de un conjunto de sensaciones distinguimos una parte de ellas como correspondiente a una representación del resto del conjunto, ello comprende la capacidad inmediata de análisis y ordenamiento de las facultades cognoscitivas del hombre.

"La constitution du signe est donc inséparable de l'analyse. Il en est le résultat puisque, sans elle, il ne saurait

apparaître. Il en est aussi l'instrument puisqu'une fois défini et isolé, il peut être reporté sur de nouvelles impressions; et là, il joue par rapport à elles comme le rôle d'une grille. Parce que l'esprit analyse, le signe apparaît. Parce que l'esprit dispose de signes, l'analyse ne cesse de se poursuivre. On comprend pourquoi de Condillac à Destutt de Tracy et à Gerando, la doctrine générale des signes et la définition du pouvoir d'analyse de la pensée se sont très exactement superposées dans une seule et même théorie de la connaissance."

(1 Pág. 75)

Por último, en la tercera variable se trata de ver si la época clásica define preferentemente el signo como arbitrario o como natural, es decir, examinar qué asentamiento sustenta la veracidad y operatividad lingüística. En el siglo XVI se concibe que lo artificial o convencional toma su razón de ser en su fidelidad a lo natural. En la época clásica, se invierte el prisma: "natural, el signo no es más que un elemento entresacado de las cosas y constituido como signo por el conocimiento. Es, pues, prescrito, rígido, incómodo y el espíritu no puede adueñárselo. Al contrario, cuando se establece un signo por convención, siempre se puede (y debe hacerse) escoger de tal modo que sea simple, fácil de recordar, aplicable a un número indefinido de elementos, susceptible de dividirse él mismo y de componerse; el signo instituido, es el signo en la plenitud de su funcionamiento" (1 pág. 75-76).

La perfección del signo depende ^{de} su arbitrariedad, la cual se define, ~~por~~ por su "antinaturalidad", sino por su función y por las reglas que la rigen.

"(...) il existe une disposition nécessaire et unique qui traverse toute l'épistémè classique: c'est l'appartenance d'un calcul universel et d'une recherche de l'élémentaire dans un système qui est artificiel, et qui, par là-même, peut faire apparaître la nature depuis ses éléments d'origine jusqu'à la simultanéité de toutes leurs combinaisons possibles. A l'âge classique se servir des signes, ce n'est pas, comme aux siècles précédents, essayer de retrouver au-dessous d'eux le texte primitif d'un discours tenu, et retenu, pour toujours; c'est tenter de découvrir le langage arbitraire qui autorisera le déploiement de la nature en son espace, les termes derniers de son analyse et les lois de sa composition. Le savoir n'a plus à désensabler la vieille Parole dans les lieux inconnus où elle peut se cacher; il lui faut fabriquer une langue, et qu'elle soit bien faite -c'est-à-dire que, analysante et combinante, elle soit réellement la langue des calculs." (1 pág. 76-77)

Hemos llegado a la línea de fondo del desarrollo cultural de esta época. La peculiar concepción del sistema de signos en estos siglos XVII y XVIII introduce en el conocimiento la probabilidad, el análisis y la combinatoria, la arbitrariedad justificada del sistema, todos ellos aspectos rectores de las ciencias de ese tiempo, como expondremos más adelante.

Semiología y hermenéutica siguen estrictamente superpuestas, indiferenciadas, aunque por razones distintas a las que dominaban en el siglo XVI. El signo se confunde con su significado porque ambos se consideran como un único momento en la representación; estamos, pues, ya lejos de la asimilación por semejanza del siglo XVI. Como dice Foucault, en la época clásica, "la ciencia pura de los signos vale como el discurso inmediato del significado".

"Il n'y aura donc pas une théorie des signes différente d'une analyse du sens. Pourtant le système accorde un certain privilège à la première sur la seconde; puisqu'elle ne donne pas à ce qui est signifié une nature différente de celle qu'elle accorde au signe, le sens ne pourra être plus que la totalité des signes déployée dans leur enchaînement; il se donnera dans le tableau complet des signes. Mais d'autre part le réseau complet des signes se lie et s'articule selon les découpes propres au sens. Le tableau des signes sera l'image des choses. Si l'être du sens est tout entier du côté du signe, le fonctionnement est tout entier du côté du signifié. C'est pourquoi l'analyse du langage, de Lancelot à Destutt de Tracy, se fait à partir d'une théorie abstraite des signes verbaux et dans la forme d'une grammaire générale; mais elle prend toujours pour fil directeur le sens des mots; c'est pourquoi aussi l'histoire naturelle se présente comme analyse des caractères des êtres vivants, mais que, même artificielles, les taxinomies ont toujours le projet de rejoindre l'ordre naturel ou de le dissocier le moins possible; c'est pourquoi l'analyse des richesses se fait à partir de la monnaie et de l'échange, mais que la valeur est toujours fondée sur le besoin." (1 pág. 80-81)

Hemos hablado del análisis como factor decisivo de la constitución lingüística y científica de la época clásica. Y a partir de ello debemos mencionar la constelación de elementos que Foucault despliega como característicos de la ciencia de la época y que analiza con detalle en su estudio sobre las riquezas y la historia natural.

El conocimiento tiene por función el análisis del

orden que gobierna el mundo, las cosas. Al estudio de este sistema general del orden aplica Foucault el término de mathesis. Textualmente: "ciencia universal de la medida y el orden" (1 pág. 70).

La ciencia de los siglos XVII y XVIII intenta explicar las relaciones existentes entre las cosas, la medida y el orden que las hace cognoscibles de alguna manera. Las teorías del mecanicismo y de la "matematización de lo empírico" son posibles dentro de la tendencia general abierta por la "mathesis", pero no se confunden con ella.

La categoría de "mathesis" es capaz de explicar el hecho de que junto a ambas tendencias (matematización y mecanicismo) nazcan campos empíricos donde se aplica la ciencia, que no tienen nada o casi nada que ver con el mecanicismo o la aplicación de la matemática y que, sin embargo, se constituyen sobre la base de la ordenación. Estas nuevas parcelas del conocimiento parten del "Análisis en general", pero "su instrumento particular no era el método algebraico sino el sistema de signos. Teoría de los signos cuya eficacia se basa en el análisis de la representación.

"Ainsi sont apparues la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses, sciences de l'ordre dans le domaine des mots, des êtres et des besoins; et toutes ces empiricités, neuves à l'époque classique et coextensives à sa durée (elles ont pour points de repères chronologiques Lancelot et Bopp, Ray et Cuvier, Petty et Ricardo, les premiers écrivant autour de 1660, les seconds autour des années 1800-1810), n'ont pu se constituer sans le rapport que toute l'épistémè de la culture occidentale

a entretenu alors avec une science universelle de l'ordre.

Ce rapport à l'Ordre est aussi essentiel pour l'âge classique que le fut pour la Renaissance le rapport à l'Interpretation." (1 pág. 71)

" Le monde à la fois indéfini et fermé, plein et tautologique, de la ressemblance se trouve dissocié et comme ouvert en son milieu; sur un bord, on trouvera les signes devenus instruments de l'analyse, marques de l'identité et de la différence, principes de la mise en ordre, clefs pour une taxinomie; et sur l'autre, la ressemblance empirique et murmurante des choses, cette similitude sourde qui au-dessous de la pensée fournit la matière infinie des partages et des distributions. D'un côté, la théorie générale des signes, des divisions et des classements; de l'autre le problème des ressemblances immédiates, du mouvement spontané de l'imagination, des répétitions de la nature. Entre les deux, les savoirs nouveaux qui trouvent leur espace en cette distance ouverte." (1 pág. 72)

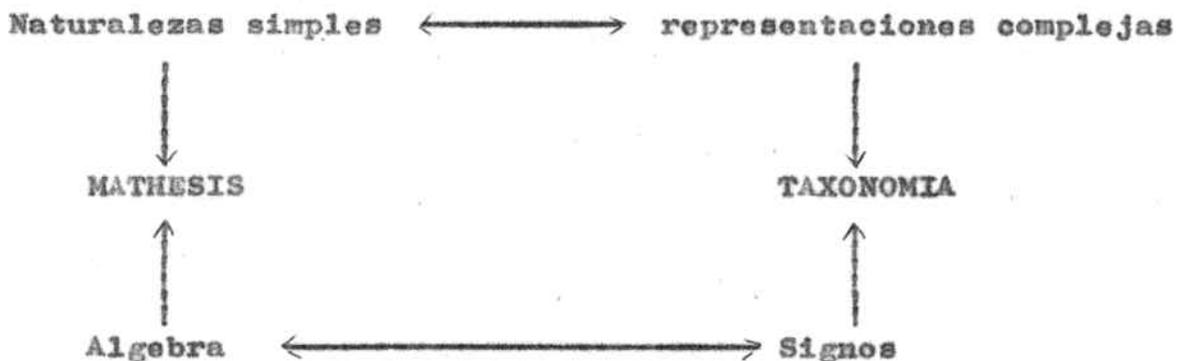
Hemos pasado del mundo de la Interpretación al de la Representación, y de la Semejanza al Orden. Interpretación y Semejanza quedan a un lado, como límites; la Representación y el Orden despliegan un nuevo cuadro de posibilidades epistemológicas que van cubriendo el surco abierto desde los límites del saber de la época precedente hasta la nueva orilla conquistada.

El saber de cada época se instala en un lugar, en una "playa", en un suelo de arena, marcado de forma característica; esta forma moldea cada orden cultural y le permite un campo de movimiento determinado. El mundo, las cosas, se van conociendo y comprendiendo a través de la sucesión de figuras. El saber de cada época "arqueológica" propone una figura dis-

tinta que rompe con la anterior y distribuye de una forma peculiar el campo empírico de cada ciencia particular.

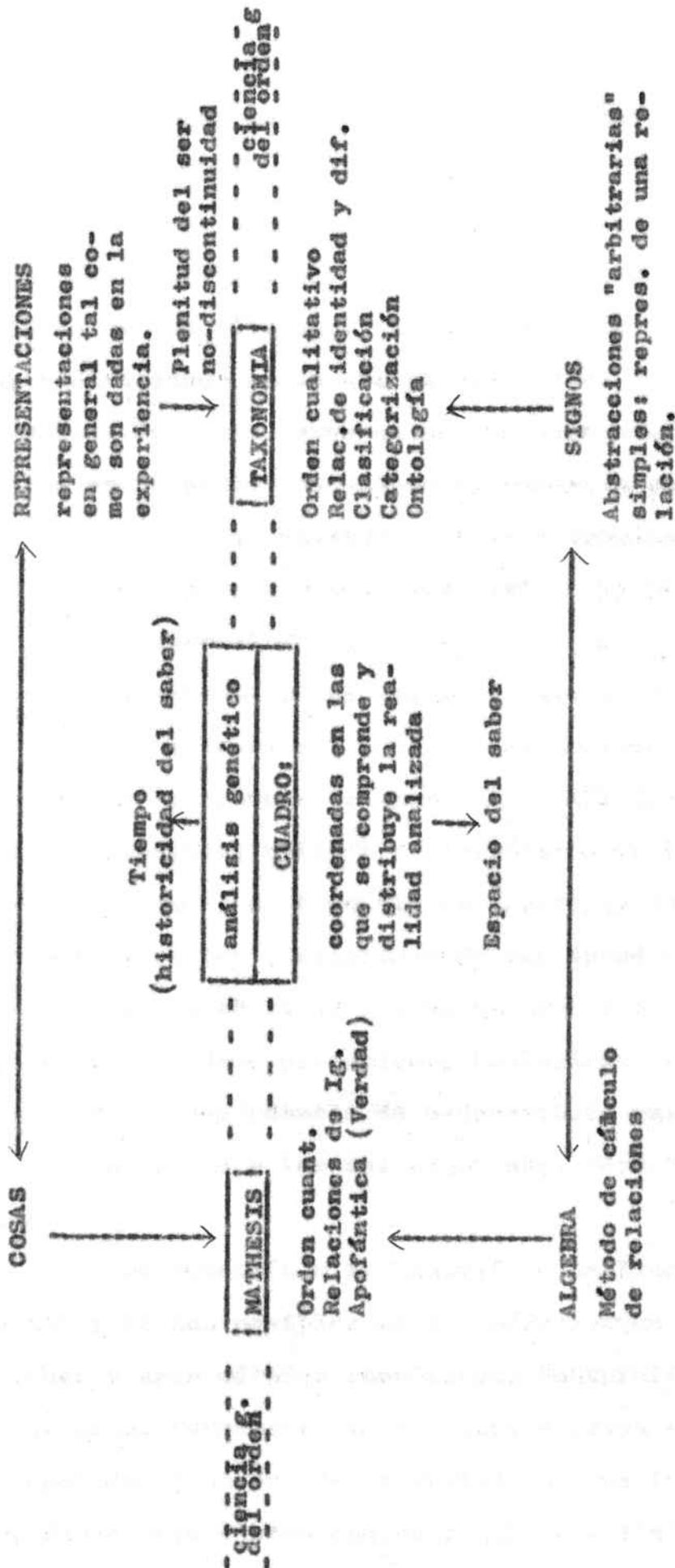
La figura que explica la organización del saber de la época que nos ocupa se perfila en el siguiente esquema de Foucault (1 pág. 87):

Ciencia general del orden



Para hacer más explícito este esquema, podríamos convertirlo en el siguiente:

Ciencia general del orden
(Episteme clásica)



Después de haber descrito las características de la episteme clásica, Foucault analiza en concreto las ciencias que nacen y se desarrollan predominantemente en estos siglos XVII y XVIII: el lenguaje, la historia natural y el análisis de las riquezas. En este análisis se trata de demostrar que el fondo común que posibilita el crecimiento del saber dentro de tales terrenos es precisamente el descrito en aquella caracterización arqueológica de la episteme clásica. Así pues, todos los matices, clases y subclases que aparecen en su estudio no deben hacernos olvidar el propósito general de la presa foucaultiana. El detalle y el preciosismo de Foucault intentan avalar las generalizaciones de sus tesis.

Al estudio del lenguaje, la historia natural y el análisis de la riqueza (siglos XVII y XVIII) seguirá luego el de la economía, biología y lingüística de la episteme moderna. El énfasis de Foucault se centra en la discontinuidad existente en tales disciplinas de una época a otra.

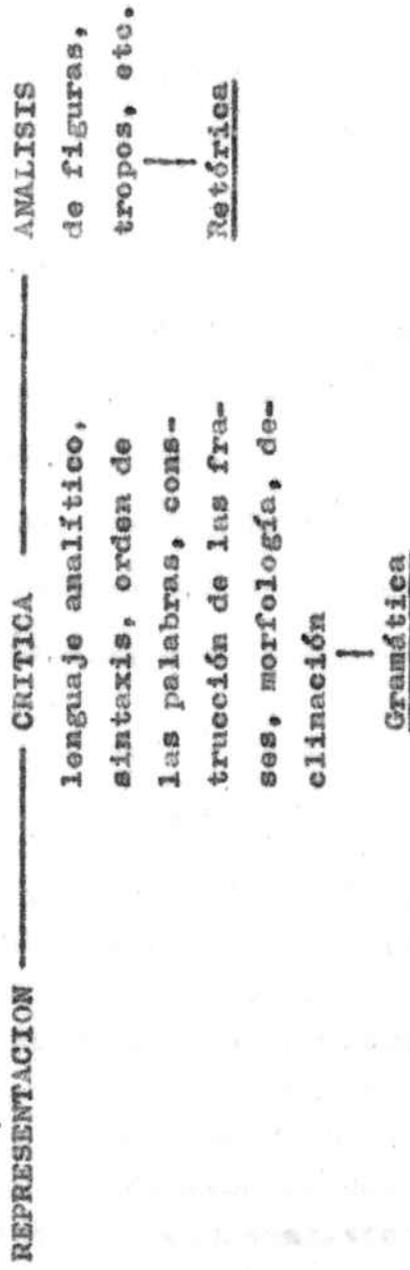
Hasta ahora se han hecho gramáticas históricas, historias de las ideas económicas, biológicas, etc., en las que se muestra la dependencia de causa-efecto existente entre las ideas de un siglo y las del siguiente. Para Foucault esto es falso.

La economía o la biología o la lingüística del siglo XIX y XX son posibles no tan sólo porque antes había ya un saber y unos métodos económicos, "naturalísticos" o gramáticos, sino, fundamentalmente, porque estos saberes primeros han agotado el cuadro de posibilidades que les hicieron surgir, dando paso a otro cuadro totalmente distinto, en el que

las ciencias se articulan de manera absolutamente nueva. Esa ruptura explica y subyace a todo cambio de mentalidad. Con Foucault tenemos una filosofía de lo negativo como constitutivo de lo nuevo, de lo positivo. Del agotamiento de una "episteme", de un "suelo arqueológico", no se sigue ninguna catástrofe, sino el surgimiento de otra episteme que ofrece nuevos márgenes, orillas más amplias al eterno quehacer del conocimiento.

A continuación esquematizamos los aspectos de la teoría del lenguaje, la historia natural y el análisis de las riquezas, que entroncan más directamente con la subestructura arqueológica que Foucault intenta poner de manifiesto en esta episteme clásica. Especialmente la primera va a concretarse tan sólo en un gráfico, por considerar que en algunas partes reincide sobre lo que ya llevamos dicho:

Lenguaje; representa el pensamiento
como el pensamiento se re-
presenta a sí mismo.



* Compárese este esquema de la episteme clásica con el de la episteme precedente:

Episteme siglo XVI : Lenguaje ----- Interpretación ----- Comentario
(Texte)

y se comprenderá la contraposición de Foucault entre Interpretación/Representación,
Comentario/Crítica, caminos diversos y distintos entre los que prolifera el len-
guaje hasta nuestros días.

Gramática general:

- 1º) División en gramática y retórica.
- 2º) universalidad: consideración de una Lengua o Discurso universal.
- 3º) el conocimiento y la lengua se entrecruzan. Tienen el mismo origen y el mismo principio de funcionamiento; la representación. Se completan y critican mutua e incesantemente.
- 4º) El tiempo es interior al lenguaje: la datación externa está dirigida por las formas internas del análisis y del orden. (Esto hace que Kant pueda concebir el tiempo como forma a priori, por ejemplo).

Teorías sobre: el verbo, la articulación, la designación y la derivación.

"La tâche fondamentale du "discours" classique, c'est d'attribuer un nom aux choses, et en ce nom de nommer leur être. Pendant deux siècles, les discours occidental fut le lieu de l'ontologie. Quand il nommait l'être de toute représentation en général, il était philosophie: théorie de la connaissance et analyse des idées. Quand il attribuait à chaque chose représentée le nom qui convenait et que, sur tout le champ de la représentation, il disposait le réseau d'une langue bien faite, il était science -nomenclature et taxinomie." (1 pág. 136)

Intentando también ser esquemáticos en la descripción de los apartados referentes a la historia natural y al análisis de las riquezas, diremos:

LA HISTORIA NATURAL:

- 1º) "On veut faire des histoires de la biologie au XVIII^e siècle; mais on ne se rend pas compte que la biologie n'existait pas et que la découpe du savoir, qui nous est familière depuis plus de cent cinquante ans, ne peut pas valoir pour une période antérieure. Et que si la biologie était inconnue, il y avait à cela une raison bien simple: c'est que la vie elle-même n'existait pas. Il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du savoir constituée par l'histoire naturelle." (1 pág. 139) Es decir, la episteme clásica no cuenta aun con la categoría de "lo vivo", "la vida" como clase separada de los seres. Estamos ante un uso atributivo de esta designación y por ello se concibe ligada a los individuos.
- 2º) "La historia natural no es más que la nominación de lo visible" (1 pág. 144).
- 3º) "Observer, c'est donc se contenter de voir. De voir systématiquement peu de choses. De voir ce qui, dans la richesse un peu confuse de la représentation, peut s'analyser, être connu par tous, et recevoir ainsi un nom que chacun pourra entendre" (1 pág. 146).
- 4º) "La structure, en limitant et en filtrant le visible, lui permet de le transcrire dans le langage." (1 pág. 147)
 "Par la structure, ce que la représentation donne confusément et dans la forme de la simultanéité, se trouve analysé et offert par là au déroulement linéaire du langage." (1 pág. 148)

El juego de la proposición y la articulación lingüísticas se entrecruza para desembocar en la historia natural en la teoría de la estructura.

- 5º) La posibilidad de existencia de la historia natural viene dada por la mathesis. "Elle ramène, en effet, tout le champ du visible à un système de variables, dont toutes les valeurs peuvent être assignées, sinon par une quantité, du moins par une description parfaitement claire et toujours finie. On peut donc, entre les êtres naturels, établir le système des identités et l'ordre des différences." (1 p. 148-149)
- 6º) Inserción histórica del conocimiento de lo visible. Situación en el tiempo de órdenes de especies vivas, fósiles, etc.

Así, pues, simplificando tendremos el siguiente gráfico:

HISTORIA NATURAL: Lenguaje específico — Observación: Imitación del campo de lo visible, riba de los elementos que deben ser ordenados. Estructura: ordenación analítica de las observaciones.

(REPRESENTACION) (ANALISIS)

(CRITICA)

(Véase el paralelismo con el cuadro anterior de la teoría del lenguaje.)

Toda esta estructuración es posible gracias a que las cosas y el lenguaje se encuentran en el lugar común de la representación. Sin embargo, la historia natural "n'existe comme tâche que dans la mesure où choses et langage se trouvent séparés. Elle devra donc réduire cette distance pour amener le langage au plus près du regard et les choses regardées au plus près des mots." (1 pag. 144)



EL ANALISIS DE LAS RIQUEZAS:

Foucault explicita muy claramente la situación paralela de este campo de conocimiento con los dominios del lenguaje y la historia natural: "Pas de vie à l'époque classique, ni de science de la vie; pas de philologie non plus. Mais une histoire naturelle, mais une grammaire générale. De même, pas d'économie politique, parce que, dans l'ordre du savoir, la production n'existe pas." (1 pag. 177)

Entramos en un terreno que no podemos definir como un saber puramente teórico, ya que el análisis de las riquezas, su producción y dinámica está íntimamente ligado a una práctica y a unas instituciones. A pesar de ello, vamos a encontrarnos con el mismo fondo, las mismas características "epistémicas", con lo cual Foucault intenta probar que éstas son condición de posibilidad no sólo para toda especulación dada en una época determinada, sino también para todo hecho cultural ocurrido en esta misma época:

"Mais si on peut opposer la ^{cu}pratique à la spéculation pure, l'une et l'autre, de toute façon, reposent sur un seul et même savoir fondamental. Une réforme de la monnaie, un usage bancaire, une pratique commerciale peuvent bien se rationaliser, se développer, se maintenir ou disparaître selon des formes propres; ils sont toujours fondés sur un certain savoir: savoir obscur qui ne se manifeste pas pour lui-même en un discours, mais dont les nécessités sont identiquement les mêmes que pour les théories abstraites ou les spéculations sans rapport apparent à la réalité. Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une épistémè, qui définit les conditions de possibilité

de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique. La réforme monétaire prescrite par les États généraux de 1575, les mesures mercantilistes ou l'expérience de Law et sa liquidation ont le même socle archéologique que les théories de Davanzatti, de Bouteroue, de Petty ou de Cantillon. Et ce sont ces nécessités fondamentales du savoir qu'il faut faire parler." (1 pag. 179)

"Nâativement, on a coutume de le (se refiére al mercantilismo) caractériser par un "monétarisme" absolu, c'est-à-dire par une confusion systématique (ou obstinée) des richesses et des espèces monétaires. En fait, ce n'est pas une identité, plus ou moins confuse, que le "mercantilisme" instaure entre les unes et les autres, mais une articulation réfléchie qui fait de la monnaie l'instrument de représentation et d'analyse des richesses, et fait, en retour, des richesses le contenu représenté par la monnaie. Tout comme la vieille configuration circulaire des similitudes et des marques s'était dénouée pour se déployer selon les deux nappes corrélatives de la représentation et des signes, de même le cercle du "précieux" se défait à l'époque du mercantilisme, les richesses se déploient comme objets des besoins et des désirs; elles se divisent et se substituent les unes aux autres par le jeu des espèces monnayées qui les signifient; et les rapports réciproques de la monnaie et de la richesse s'établissent sous la forme de la circulation et des échanges. Si on a pu croire que le mercantilisme confondait richesse et monnaie, c'est sans doute parce que la monnaie a pour lui le pouvoir de représenter toute richesse possible, parce qu'elle en est l'instrument universel d'analyse et de représentation, parce qu'elle couvre sans résidu l'ensemble de son domaine. Toute richesse est monnayable; et c'est ainsi qu'elle entre en circulation. C'était de la même façon que tout être natu-

rel était caractérisable, et qu'il pouvait entrer dans une taxinomie; que tout individu était nommable et qu'il pouvait entrer dans un langage articulé; que toute représentation était signifiable et qu'elle pouvait entrer, pour être connue, dans un système d'identités et de différences." (1 pág. 186-187)

En el siglo XVI la moneda era de metal; tenía un valor intrínseco, que era a la vez valor de cambio. Un mismo carácter se desdoblaba en dos funciones, según lo que Foucault llama "desdoblamiento de su carácter intrínseco". Época de similitudes y semejanzas, el metal-moneda no es más que una medida y un substitute por igualdad.

En el siglo XVII la moneda sirve esencialmente como cambio, y esta función fundamenta otras dos cualidades: instrumento de medida y capacidad de representar un valor.

Aquí encontramos nuevamente las figuras de la REPRESENTACION, el ANALISIS y la articulación como bases de este conocimiento.

"Et tout comme le monde entier de la représentation se couvre de représentations au second degré qui les représentent, et ceci en une chaîne ininterrompue, de même toutes les richesses du monde sont en rapport les unes avec les autres, dans la mesure où elles font partie d'un système d'échange. D'une représentation à l'autre, il n'y a pas d'acte autonome de signification, mais une simple et indéfinie possibilité d'échange. Quelles qu'en aient été les déterminations et les conséquences économiques, le mercantilisme, si on l'interroge au niveau de l'épistémè, apparaît comme le lent, le long effort pour mettre la réflexion sur les prix et la monnaie dans le droit fil de l'analyse des représentations." (1 pág. 192) (Otro texto también muy claro en este sentido en la página 202)

La ampliación de la representación del valor desarrolla la capacidad de cambio y pone en circulación mayor cantidad de riquezas. La circulación se amplía y completa. Se da un precio a cada cosa, con lo que se rebaja el precio de cada una de ellas. Toda riqueza nace de la tierra (puesto que se ha descubierto el papel importantísimo de la producción de las tierras y las rentas territoriales); pero la fecundidad de la tierra es limitada. Sin embargo, ante este problema, las posturas de los estudiosos de la época se dividen:

"Pour les Physiocrates, la même série doit être parcourue à l'envers: toute transformation et tout travail sur les produits de la terre sont rétribués par la subsistance de l'ouvrier; ils s'inscrivent donc en diminution du total des biens; la valeur ne naît que là où il y a consommation. Il faut donc, pour que la valeur apparaisse, que la nature soit douée d'une fécondité indéfinie. Tout ce qui est perçu positivement et comme en relief dans une des deux lectures, est perçu en creux, négativement, dans l'autre. Les "utilitaristes" fondent sur l'articulation des échanges l'attribution aux choses d'une certaine valeur; les Physiocrates expliquent par l'existence des richesses le découpage progressif des valeurs. Mais chez les uns et les autres, la théorie de la valeur, comme celle de la structure dans l'histoire naturelle, lie le moment qui attribue et celui qui articule." (1 pág. 213)

En este rápido recorrido por las páginas de la primera parte de Las palabras y las cosas creemos que resulta claro el hecho de que tanto la episteme renacentista como la clá-

sica quedan definidas por Foucault por la manera en que son relacionadas las cosas con los signos que las indican, muestran o definen. En el siglo XVI es una relación inmediata, donde todo se pone en juego para interpretar la totalidad del mundo. En los siglos XVII y XVIII esta relación es interpretativa.

Los saberes de cada una de estas épocas quedan marcados por los límites que tales condiciones epistemológicas les imponen. Estas condiciones epistemológicas son el fundamento subterráneo de todo desarrollo científico.

A esta forma peculiar de analizar épocas pasadas Foucault le da el nombre de "proyecto arqueológico", porque indaga más allá de la inmediatez de los hechos, por debajo de las disputas o controversias mantenidas en cada siglo. Se trata de poner de manifiesto la retícula "a priori" que condiciona cualquier época cultural, tanto en su desarrollo teórico como práctico.

No se trata ya de ciertas categorías proyectadas por el sujeto en el acto de conocer las cosas; coordinadas antropológicas de la experiencia, como podemos ver en Kant. Son estructuras subyacentes a la experiencia personal subjetiva, a los signos y a las cosas mismas. Estructuras subyacentes, pero no separadas ni distintas de la experiencia, de los signos y de las cosas.

La propia palabra "estructura" no es una abstracción esencialista, sino la referencia a un determinado orden relacional de elementos. Lo complicado y arduo del proyecto fou-

caultiano deriva de que la estructura que pretende desentrañar y describir está compuesta por una cantidad innumerable de elementos, por no decir infinita. ¡Hallar la subestructura que posibilita la relación, dependencia y diversificación de todos los elementos culturales de una época...!

Es comprensible que la obra de Foucault resulte tan fácilmente rechazable como "construcción arbitraria" o análisis al servicio de una generalización excesiva. Aunque haremos nuestra crítica más adelante, digamos ahora en favor de Foucault lo siguiente: en su obra encontramos el primer intento serio de definir las distintas etapas culturales desde la dualidad mundo-pensamiento (en sentido impersonal). Esto no sería nuevo puesto que desde los presocráticos toda la historia de la filosofía anda por este surco, si no fuera por lo consecuente que Foucault intenta ser respecto de ese hallazgo relativamente reciente: el pensamiento es lenguaje y la ontologización llevada a cabo con los elementos de la experiencia proviene del lenguaje. Creemos que el pensamiento de Heidegger ha influido mucho en Foucault, aunque parece que tiene cierto interés en disimularlo. El hombre nace en el interior de una estructura significativa cargada de pasado; el pensamiento, pues, vive y se desarrolla dentro de los umbrales propios a tal estructura. La experiencia y la ciencia se engarzan en las posibilidades de objetivación, ordenación, operatividad, etc. de la estructura significativa.

Este es un hallazgo de nuestra episteme que debe ser probado por los acontecimientos de otras épocas. Averiguar la

base más profunda que permite la redistribución de los elementos significativos, permite poder llegar al eslabón que desencadena toda la proyección cultural y científica de una época.

Encontramos aquí la gran afinidad entre las teorías de Foucault y las de Lacan. En Lacan la estructura significativa es previa, posibilita y cierra la estructura lógica (en su sentido más amplio) de las significaciones subjetivas, insertando la trama de la psicología individual en la estructura paradigmática de aquel sistema de signos que se da en la linealidad sintáctica de la conducta, los símbolos que la recorren, los vacíos que la sustentan (negatividad del inconsciente respecto del consciente, pero que, a su vez, es positividad y posibilidad de un consciente determinado frente a la indeterminación de la infinita prolijidad de lo significativo en su círculo totalizador). En Foucault hallamos un esfuerzo similar que se aplica, no a lo individual, sino a la cultura, a las ciencias, a la epistemología.

La definición de las epistemes a partir de un fondo arqueológico principalmente relacionado con una teoría lingüística es lo que nos ha movido a desarrollar todo este apartado bajo el título de "el lenguaje".

Falta aun, sin embargo, la explicación de la episteme que más nos concierne y que nos permite una comprensión mayor de nuestro momento cultural: la episteme moderna. De ella vamos a intentar también una síntesis, aunque más amplia que las anteriores.

La episteme moderna

Así como la episteme del siglo XVI queda definida por la Interpretación, y la clásica por la Representación, la episteme moderna nos introduce de lleno en la coordenada de lo histórico (primacía de la Historia), en la disociación de interpretación y formalización.

De la conciencia de la Historia (concepto nuevo que Foucault distingue de la historia concebida en las epistemes anteriores), se desprenden las nuevas concepciones de la historicidad de lo lingüístico, la finitud, el retorno. Ligada a la interpretación surgirá la filología (también ligada a la Historia en cuanto es estudio de la historicidad de los signos lingüísticos), y en la formalización se concretará el esfuerzo por descubrir las formas universales que rigen todo sistema.

Hacia finales del siglo XVIII se puede decir que coexisten la episteme clásica y la moderna. Entre una y otra hay un abismo en cuanto al espacio que explanan, pero esto no supone que en determinados autores no se superpongan ambas perspectivas. Asimismo, algunos escritores del siglo XVIII desarrollan un tipo de pensamiento que ya corresponde a la episteme moderna, mientras otros escritores posteriores viven aun dentro del suelo arqueológico que sustenta la episteme clásica. Es decir, cuando Foucault habla de ruptura entre una y otra episteme, no debe entenderse que en un momento histórico concreto hay un cambio radical de presupuestos epistemológicos, sino que esta ruptura se sitúa en el cambio de las condiciones de posibilidad que representa cada episteme para la constitu-

ción de nuevos conceptos, nuevos campos de conocimiento, maneras distintas de captar y representar la realidad. Es decir, el concepto de ruptura de Foucault no señala un punto en el tiempo, sino un cambio de disposición espacial.

En la episteme moderna, la economía se desarrolla a partir del concepto de trabajo. La biología se centra en el concepto de vida (dicotomía de lo orgánico y lo inorgánico; soberanía de la función sobre el órgano; estudio de estructuras coexistentes, dependientes; ordenaciones jerárquicas, etc.). La filología comprende y estructura el lenguaje desde la historicidad.

Según Foucault, no se trata de ver en la economía el precipitado de la evolución y el perfeccionamiento del análisis de las riquezas, o en la filología el desarrollo de la gramática general, o en la biología un paso más de la historia natural, sino de una disposición epistemológica diferente que pone al alcance del conocimiento nuevos campos de positividad, procurando una nueva diversidad de saberes, dando la posibilidad de creación de nuevas ciencias.

La definición de episteme moderna desde el concepto de historia supone un distanciamiento epistemológico respecto de la relación palabras-cosas. Ello viene enmarcado por el papel predominante que va adquiriendo el sujeto, su libertad y voluntad, que dan lugar a los correlativos conceptos generales de "Volksgeist", voluntad general, etc.

Precediendo a esta irrupción de la Historia en nuestra cultura debemos destacar la obra de Kant, pues aunque sur-

ge dentro de las posibilidades que ofrece la episteme clásica, marca, sin embargo, el umbral de la episteme moderna. Participa del mismo suelo arqueológico que la Ideología, pero rompe con el ilimitado espacio de la representación al investigar los límites del conocimiento. La postura crítica kantiana pone de relieve la metafísica implícita en la Ideología, la insuficiencia de esta visión por la cual "una conciencia, aislada, vacía y abstracta debía desarrollar poco a poco a partir de la representación más mínima el gran cuadro de todo lo que es representable".

Kant introduce el tema decisivo del sujeto trascendental, que modificará totalmente el desarrollo posterior del pensamiento.

"La positivité nouvelle des sciences de la vie, du langage et de l'économie est en correspondance avec l'instauration d'une philosophie transcendente." (1 pág. 257)

"(...) la Critique fait ressortir la dimension métaphysique que la philosophie du XVIII^e. siècle avait voulu réduire par la seule analyse de la représentation. Mais elle ouvre en même temps la possibilité d'une autre métaphysique qui aurait pour propos d'interroger hors de la représentation tout ce qui en est la source et l'origine; elle permet ces philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIX^e. siècle va déployer dans le sillage de la critique." (1 pág. 256)

Desde Kant la catalogación de las ciencias se escinde en dos: las ciencias a priori y las ciencias a posteriori. Las primeras buscarán insistentemente su fundamentación en la formalización. Por este lado nos ha llegado hasta hoy el intento de hallar las estructuras lógicas universales que susten-

tan cualquier tipo de razonamiento, cualquier estructura formal.

Las segundas se construyen a partir de los datos empíricos. Su perfeccionamiento va ligado casi siempre a la aplicación de métodos matemáticos que precisan y amplían las posibilidades de captación de los fenómenos, medición de los mismos, etc.

Pero Kant nos sumergió en otra temática fundamental: la de la Crítica. Con su Estética trascendental Kant investiga los límites del conocimiento y nos sitúa de una manera verdaderamente nueva y original ante la pregunta por el sujeto cognoscente, por el hombre. La pregunta por la verdad no concierne tan sólo a los postulados o a los métodos científicos; existe una investigación preliminar: ¿quién es éste que hace ciencia? ¿qué posibilidades tiene de construir proposiciones y juicios válidos?

La pregunta por esta "validez" tiene amplias ramificaciones en la búsqueda de un criterio de verdad, el análisis del ser y sus facetas empírica y trascendental, análisis de las categorías, etc.

Entramos con ello en el planteamiento del sujeto en una doble vertiente: ser trascendental y ser empírico. Como ser trascendental es capaz de aplicar intuiciones y categorías apriorísticas sobre los fenómenos del mundo extrasubjetivo, creando las ciencias con base en un orden formal universal (por este lado Kant conecta con la mathesis universalis de la episteme clásica). Como ser empírico, él mismo puede ser obje-

to de ciencia, con lo cual da comienzo la posibilidad de crear las ciencias del hombre o ciencias humanas.

En el sujeto se entrecruzan, pues, la posibilidad de un conocimiento extrasubjetivo e intrasubjetivo, y se pensará, incluso, que el hombre puede objetivar su subjetividad, instaurando con ello una ambigüedad conceptual propiamente prekantiana.

De los postulados críticos se pasará luego a la pregunta: ¿qué es el hombre? que se encuentra como elemento central de todas las filosofías del siglo XIX. Sus respuestas nos introducen en una confusión de lo empírico y de lo trascendental: se intenta transformar o traducir lo trascendental en empírico y dar una consistencia trascendental a lo empíricamente dado del hombre. En esta ambigüedad surge la antropología como intento de rebatir todo dogmatismo; y se instaaura en el campo del saber como nuevo dogmatismo.

"Par elle (la confusión de lo empírico y lo trascendental), une réflexion de niveau mixte s'est constituée qui caractérise la philosophie moderne. Le souci qu'elle a de l'homme et que'elle revendique non seulement dans ses discours mais dans son pathos, le soin avec lequel elle tente de le définir comme être vivant, individu au travail ou sujet parlant, ne signalent que pour les belles âmes l'année enfin revenue d'un règne humain; en fait, il s'agit, et c'est plus prosaïque et c'est moins moral, d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce Pli, la fonction transcendente vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiri-

ricité; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendante. Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité. La configuration anthropologique de la philosophie moderne consiste à dédoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s'appuient l'un sur l'autre et se bornent l'un par l'autre: L'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme." (1 pág.352)

El hombre es a la vez sujeto y objeto de ciencia, con lo que se va a centrar la atención sobre este ser y por ello se utilizará como pauta y unidad de medida para todos los ámbitos del conocimiento. La historia de las cosas, de la vida, del lenguaje, etc., se hará a partir de la Historia del Hombre, conceptos que sufren un proceso paulatino de abstracción hasta llegar al concepto escatológico de Historia en Marx, a la teoría del eterno retorno en Nietzsche, etc.

Piénsese en la distancia que separa esta problemática del planteamiento cartesiano del sujeto. En Descartes el pensamiento fundamenta el ser. El ser, la verdad, están del lado de la representación mental que el sujeto puede desplegar acerca del mundo. Claridad y distinción son requisitos lógico-representativos. El ser humano es ante todo sujeto cognoscente, perso-

naje que atribuye el ser. Desde esta perspectiva resulta tan evidente y consecuente la postura de Spinoza como la de Berkeley.

Con la Crítica, sin embargo, el hombre es fenómeno y número; de este "corte" nacerá la investigación posterior, con todas las confusiones y ambigüedades. El ser del hombre se bifurca: deja de responder al concepto de "ser humano" de la episteme clásica y pasa a ser el sujeto-objeto de conocimiento, el ángulo de mira de la episteme moderna.

En el siglo XIX el hombre aparece por vez primera como conciencia desplegada que lo fundamenta todo. El hombre se describe como ser consciente, ser alienado, super-hombre; se habla de su ser an sich y für sich; etc., con lo que se va abriendo la grieta por la que aparecerá el inconsciente.

La aparición de esa nueva realidad sombría encauza toda la cultura de nuestra época, a partir de dos nuevas ciencias: el Psicoanálisis y la Etnología. Ambas constituyen un nuevo surco dentro del saber, que posiblemente va a modificar el cuadro de lo que hasta ahora se ha venido llamando "ciencias humanas".

Si el "ser humano" de la episteme clásica fue barrido por el concepto de hombre histórico del siglo XIX, es muy posible que la nueva realidad que se está abriendo ante nosotros de un ser consciente-inconsciente, que para pensar necesita de lo no-pensado, dé lugar a un despliegue distinto de lo que hasta ahora se entendía por "humano". Si el "ser hombre" nos muestra una cara invertida, paradigmática, como ha sucedido con los signos, es lógico empezar a pensar en una nueva teo-

ría de lo "humano", de la misma manera que se está reestructurando todo lo concerniente a lo lingüístico.

Dada la complejidad e importancia de este planteamiento foucaultiano, lo desarrollamos más ampliamente en el próximo apartado: Hombre e Historia. En él siguiente (Psicoanálisis y Etnología) nos detendremos en la especulación final de Las palabras y las cosas.

Hombre e Historia

La idea que tiene Foucault de ser humano, de su participación en la historia, de su actividad cognoscitiva, del lugar que ocupa en cada episteme, etc., es el punto de convergencia de la "arqueología del saber" y constituye el centro de emergencia de las tesis últimas de Las palabras y las cosas. Es el nudo donde desemboca la trayectoria de la parte descriptiva del libro y del que fluye la postura que se destaca en el capítulo final. Por ello, a pesar de ocuparse tan extensamente de la reconstrucción y descripción del "suelo" de los tres tipos de episteme y de todo el amplio debate epistemológico que esto encierra, en el subtítulo del libro no nos habla del saber, sino de las ciencias humanas ("arqueología de las ciencias humanas").

La pretensión de Foucault no consiste en lanzar una interpretación más o menos feliz de lo ocurrido dentro del campo del conocimiento occidental, sino la de sentar un estado de

hecho y sacar las conclusiones pertinentes, "diagnosticar" el abanico de posibilidades de nuestra propia episteme, y decretar, como resultado de su investigación la perfecta cientificidad del Psicoanálisis y la Etnología, ciencias que provocarán una nueva estructuración de todo el saber correspondiente al ámbito de lo que hoy llamamos ciencias humanas.

En la episteme del siglo XVI imperaba el reinado del lenguaje que ordenaba todas las cosas a partir del criterio de similitud. En el juego de la convenientia, la aemulatio, la analogia y la simpatia, y bajo la garantía de la signatura, las palabras eran fieles reflejos de sus designaciones. El lenguaje era "el doble" del mundo, por lo que hermeneútica y semiología se superponen en la forma de la similitud. Según Foucault, nos encontramos ante un tipo de saber que no deja lugar al sujeto "interpretante". El comentador, el que glosa, no hace más que actualizar las posibilidades del lenguaje, directamente relacionado con las cosas. Estas posibilidades son infinitas y el hecho no afecta solamente a determinados sectores del saber, sino que constituye un fenómeno cultural general.

En la época clásica el hombre aparece como individuo en el "continuum de la representación y del ser", como un elemento más en la "proliferación de la naturaleza", en "el manto sin ruptura de los seres". Muy explícitamente Foucault nos hace una observación importante:

"Si les notions de nature et de nature humaine ont à l'âge classique une certaine importance, ce n'est pas parce

qu'on a découvert brusquement comme champ de recherches empiriques, cette puissance sourde inépuisiblement riche qu'on appelle la nature; ce n'est pas non plus parce qu'on a isolé à l'intérieur de cette vaste nature une petite région singulière et complexe qui serait la nature humaine. En fait ces deux concepts fonctionnent pour assurer l'appartenance, le lien réciproque de l'imagination et de la ressemblance. (...) Nature et nature humaine permettent, dans la configuration générale de l'épistémè, l'ajustement de la ressemblance et de l'imagination, qui fonde et rend possibles toutes les sciences empiriques de l'ordre." (1 pág. 85)

La episteme moderna desarrolla y da autosuficiencia a las ciencias que organizan el orden de los seres: la biología, la economía política y el lenguaje. El ser humano, como elemento de una especie dotada de vida es objeto de la biología; como trabajador, dispensador de la fuerza del trabajo que se toma como medida de toda riqueza, es también objeto de la economía política; y, por fin, como individuo social capaz de expresarse con palabras y de entender a sus semejantes, es sujeto activo del lenguaje y, a partir de él, sujeto de conocimiento.

Esta constatación de que el ser humano es sujeto y objeto de conocimiento al mismo tiempo era imposible en la época clásica, y con ello se hacía impensable una ciencia del hombre:

"Mais la conséquence essentielle, c'est que le langage classique comme discours commun de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait "science de l'homme. Tant que ce langage-là a

parlé dans la culture occidentale, il n'était pas possible que l'existence humaine fût mise en question pour elle-même, car ce qui se nouait en lui, c'était la représentation et l'être. Le discours qui, au XVII^e siècle, a lié l'un à l'autre le "Je pense" et le "Je suis" de celui qui l'entreprenait - ce discours-là est demeuré, sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'étaient la représentation et l'être. Le passage du "Je pense" au "Je suis" s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est. Il n'y a donc à objecter à ce passage ni que l'être en général n'est pas contenu dans la pensée ni que cet être singulier tel qu'il est désigné par le "Je suis" n'a pas été interrogé ni analysé pour lui-même. Ou plutôt ces objections peuvent bien naître et faire valoir leur droit, mais à partir d'un discours qui est profondément autre et qui n'a pas pour raison d'être le lien de la représentation et de l'être; seule une problématique qui contourne la représentation pourra formuler des pareilles objections. Mais tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée." (1 pág. 322-323)

Con la episteme moderna surge el hombre como nuevo concepto, nueva realidad, el ser sujeto-objeto de conocimiento. En este momento Foucault lo describe en una postura ambigua por su papel activo y pasivo al mismo tiempo, que llega a una posición de servidumbre a las cosas, a su propia existencia, a sus orígenes y al lenguaje en el que se halla inmerso. En esta servidumbre se dibuja la negatividad y la positividad de la finitud intrínseca que define al hombre.

Ocupado e inserto en las ordenaciones de la biología, la economía política y la teoría del lenguaje, el hombre "es designado -más aun, requerido- por ellas, puesto que es él el que habla, puesto que se le ve residir entre los animales (y en un lugar que no sólo es privilegiado, sino ordenador del conjunto que ellos forman: incluso aunque no sea concebido como término de evolución, se le reconoce como la extremidad de una larga serie), puesto que, en fin, la relación entre las necesidades y los medios que tiene de satisfacerlas es tal que él es necesariamente principio y medio de toda producción." (1 pág. 324)

La existencia del ser humano es, pues, primordial en el funcionamiento y la ordenación de cuanto le rodea, pero "esta imperiosa designación es ambigua. En un sentido el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; sólo se puede tener acceso a él a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica, -como si ellos primero (quizá ellos solos) detentaran la verdad; y él mismo, desde que piensa, no se desvela a sus propios ojos más que bajo la forma de un ser que es ya, en un grosor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que preexisten. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él, le penetran en toda su solidez y le atraviesan como si no fuera más que un objeto de la naturaleza o un rostro que va a borrarse en la historia." (L pág. 324)

Es decir, su papel de ordenador no le impide constatar que las estructuras en las que está sumergido son anteriores, más fuertes y persistentes que él mismo. El mundo adquiere sentido cuando el hombre lo interpreta, pero en esa misma interpretación, el lenguaje tiene ya un grosor y una rigidez que le da un carácter independiente (hasta cierto punto) del uso que de él hace el hombre. Y una atadura similar a la lingüística sujeta el ser humano a las limitaciones de su organismo y de la organización socio-económica que lo envuelve. El hombre es un ser limitado y finito.

"La finitude de l'homme s'annonce -et d'une manière impérieuse dans la positivité du savoir; on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme des coûts de production, ou le système de la conjugaison indo-européenne; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu'elles imposent, on devine comme en blanc tout ce qu'elles rendent impossible." (1 pág. 324-325)

Las ciencias empíricas deben su posibilidad de existencia a la finitud de los seres en los que se ocupan. Historia o cronología, evolución, sistemas y estructuras son aplicables a clases de seres con límites espacio-temporales precisos. El propio conocimiento del hombre está ligado a su corporalidad, a su finitud, a la repetición constante de la muerte, por la que, como en negativo, aparece claro el concepto de vida.

Como figura sujeta a la finitud, el hombre se relaciona con las ciencias de la biología, economía y filología. El hombre construye esas ciencias y está, al mismo tiempo incluido en ellas. En la biología, como ser vivo que es. En la

economía como sujeto de trabajo; en la filología como elemento fundamental del hecho lingüístico. La historia de estas ciencias le incluye, pero esa historia no existiría si no hubiera un hombre que la hiciera; la historia de la vida es anterior a la existencia humana, pero sólo hay historia de la biología desde la Historia del Hombre.

En la finitud, la trascendencia del hombre es negada, pero esto se supera en la mediación de la Historia como figura personalizada y agente, surgida de la nueva idea de Hombre (y que engendrará el concepto de Super-Hombre).

Desde esta Historia del Hombre se interpretan todas las demás ciencias; y la propia figura del hombre y su conciencia quedan sublimadas en los conceptos de Hombre e Historia. Quedaron atrás, ya incomprensibles, las ideas clásicas de historicidad y ser humano.

"Sans doute, au niveau des apparences, la modernité commence lorsque l'être humain se met à exister à l'intérieur de son organisme, dans la coquille de sa tête, dans l'armature de ses membres, et parmi toute la nervure de sa physiologie; lorsqu'il se met à exister au coeur d'un travail dont le principe le domine et le produit lui échappe; lorsqu'il loge sa pensée dans les plis d'un langage tellement plus vieux que lui qu'il n'en peut maîtriser les significations ranimées pourtant par l'insistance de sa parole. Mais plus fondamentalement, notre culture a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même. S'il est vrai, au niveau des différents savoirs, que la finitude est toujours désignée à partir de l'homme concret et des formes empiriques qu'on

peut assigner à son existence, au niveau archéologique qui découvre l'a priori historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne -cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante- n'est possible qu'à titre de figure de la finitude. La culture moderne peut penser l'homme par ce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. On comprend dans ces conditions que la pensée classique et toutes celles qui l'on précédée aient pu parler de l'esprit et du corps, de l'être humain, de sa place si limitée dans l'univers, de toutes les bornes qui mesurent sa connaissance ou sa liberté, mais qu'aucune d'entre elles, jamais, n'ait connu l'homme tel qu'il est doné au savoir moderne. L'"humanisme" de la Renaissance, le "rationalisme" des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme." (1 pag. 328-329)

Esta nueva perspectiva de la episteme moderna supone una peculiar manera de imbricar las ciencias con la existencia humana. El lenguaje, por ejemplo, ya no se describirá en su relación con las cosas, sino en su dependencia del sujeto hablante:

"Le langage "s'enracine" non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité. Et peut-être alors est-il issu du vouloir et de la force, plutôt que de cette mémoire qui redouble la représentation. On parle parce qu'en agit, et non point parce qu'en reconnaissant on connaît. Comme l'action, le langage exprime une volonté profonde. (...) si le langage exprime, ce n'est pas dans la mesure où il imiterait et redoublerait les choses, mais dans la mesure où il manifeste et traduit le vouloir fondamental de ceux qui parlent. (...) Du coup, les conditions de l'historicité du langage sont changées; les mutations ne viennent plus d'en haut (de l'élite des savants, du pe-

tit groupe des marchands et des voyageurs, des armées victorieuses, de l'aristocratie d'invasion), mais elles naissent obscurément d'en bas, car le langage n'est pas instrument, ou un produit -un ergon comme disait Humboldt-, mais une incessante activité -une energeia. (...) Le langage est lié non plus à la connaissance des choses, mais à la liberté des hommes(...)." (1 pág. 302-303)

O en la economía:

"Tout travail a un résultat qui sous une forme ou sous une autre est appliqué à un nouveau travail dont il définit le coût; et ce nouveau travail à son tour entre dans la formation d'une valeur, etc. Cette accumulation en série rompt pour la première fois avec les déterminations réciproques qui seules jouaient dans l'analyse classique des richesses. Elle introduit par le fait même la possibilité d'un temps historique continu, même si en fait, comme nous le verrons, Ricardo ne pense l'évolution à venir que sous la forme d'un ralentissement et, à la limite, d'un suspens total de l'histoire. Au niveau des conditions de possibilité de la pensée, Ricardo, en dissociant formation et représentativité de la valeur, a permis l'articulation de l'économie sur l'histoire." (1 pág. 267-268)

El tiempo, factor subjetivo pero decisivo en y para la experiencia de la conciencia, cobra un valor trascendental en la figura de la Historia. Esta figura se alza sobre la experiencia de la conciencia trascendental, trascendiéndola. En esta situación se rechazará la metafísica y se hablará de la muerte de Dios, porque, simplemente, se han convertido en postulados innecesarios.

Según Foucault, Nietzsche es, pues, el individuo más lúcido del momento cultural en que vive. Dando un paso más rompe la convivencia del en sí y del para sí de la concien-

cia y el lazo dialéctico que se había construido entre ambos (paralelo al origen dialéctico del conocimiento de los objetos por el sujeto). El pensamiento es lenguaje, pero éste se halla irremisiblemente alejado de la realidad extrasubjetiva. ¿Quién habla y desde dónde? ¿Dónde está el fundamento de la verdad?

El sujeto trascendente de Kant y su fundamentación formal de la verdad se elide en un sujeto que es repetición, Super-Hombre; esa extraña teoría de Nietzsche del eterno retorno. Del Hombre-libre pasamos al sujeto del Deseo, cuyos orígenes se pierden en el pasado, pero que encontramos al avanzar.

El hombre deja de ser transparente a sí mismo. Se pierde en una escisión que le sumerge en el mundo del lenguaje, de los significados que le trascienden; que le oculta su origen remoto, reencontrado en la repetición del futuro. Ruptura del consciente y el inconsciente, aunque atados, colgando uno del otro, viviendo ambos dentro del entramado del pensamiento/no-pensamiento, realidad personal correlativa a la dependencia habla/lengua de la lingüística.

Mientras Nietzsche representa el pensamiento intuitivo de estos hechos, Freud inició una metodología científica del estudio del inconsciente. En sus estudios Freud se encara directamente con lo Otro, se introduce en un terreno distinto del ocupado por lo empírico tradicional, poniendo así de manifiesto la insuficiencia del concepto de Hombre y la relatividad de todo el espacio cultural basado en él.

+Cronológicamente paralelas al Psicoanálisis, las ciencias humanas se desarrollan entre las fronteras de las demás ciencias. Adoptan métodos matemáticos, pero eso no es suficiente para constituirse como ciencia. Cada ciencia se aplica a un campo determinado propio y es la existencia de este acotado la que indica la realidad de una ciencia. Las ciencias humanas carecen de un espacio epistemológico propio; se han construido como respuestas a determinados problemas teóricos o prácticos aparecidos dentro del saber de la episteme moderna, como soluciones a una exigencia, a un obstáculo del desarrollo social y económico del siglo XIX; las normas de vida de la sociedad industrial, los peligros de desequilibrios sociales, etc. dan lugar a las investigaciones psicológica y sociológica, por ejemplo. Basadas en la empiricidad del hombre, en lo histórico de su finitud, según las concepciones decimonónicas, no pueden lograr un estatuto con posibilidades de futuro.

El Psicoanálisis y la Etmología intentan penetrar en ese nuevo campo abierto al conocimiento entre los límites de lo pensado y lo impensado, describiendo el sistema de normas que los relaciona. Desde esa vertiente se va a poder reestructurar el pensamiento sobre el pensamiento y quizá también sea posible construir una ontología sin metafísica.

La nueva vía para alcanzar el conocimiento de ese sistema de normas escondido parece estar del lado de las estructuras significativas; como en epistemes anteriores, el progreso en el terreno epistemológico vendrá del lado del lenguaje.

Después de cuanto llevamos dicho se comprenderá que el aparente "coup de théâtre" con el que Foucault termina su libro tiene tras de sí un razonamiento largo y minucioso, por lo que se resiste al calificativo de vacuo o gratuito. Nos referimos a las afirmaciones de que el hombre "se borra", "desaparece", "muere" ...

El concepto de Hombre decimonónico sobre el que se asientan las ciencias humanas va siendo cada vez más insuficiente para expresar la realidad humana puesta al descubierto por las investigaciones psicoanalíticas y etnológicas. Por ello, esa concepción del hombre está condenada a desaparecer, no ante una concepción de "hombre" distinta, sino ante una distribución epistemológica diferente que abre la puerta a nuevos saberes, dentro de los cuales el "ser humano" deja de ser centro, medida, eje de toda filosofía.

Parece que estamos ante el umbral de una nueva episteme que va a girar en torno a otros conceptos, y este recodo u "oleada" del saber futuro va a perder de vista ("borrar el rostro") de lo que entendemos hoy por Hombre. Esta imagen surgida hace unos doscientos años va a desaparecer.

Lo terrible de esta afirmación no es la "poca edad" de la idea del hombre (y que es difícil negar), sino que Foucault contradice la sensación general de que estamos ante una adquisición fundamental, irrenunciable, a la que sólo hemos tenido acceso tras muchos siglos de esforzado progreso. Foucault sumerge en el relativismo lo que nosotros consideramos, no como una figura, sino una realidad substancial.

¿Desde dónde habla Foucault para contradecir esto? Desde la Etnología y el Psicoanálisis. De nuestra postura ante estos dos tipos de investigación dependerá nuestra aceptación o refutación de las tesis foucaultianas.

La Historia.

A menudo se ha dicho que los estructuralistas eliminan la dimensión histórica. Pero esta afirmación no es cierta ni para el autor que nos ocupa, ni para aquellos que han desarrollado importantes teorías en el terreno estrictamente lingüístico. Ante una tradición que se ocupaba únicamente de la dimensión diacrónica, ha surgido una reacción que se interesa primordialmente por la distribución estructural sincrónica, no porque se niegue la anterior, sino porque con ello se han abierto nuevos horizontes teóricos. El propio Saussure, en su Curso de Lingüística General (58), afirmó la necesidad de tener en cuenta la dimensión diacrónica, a pesar de ser él el padre del concepto de sincronía.

Para Foucault existen la historia y la Historia. En el primer término incorpora el concepto amplio y general de historia: continuidad de acontecimientos, sucesión de hechos, linealidad, cronología.

El concepto de Historia, sin embargo, es marcadamente distinto. Así como el Orden dominaba el pensamiento clásico, o la Semejanza el conocimiento del siglo XVI, organizando un

tipo de taxonomías determinadas, así también bajo un concepto peculiar de Historia se comprende la disposición general de la episteme del siglo XIX, su manera propia de entender el mundo, El texto de Foucault es claro:

"A partir du XIX è. siècle, l'Histoire va déployer dans une série temporelle les analogies qui rapprochent les unes des autres les organisations distinctes. C'est cette Histoire qui, progressivement, imposera ses lois à l'analyse de la production, à celle des êtres organisés, à celle enfin des groupes linguistiques. L'Histoire donne lieu aux organisations analogiques, tout comme l'Ordre ouvrirait le chemin des identités et des différences suc-
cesives.

Mais on voit bien que l'Histoire n'est pas à entendre ici comme le recueil des successions de fait, telles qu'elles ont pu être constituées; c'est le mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées et réparties dans l'espace du savoir pour d'éventuelles connaissances, et pour des sciences possibles.

(...) La philosophie au XIX è. siècle se logera dans la distance de l'histoire à l'Histoire, des événements à l'Origine, de l'évolution au premier déchirement de la source, de l'Oubli au Retour." (1 pág. 231)

El texto nos señala explícitamente; 1º) la Historia como concepto comprensivo general del conocimiento del siglo XIX; 2º) distinción entre Historia e historia o cronología; 3º) la reflexión filosófica del XIX, desde Hegel a Nietzsche, se desarrolla en la problemática abierta entre el espacio que separa ambos conceptos.

Este concepto de Historia se articula sobre el concepto de Hombre que hemos visto anteriormente:

"Histoire qui concerne maintenant l'être même de l'homme, puisqu'il s'avère que non seulement il "a" autour de lui de "l'Histoire", mais qu'il est lui-même en son historicité propre ce par quoi se dessine une histoire de la vie humaine, une histoire de l'économie, une histoire des langages. Il y aurait donc à un niveau très enfoncé une historicité de l'homme qui serait à elle-même sa propre histoire mais aussi la dispersion radicale qui fonde toutes les autres." (1 pág. 381)

Por eso, desde el momento que parece entrar en crisis el concepto de Hombre, deja también de dominar la situación el concepto de Historia. Desde esta perspectiva, el autor califica de "privilegiado" y "peligroso" el punto de partida de las ciencias humanas, porque reposa igualmente sobre la concepción Hombre-Historia.

Puede apreciarse que Foucault se acerca cada vez más a la postura de Lévi-Strauss. El propio autor de Las palabras y las cosas cita a Lévi-Strauss:

"On peut dire de toutes deux (el Psicoanálisis y la Etnología) ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie: qu'elles dissolvent l'homme." (1 pág. 390-391)

Psicoanálisis y Etnología disuelven al "Hombre" como concepto nacido en el siglo XIX. Esta postura supone un ataque a las principales corrientes filosóficas occidentales contemporáneas: desde la metafísica teleológica marxista hasta el existencialismo, pasando por el vitalismo bergsoniano. Y, sin embargo, como hemos apuntado en la primera parte de este trabajo, Foucault ha sido influido por elementos dispersos de todas estas teorías, disueltas en el panorama cultural contemporáneo.

Por todo ello, se comprenderá fácilmente que los ataques hacia este tipo de pensamiento partan de diferentes tendencias y sean abundantes. Esta reacción puede localizarse incluso en el ambiente filosófico español: la publicación reciente de Gustavo Bueno sobre Etnología y utopía es una buena prueba de ello. Aunque concierne directamente a Lévi-Strauss, hablaremos de él en la parte crítica de nuestro estudio (tercera parte) por las repercusiones que tiene contra algunos puntos de partida de Foucault.

Psicoanálisis y Etnología.

Foucault confiere a ambas ciencias una función crítica y constructiva tan importante que deberíamos considerarlas como los motores impulsores de una nueva episteme.

Etnología y Psicoanálisis se preguntan, no por el hombre mismo, sino por la "región que hace posible en general un saber sobre el hombre", y, por eso, también a la par, rehuyen un concepto general de hombre. La diferencia entre ambas consiste en que, mientras el Psicoanálisis investiga la "dimensión del inconsciente" en los individuos, la etnología se introduce en la dimensión de la historicidad, a través del conjunto de estructuras formales que definen a cada comunidad.

"(...) l'ethnologie s'enracine, en effet, dans une possibilité qui appartient en propre à l'histoire de notre culture, plus encore à son rapport fondamental à toute histoi-

re, et qui lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie.

(...) car il s'agit alors de déterminer, ~~d'après les règles prescrites,~~ d'après les systèmes symboliques utilisés, d'après les règles prescrites, d'après les normes fonctionnelles choisies et posées, de quelle sorte de devenir historique chaque culture est susceptible; elle cherche à ressaisir, dès la racine, le mode d'historicité qui peut y apparaître, et les raisons pour lesquelles l'histoire y sera nécessairement cumulative ou circulaire, progressive ou soumise à des oscillations régulatrices, capable d'ajustements spontanés ou soumise à des crises."

(1 pág. 388-389)

Es decir, la Etnología tiene por objeto la descripción de la estructura formal "inconsciente" que hace posible cualquier desarrollo histórico. Descripción de sistemas simbólicos, reglas prescritas y normas funcionales que, como una situación dada en una partida de ajedrez, permiten dilucidar las posibilidades de las jugadas posteriores.

La Etnología no debe ocuparse en describir "la presión y la represión de los fantasmas colectivos" trasplantando a la escala de las colectividades "sin historia" los esquemas de estudio del inconsciente individual objeto del psicoanálisis. Por este camino se estaría elaborando una "etnología psicológica", sombra del psicoanálisis. El verdadero objeto de la etnología es el de definir "el conjunto de estructuras formales que hacen significantes los discursos míticos, dan su coherencia y su necesidad a las reglas que rigen las necesidades, fundamentan las normas de vida no en la naturaleza sino más allá de las puras funciones biológicas". Es decir, para Foucault, "sistema del inconsciente cultural" equivale a "con-

junto de estructuras formales" que explican los fenómenos culturales de una comunidad.

Desde este punto de vista, la articulación de etnología y psicoanálisis se realiza, no a través del individuo (que participa en su inconsciente del inconsciente colectivo), sino a través de una cierta estructura formal capaz de dar razón del inconsciente colectivo e individual, la organización social y la experiencia individual:

"On devine l'importance symétrique d'une psychanalyse qui, de son côté, rejoindrait la dimension d'une ethnologie, non pas par l'instauration d'une "psychologie culturelle", non pas par l'explication sociologique de phénomènes manifestés au niveau des individus, mais par la découverte que l'inconscient lui aussi possède -ou plutôt qu'il est lui-même une certaine structure formelle." (1 pág. 391)

"Ce ne serait donc pas au niveau des rapports entre individu et société, comme on l'a cru souvent, que la psychanalyse et ethnologie pourraient s'articuler à'une sur l'autre; (...)." (1 pág. 392)

Si antes habíamos dicho que el Psicoanálisis y la Etnología están a la base de la concepción general de la cultura que Foucault desarrolla en su libro, ahora debemos subrayar la dependencia de la interpretación de ambas respecto de la moderna teoría del lenguaje:

"Enfin, l'importance de la linguistique et de son application à la connaissance de l'homme fait réapparaître, en son insistance énigmatique, la question de l'être du langage dont on a vu combien elle était liée aux problèmes fondamentaux de notre culture. Question que l'utilisation, toujours plus étendue des catégories linguistiques alour-

dit encore, puisqu'il faut désormais se demander ce que doit être le langage pour structurer ainsi ce qui n'est pourtant de soi-même ni parole ni discours, et pour s'articuler sur les formes pures de la connaissance. Par un chemin beaucoup plus long et beaucoup plus imprévu, on est reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsque l'un avait demandé: Qui parle? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même. L'interrogation sur ce qu'est le langage en son être reprend une fois encore son ton impératif." (1 pág. 394)

Ahora bien, ¿acaso el Psicoanálisis y la Etnología no son también ciencias humanas? ¿Por qué las distingue tan radicalmente de las otras? ¿No están todas en un mismo campo epistemológico en el que se encuentran todas conectadas?

Foucault aclara su postura:

"L'Éthnologie comme la psychanalyse interroge non pas l'homme lui-même, tel qu'il peut apparaître dans les sciences humaines, mais la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme; comme la psychanalyse, elle traverse tout le champ de ce savoir dans un mouvement qui tend à en rejoindre les limites." (1 pág. 389)

Etnología y Psicoanálisis se sitúan a un nivel estructural tan elemental y básico que su discurso recorre la generalidad de los fenómenos humanos y pueden constituirse como saberes generales sobre el hombre. La investigación directa sobre determinados hombres o grupos de personas arroja siempre un resultado que puede aplicarse muy limitadamente; la pregunta por "el hombre mismo" no le abarca nunca del todo y aquí está la deficiencia de las ciencias humanas, que quieren comprender y describir al hombre a partir de él mismo, de su consciente.

En la investigación de las estructuras formales inconscientes cree ver Foucault la posibilidad de una nueva episteme, de una nueva etapa del pensamiento. Por ello el Psicoanálisis y la Etnología ocupan un lugar esencial en su libro.

TERCERA PARTE

TERCERA PARTE : Crítica de Las palabras y las cosas.

Estamos ante una obra difícil de criticar. La amplitud de las épocas estudiadas, la cantidad enorme de autores y obras que tiene en cuenta en los sucesivos análisis, la imbricación de unas ordenaciones con otras, la reversión realizada en la interpretación de algunos filósofos (Marx, Comte, el propio Nietzsche, etc.), las categorías ordenadoras empleadas, el barroquismo de su prosa discursiva, etc., hacen que la obra sea difícil de leer, escurridiza a la hora de entender, complicada de comentar, y paradójicamente cómoda e inhóspita (a la vez) para la crítica.

El libro es fácil de criticar para quien se encuentre en alguna de estas dos situaciones: primeramente, el especialista en el siglo XVI, o en el XIX, o en alguna de las etapas que recoge Foucault, puede criticar la interpretación que el autor hace de alguno de los hechos que aparecen en su exposición. Este tipo de crítica tiene el inconveniente de que: a) lleva el problema al terreno de la interpretación y sabemos que cualquier hermenéutica es muy discutible; b) es una crítica muy parcial, que incluso puede permitir a Foucault una rectificación, sin que ello repercuta en la sistematización general de la obra y la problemática de fondo.

En segundo lugar, para el filósofo situado en una postura tradicional y muy definida, Las palabras y las cosas es un libro "sin sentido", desde la primera página a la última. Quizá algunas descripciones de Foucault pueden resultarle sugerentes en otros terrenos, pero es seguro que podrá escribir un libro entero de objeciones.

Lejos de estas dos posturas, vamos a intentar aquí una crítica de los presupuestos que encierran algunos conceptos principales de la obra.

I - Revisión de algunas cuestiones: los conceptos de "arqueología" y "episteme".

Anteriormente hemos intentado exponer la idea de arqueología y episteme que Foucault desarrolla en su libro, de una manera comprensible. Pero podemos preguntarnos si estos conceptos quedan bien delimitados en Las palabras y las cosas y si recubren siempre la misma acepción a lo largo de las cuatrocientas páginas que componen el libro.

Creemos poder responder afirmativamente a ambas cuestiones. El proyecto arqueológico pretende desenterrar el a priori de la estructura formal que permite un determinado desarrollo cultural, que explica las controversias y discusiones en ese periodo, la variedad de saberes, las rupturas que existen entre las distintas epistemes. "Episteme" es la palabra con la que se designa cada unidad o bloque cultural, dominado o posibilidad por una subestructura epistemológico-práctica concreta.

Ahora bien: ¿Foucault "desentierra" algo que "está ahí", o construye síntesis explicativas para reinterpretar en sucesivas agrupaciones sincrónicas la historia de nuestra cultura?

El autor se sitúa en un "rol" parecido al del psicoanalista: a) toma unos sucesos "sintomáticos", b) lleva a cabo un estudio que tiene en cuenta no sólo lo semejante, la ordenación posible de hechos parecidos, sino que analiza las divergencias, la diversidad; c) descubre (en el sentido de desvelar) el "fantasma" (en el sentido freudiano) que explica toda la diver-

sidad y la limitación de lo anterior. Al final tenemos un diagnóstico de las estructuras inconscientes que han albergado el devenir de nuestra cultura.

A partir de ahí todas las reticencias que tengamos contra la práctica psicoanalítica podrán volcarse contra Foucault y su entusiasmo por Freud. Y, viceversa, los simpatizantes de Freud tienen un buen apoyo conceptual en el libro de Foucault.

En nuestra opinión, tanto el discurso freudiano como el foucaultiano se mueven en un terreno excesivamente interpretativo y literario. Son discursos que se hallan en la frontera de lo psicológico-literario y de lo filosófico-literario. Y si bien es cierto que para Foucault la literatura adquiere un valor verdaderamente singular, esto no constituye ni una prueba ni una garantía de que su discurso no sea más que pura especulación baldía.

El libro es un chisporroteo constante de sugerencias, de nuevas perspectivas, de crítica a esos tópicos en los que parecemos estar irremisiblemente encharcados, ... pero el deseo de llegar a un nuevo formalismo, que aparece más claramente hacia el final de la obra, no se consigue.

Es evidente que Foucault no pretende un formalismo lógico al estilo neopositivista, sino que parece apuntar hacia un proyecto de descripción de estructuras formales inconscientes y apriorísticas, parecido al que lleva a cabo Lévi-Strauss en sus estudios de mitologías, estructuras de parentesco, costumbres tribales, etc.

Sin embargo, su proyecto es tan ambicioso que, en el caso de ser posible, no creemos que se haya logrado en esta obra. Aunque a esta objeción Foucault nos contestaría que su libro es sólo una parte de un gran proyecto ...

Historia y ciencias humanas. El triedro de saberes.

De lo dicho en la segunda parte se desprende que el problema serio que plantea la filosofía de Foucault estriba en lo que podríamos llamar despersonalización de toda cultura, paso a lo abstracto e impersonal, a la creencia en el azar, a la idea de desarrollo como posibilidad formal realizada, monismo ontológico hecho de dispersión, abstraído del tiempo... Crítica de la historia como linealidad de causas-efectos; crítica de la antropologización de la historia, de la sociología. Renuncia a la ideología (a las ideologías existentes); subversión del platonismo; contraposición a la lógica formal. Hay mucho veneno en la filosofía de Foucault. Para llegar ¿dónde?

Podemos definir de una manera general el intento de Foucault denominándolo "subversión de todos los tópicos establecidos en la forma de pensar de la filosofía occidental". Y este propósito no se construye sobre el presupuesto de la "genialidad" del autor, o a partir de un método nuevo que puede curar todos los males, sino que surge como desarrollo de las posibilidades nuevas de pensamiento que nos ofrece la situación

actual de las ciencias, la dispersión de los elementos culturales en los que estamos inmersos.

Desde ahí podemos ya preguntar: ¿es que para Foucault el hombre queda disuelto en la estructura? ¿El azar rige el universo y la libertad y pluralidad humanas dejan lugar al ocasionalismo cósmico o al mecanicismo? ¿La filosofía de Foucault es un monismo remezado conducente al estatismo? ¿En qué queda la civilización (y la dureza y lentitud de su logro), el hombre, su destino? ¿La disolución de las ciencias humanas no equivaldría a la ruina de los mejores logros de nuestra cultura? ¿Nuestra cultura, realmente, no está por encima de todas las demás?

He aquí una de las piedras de toque de la discusión. Estamos convencidos de la superioridad de nuestra raza, nuestro desarrollo y la cultura occidental. Y este convencimiento nos conduce a la aceptación de nuestras clasificaciones tradicionales, a nivel de personas o a nivel de conceptos. Sólo si tenemos en cuenta estas afirmaciones podremos comprender la oleada de horror que suscitan las teorías etnológicas de Lévi-Strauss y los comentarios contradictorios que acompañaron a la publicación de la Histoire de la Folie de Foucault, así como a Las Palabras y las cosas. Y, sin embargo, estos pensadores tratan de lograr un nuevo estadio conceptual desde el que sea posible continuar el pensamiento sin caer en las aporías clásicas.

Para ordenar un poco la discusión sobre todas estas cuestiones, vamos a partir de la crítica a la historia, de la revisión de los conceptos de cultura, barbarie, etc., apoyándonos en la discusión Lévi-Strauss-Sartre, y en la crítica hecha

por Gustavo Bueno a la Etnología.

Lévi-Strauss pretende realizar un estudio de las sociedades primitivas prescindiendo de categorías elaboradas por nuestra cultura, porque de éstas resultaría una valoración y un juicio partidista. Si nuestra cultura se da como una más dentro del amplio panorama de culturas dispersas, el "parti-pris" de considerarla como modelo y medida de las demás no tiene sentido objetivo. Entonces debe desarrollar una descripción y catalogación que supere nuestras costumbres prácticas y los esquemas de valoración habituales.

Para empezar, el concepto de historia, histórico, etc., usado en nuestra cultura no tiene ninguna utilidad para el etnólogo. Nuestra cultura se caracteriza por ser eminentemente "escriturística", es decir, por haber desarrollado grandemente la escritura. Por esto hemos dividido nuestros estudios en históricos (cuando ^{hay} documentos escritos) y prehistóricos (cuando no existen documentos). Pero si consideramos que la comunicación y la utilización de signos no tiene que ser necesariamente gráfica y que pueden existir y existen diversos tipos de desarrollo cultural (realidad que descubre la etnología), tendremos que convenir que esta división y concepción de lo histórico no es apta para analizar y comprender estos tipos de cultura. El historiador contempla siempre los fenómenos desde su Historia; su diferencia fundamental con el etnólogo consiste en que éste intenta transgredir este estadio conceptual para construir otro distinto a partir de los datos recogidos en el estudio de las culturas distintas de la nuestra.

Llamar "prehistóricas" a ciertas culturas que coexis-

ten con la nuestra resulta ingenuamente inexacto. Si definimos lo histórico y lo prehistórico a partir de la capacidad de distinción y localización visual, o auditiva, u olfativa, de objetos próximos o lejanos, nosotros pasaremos a ser los seres prehistóricos. Lo mismo ocurriría si utilizáramos un baremo basado en el respeto a la naturaleza; etc.

Creo que, desde esta perspectiva (a pesar de nuestro breve esbozo) aparecen claros los inconvenientes que llevan aparejados nuestras coordenadas de lo histórico; inconvenientes que se extienden a otros conceptos semejantes, acuñados al filo de nuestra peculiar forma de desarrollo intelectual.

De aquí nace el ataque de Lévi-Strauss a la Crítica de la razón dialéctica de Sartre.

Lévi-Strauss reprocha a Sartre su distinción entre primitivo y civilizado. Lo "civilizado", lo bueno, la razón en su plenitud pensante, están encarnados por nuestra cultura, nuestra manera de pensar, nuestra razón dialéctica. Pero esto es una simple oposición del yo contra lo otro, lo distinto a mí (a nuestra cultura).

Esta postura supone un apriorismo fatuo puesto que desde ella ni podemos explicar satisfactoriamente la diversidad propia de nuestro pensamiento y de nuestra cultura, ni comprendemos lo exterior a ambos. Lo primero queda de manifiesto por cuanto Sartre no encuentra una mediación afortunada y clara entre razón analítica y razón dialéctica, según la crítica que le hace Lévi-Strauss: "Cuando se lee la Crítica, es difícil no sentir que el autor vacila entre dos concepciones de la razón dialéctica. Unas ocasiones, opone razón analítica y razón dia-

lética como si opusiera al error y a la verdad, y aun, al diablo y al buen Dios; otras veces, las dos razones parecen ser complementarias: caminos diferentes que conducen a las mismas verdades. Aparte de que la primera concepción desacredita al saber científico y culmina, inclusive, en sugerir la imposibilidad de una ciencia biológica, esconde también una curiosa paradoja; pues la obra titulada Crítica de la razón dialéctica es resultado del ejercicio que el autor hace de su propia razón analítica: define, distingue, clasifica y epone. Este tratado filosófico es de la misma naturaleza que las obras que discute y con las cuales concierta el diálogo, aunque sea para condenarlas. ¿Cómo podría aplicarse la razón analítica a la razón dialéctica y pretender fundarla, si se definiesen por caracteres mutuamente exclusivos? El segundo partido tomado expone el flanco a otra crítica: si razón dialéctica y razón analítica llegan a los mismos resultados y si sus verdades respectivas se confunden en una verdad única, ¿en virtud de qué se las opondría, y, sobre todo, proclamaría uno la superioridad de la primera respecto de la segunda? En un caso, la empresa de Sartre parece contradictoria; en el otro, parece superflua. (...) De las dos hipótesis entre las que vacila, Sartre atribuye a la razón dialéctica una realidad sui generis; existe independientemente de la razón analítica bien como antagonista, bien como su complementaria." (38 pág. 355-356)

"El descubrimiento de la dialéctica somete a la razón analítica a una exigencia imperativa: la de dar cuenta y razón también de la razón dialéctica. Esta exigencia permanen-

te obliga sin cesar a la razón analítica a extender su programa y a transformar su axiomática. Pero la razón dialéctica no puede dar cuenta y razón de sí misma, ni de la razón analítica." (38 pág. 367)

En cuanto a lo segundo, lo exterior a lo nuestro, puesto que empezamos considerando a las demás culturas como distintas e inferiores a la nuestra, al final de nuestros estudios hallamos la confirmación de este presupuesto. Es decir, si aplicamos los conceptos de lógica dialéctica e historia dialéctica a las sociedades "primitivas", por un lado es muy difícil comprender muchas de sus tradiciones y formas de vida, y, por otro, prejuzgamos negativamente su capacidad lógica (sus formas de pensamiento), ya que en dichos conceptos está implícita la idea de progreso como una determinada forma de conciencia de los acontecimientos históricos. Es lo que le ocurre a Sartre cuando intenta explicar ciertos fenómenos etnológicos. Nuestros baremos culturales no tienen por qué ser empleados en sociedades que tienen su propia escala de valores, su propio sistema conceptual, etc.; y, si se hace, lo único que se logra es una transgresión de los hechos empíricos estudiados, por lo que no tenemos ni una sistematización científica, ni tan siquiera una comprensión aproximada de la cultura en cuestión.

Lévi-Strauss quiere llegar a una ciencia que sea capaz de describir, recoger y explicar las valoraciones peculiares de cada pueblo. A partir de múltiples trabajos sobre el terreno, llega a la convicción de que existe una estructura lógico-simbólica común a todos los pueblos. La distancia entre

la lógica de los pueblos "avanzados" y los "retrasados" consistiría, no en diferencias formales cualitativas, sino en el "material" que manipula la razón. Como se sabe este es un tema ampliamente desarrollado en la obra Anthropologie structurale (especialmente capítulo XI). Para concretarnos al capítulo citado de La pensée sauvage: "Era necesario que la ciencia física descubriese que un universo semántico posee todos los caracteres de un objeto absoluto, para que se reconociese que la manera en que los primitivos conceptualizan a su mundo, no sólo es coherente, sino precisamente aquélla que se impone en presencia de un objeto cuya estructura elemental ofrece la imagen de una complejidad discontinua. - A la vez, se superaba la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contra de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación. Aunque el término todavía no estuviese en uso, numerosos textos de Durkheim y de Mauss muestran que habían comprendido que el pensamiento llamado primitivo era un pensamiento cuantificado." (38 pág. 387-388)

Añadamos a esta perspectiva, la distinta vivencia que los "pueblos primitivos" tienen de los acontecimientos tempora-

les, como explica el mismo Lévi-Strauss: "Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica, y el conocimiento que toma se parece al que ofrecen, de una habitación, espejos fijados a muros opuestos y que se reflejan el uno al otro (así como los objetos colocados en el espacio que los separa), pero sin ser rigurosamente paralelos. Una multitud de imágenes se forman simultáneamente, ninguna de las cuales es exactamente igual a las otras; y ninguna de las cuales, por consiguiente, nos aporta más que un conocimiento parcial de la decoración y del mobiliario, pero cuyo conjunto se caracteriza por propiedades invariables que expresan una verdad. El pensamiento salvaje ahonda su conocimiento con la ayuda de imágenes mundi. Construye edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo, por cuanto se le parecen. En este sentido, se le ha podido definir como pensamiento analógico." (38 pág. 381)

Una crítica a estas ideas ha sido claramente expuesta por Gustavo Bueno en su obra Etnología y Utopía: "Las sociedades bárbaras no tienen historia. Las sociedades bárbaras son ágrafas. La Etnología se refiere a las primeras; y la Historia es costumbre comenzarla cuando comienzan los documentos escritos. ¿Qué conexión podemos establecer entre estos criterios, esquematizados de un modo deliberadamente simplista?" (20 pág. 92) Su respuesta no deja lugar a dudas: "Deschamps, como muchos otros, viene a decir que si no hay historia de las sociedades bárbaras es porque no tenemos documentos escritos de ellas (o bien, otros modos de datación, con lo que se insinúa la equi-

paración de las fuentes, es decir, se da por supuesto lo que aquí discutimos: el significado ontológico de la escritura). La tesis que aquí se trata de defender es la inversa: Si no tenemos documentos escritos de las sociedades bárbaras es porque no tienen historia." (20 pág. 93)

La oposición de criterios aparece inmediatamente clara. Si al documento escrito se le da un valor "ontológico", es decir, si se le considera como resultado fundamental de la progresión substancial de los seres humanos (imprescindible en el proceso autoconscienciador que lanza al hombre a regir su propia historia), entonces los pueblos sin tradición gráfica determinada se desvanecen en la nebulosa vaga de lo irracional, de lo bárbaro.

Concepto de irracional que se contrapone a "lo racional" entendido como "nuestra racionalidad", puesto que desde ese lugar y a partir de las funciones que se dan ahí, se decreta "lo irracional".

Gustavo Bueno no admite que los pueblos "primitivos actuales" sean otra cosa que "pueblos bárbaros". Por debajo de cualquier ángulo renovador y útil que quiera usarse para su estudio, el hecho de su barbarie, es decir, de su incapacidad para transformarse, para progresar, para crear nuevos lazos y estructuras, es incontrovertible. Además constituye su denominador común y su punto débil (reflejado en la limitación de estas culturas y las dificultades de supervivencia que tienen algunas de ellas).

En opinión de G. Bueno, Lévi-Strauss parte de un pre-

juicio: la negatividad de nuestra cultura. "Se diría que Lévi-Strauss ha propendido, en cambio, a considerar los efectos de la escritura en términos de una causalidad "negativa". Parece como si Lévi-Strauss prefiriese ver en la escritura, más que su capacidad para desarrollar los potenciales dados en la vida ágrafa, su aptitud para destruir "estructuras más ricas" y "más humanas" de la comunidad primitiva. La escritura operaría la "desvitalización" de la comunidad primitiva, al transformar las relaciones de comunicación en relaciones mediadas por objetos impersonales, la sustitución de las relaciones directas, persona-persona; la transformación de una sociedad orgánica y "auténtica" en una sociedad "mecánica", en la cual la comunicación tiene lugar a través de verdaderos relais e interruptores. Lévi-Strauss llega a usar la palabra "deshumanización", como si lo humano debiera ser situado más bien entre los salvajes o, para decirlo con más respeto, entre las sociedades arcaicas. Las colectividades gigantes civilizadas, se le presentan como formaciones teratológicas." (20 pág. 94-95) Y en el capítulo de conclusiones escribe también: "Ahora bien: la crítica etnologista respeta el nivel de la barbarie, en virtud de una gratuita identificación entre la Humanidad y el Salvajismo. Por consiguiente, esta crítica consiste en una superposición de dos niveles culturales, de los cuales uno es preferido por motivos estéticos o psicológicos -el resentimiento contra la propia cultura. Sin duda, la crítica etnologista es mejor que el conformismo: es así un sucedáneo de la verdadera crítica, que sólo puede ser la crítica revolucionaria." (20 pág. 141-142)

Para Gustavo Bueno existen Civilización y Barbarie, y si hay Historia de la Humanidad es gracias a la Civilización.

Ahora bien, si la Etnología se ha afianzado como ciencia, ha sido gracias a su despegue de la perspectiva histórica tradicional, o, para hablar como Foucault, del concepto de historia surgido en el siglo XIX. Y el resultado de las investigaciones de dicha ciencia incluyen la relativización de nuestros conceptos de "natural", "humano", etc. Este desplazamiento de algunos conceptos no proviene de una malévolta negatividad de los señores etnólogos, sino que se trata de un resultado procedente del estudio objetivo de las costumbres y la vida de una cantidad considerable de culturas.

Me parece cierto el prejuicio de Lévi-Strauss señalado por Gustavo Bueno. Pero creo que todo lo que tienen de gratuitas algunas afirmaciones straussonianas se compensa adecuadamente con los resultados obtenidos por la Etnología. En todo caso, encontramos en Lévi-Strauss un desplazamiento de conceptos que le permite operar científicamente en un terreno hasta ahora negado a la objetividad; y éste logro justifica y afianza aquel desplazamiento.

Hemos dado este rodeo por la discusión Lévi-Strauss-Historicistas para poder enjuiciar mejor ahora las pretensiones de la filosofía de Foucault.

El autor de Las palabras y las cosas pretende también un desplazamiento de conceptos que abra "un nuevo espacio donde sea posible pensar de nuevo". Y prevee que, así como para poder

penetrar objetivamente en la realidad "humana" de los "pueblos primitivos" ha sido necesario desembarazarse de conceptos ingenuamente "humanísticos", del mismo modo debemos prescindir de las llamadas "ciencias humanas" para lograr descripciones objetivas y coherentes del conjunto de la vida.

A fin de cuentas, el humanismo moderno nos ha conducido, por el lado teórico, a metafísicas que podríamos resumir en tres grandes apartados: a) el dogmatismo escatológico marxista; b) la paradójica ontología de la nada; c) la metafísica teísta. Por el lado práctico, no se puede dejar de señalar que nuestro gran siglo del humanismo ha sido ya protagonista de dos guerras mundiales. Parece, pues, que las profundas raíces político-éticas que esconden las teorías anteriores no han sido en absoluto grandes aliadas de la vida. Parece que la Humanidad Civilizada no es muy fiel a sí misma, o, por lo menos, hasta ahora no ha sabido levantar la estructura que la defiende de su propia voracidad.

Según Foucault, junto a la estrechez conceptual de nuestra episteme, puesta al descubierto por la Etnología, el Psicoanálisis ha llevado a cabo una labor similar, ampliando la ruptura que va a posibilitar una nueva página de cultura y desarrollo.

El Psicoanálisis conduce al descentramiento del cogito en la vida del hombre (individual y colectiva). Es evidente que no se niega que la conciencia constituye el principio de identidad de la personalidad; pero sí se trata de revisar los conceptos usuales de identidad y de personalidad a la luz de

una dimensión mucho más objetiva y completa de la realidad humana, en comparación a aquélla que describía el concepto de "Hombre" del siglo XIX.

Las ciencias humanas, esclavas de los conceptos decimonónicos, no pueden aportar un auténtico conocimiento científico en estos momentos. Su precariedad viene dada por el lugar que ocupan en el conjunto de las ciencias. Según las palabras de Foucault debemos representarnos la episteme moderna "como un espacio volumétrico y abierto según tres dimensiones": en una dirección las ciencias matemáticas y físicas (orden deductivo y lineal); en otra dirección las ciencias que pueden establecer relaciones causales y constantes estructurales (lenguaje, biología, economía, etc.). Estas utilizan métodos que conciernen a las primeras, especialmente el método matemático. En la tercera y última dimensión, Foucault sitúa la reflexión filosófica "que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo". La filosofía se despliega hacia el lado de la biología, economía, etc., dando lugar a "las filosofías de la vida, el hombre alienado, las formas simbólicas", o bien puede desarrollarse por la vertiente tocante a la matemática, instaurando entonces un discurso en torno a "la formalización del pensamiento".

Las ciencias humanas no se hallan en ninguna de las caras, ni en los vértices de este triedro, sino que se encuentran en el centro, como un eje radiado que tiene puntos de contacto con todas las otras partes de la figura. Las ciencias humanas adoptan criterios, conceptos y datos de todas las demás ciencias, pero su principal característica es que no tienen un espacio propio. No es que no existan o no puedan existir (¡ahí

están!) ; no se puede decir tampoco que no usen métodos matemáticos o no se provean de datos empíricos. Se trata de que continuamente están tomando prestado de las otras ciencias o de la filosofía, en nombre del estudio y descripción de una realidad antropológica ("el hombre") que viene dada por sus incursiones en las ciencias positivas y su unidad establecida a priori. Son ciencias que no han superado "el primado de la representación" y "como todo el saber clásico, se alojan en ellas mismas", en el espacio creado por su propio lenguaje.

Cuando Foucault habla de ciencias humanas está pensando en la psicología y en la sociología, por lo que, a pesar de haber seguido tan atentamente su proceso crítico, nos encontramos desconcertados. ¿Cómo puede negarse a través de un razonamiento especulativo la eficacia de la investigación psicológica y sociológica? ¿Qué trampa se esconde tras la aparente lógica de Foucault?

Debemos aun oír otra vez lo que él mismo nos cuenta en Las palabras y las cosas. Afirmaciones que atenúan su crítica a las ciencias humanas, al mismo tiempo que la solidifican.

Es cierta, dice Foucault, la importancia innegable de los estudios de Jackson, Ribot o Janet, o los de Durkheim, Lévy-Bruhl y Blondel. Todos ellos se mueven en el terreno de la descripción de funciones, conflictos y significaciones, y sus vertientes positiva y negativa: funcionamiento normal y patológico, conflicto superable o insuperable, signos significativos o no-significativos. Sin embargo, con el reciente retorno al lenguaje, aparecen nuevos conceptos orientadores del

trabajo científico; el actual "reinado del modelo filológico" que inaugura Freud, descubre nuevos caminos por donde hacer avanzar el conocimiento: bajo la influencia del lenguaje y el saber adquiridos en su descripción, la función, el conflicto y la significación dejan paso a los conceptos de norma, regla y sistema. Con ellos se eliden los polos positivo/negativo que antes imperaban, logrando establecer la estructura que rige las funciones (norma), aquella que explica los conflictos (regla), aquella otra, en fin, que subyace a las significaciones (sistema). "Autrement dit, le couple signification-système, c'est ce qui assure à la fois la représentabilité du langage (comme texte ou structure analysés par la philologie et la linguistique) et la présence proche mais reculée de l'origine (telle qu'elle est manifestée comme mode d'être de l'homme par l'analytique de la finitude). De la même façon, la notion de conflit montre comment le besoin, le désir ou l'intérêt même s'ils ne sont pas donnés à la conscience qui les éprouve, peuvent prendre forme dans la représentation; et le rôle du concept inverse de règle, c'est de montrer comment la violence du conflit, l'insistance apparemment sauvage du besoin, l'infini sans loi du désir sont en fait déjà organisés par un impensé qui non seulement leur prescrit leur règle, mais les rend possibles à partir d'une règle. Le couple conflit-règle assure la représentabilité du besoin (de ce besoin que l'économie étudie comme processus objectif dans le travail et la production) et la représentabilité de cet impensé que dévoile l'analytique de la finitude. Enfin, le concept de fonction a pour rôle de montrer

comment les structures de la vie peuvent donner lieu à la représentation (même si elles ne sont pas conscientes) et le concept de norme comment la fonction se donne à elle-même ses propres conditions de possibilité et les limites de son exercice." (1 pág. 373-374)

Las ciencias humanas no han asumido estas nuevas perspectivas, ni pueden hacerlo, puesto que su existencia se halla circunscrita al espacio positivo-negativo que se abre dentro de la representación. Gracias a la representación es posible ese desdoblamiento fundamental que permite al hombre hablar de sí mismo, objetivar la subjetividad y hacer que las ciencias humanas se autofundamenten. De ahí que su brillante arranque se haya convertido hoy en un camino sin salida.

Ahora podemos responder a las preguntas que habíamos formulado al principio. Foucault no trata de matar al hombre, ni de disolver entes substanciales, ni dislocar los fundamentos de una civilización. Intenta ser lúcido y consecuente ante el giro epistemológico que las ciencias de nuestros días ponen al descubierto. Se trata más bien de un intento de no perderse en lo estéril, sabiendo muy bien que su oposición a cierto tipo de metafísicas se encuentra del lado de otra metafísica (Foucault prefiere llamarla ontología para diferenciarla justamente de las otras metafísicas).

Retorno a un pensamiento "descentralizador", como el de la filosofía presocrática, como el que intentó Nietzsche, como el que pretende construir ahora Deleuze. Dispersión que permita todo tipo de perspectivas, de proyecciones, de refle-

jos, para que en la descripción inagotable de juegos de estructuras aparezcan nuevas dimensiones de lo empírico, nuevas posibilidades conceptuales, repetición inagotable de un lenguaje que nunca es un elemento "igual" a las realidades a las que señala; papel alegórico del lenguaje que constituye el límite constantemente renovado del saber.

En esta era del lenguaje en la que estamos sumergidos es preciso agotar la descripción de normas, reglas y sistemas; es preciso reconsiderar órdenes y categorías, para ampliarlas; repetir viejos problemas que pueden ahora ser planteados en una nueva dimensión, para darles una nueva respuesta.

Sin embargo, ¿justifica todo esto la arbitraria disposición que Foucault establece cuando describe el triedro de saberes? ¿Por qué la filosofía tiene su vértice propio y las ciencias humanas vagan en el espacio intermedio?

El autor sitúa en los vértices a las disciplinas que tienen un tipo de razonamiento propio. Disciplinas que pueden, a veces, emplear métodos de otras ciencias, pero conservando su espacio conceptual, es decir, manteniendo su razón de ser autónoma con respecto a las demás ciencias. Según Foucault, la filosofía ocupa ese lugar, puesto que se halla en tales circunstancias.

¿Estamos ante una afirmación dogmática de la necesidad de existencia de la filosofía? Sí, en cuanto que la afirmación es rotunda y aparece como una opción de principio sobre la que se construye todo el razonamiento. No, en cuanto que el

análisis viene a confirmarnos que esta decisión primera tiene su razón de ser.

Desde este ángulo, Foucault aparece como el continuador del intento (creemos que fallido) de Heidegger: pasar de una filosofía que busca constantemente su justificación a un pensamiento libre de constreñimientos y de complejos que se atreva a discurrir por cauces distintos a los del razonamiento científico. Según la más vieja tradición del mundo, el razonamiento científico se apodera y retura con sus propios medios los campos abiertos por la filosofía; el gran error consiste en creer que la filosofía debe emplear esos mismos medios. Sólo cuando la filosofía sigue su propio camino es posible el desarrollo del pensamiento.

La Carta sobre el humanismo de Heidegger es un texto fundamental en este sentido. Vamos a recordar algunos párrafos de los que se desprende que la filosofía de Foucault puede entenderse como el intento de dar una nueva respuesta a los planteamientos heideggerianos, a partir de un nivel de estructuras lingüísticas que Heidegger no podía sospechar ni entrever en los años cuarenta, y que, sin embargo, anticipó en su interés por el lenguaje y la relación intrínseca que señaló entre filosofía (pensamiento) y lenguaje. No en vano hay un fondo común en Heidegger y Foucault: el pensamiento de Nietzsche.

"La caracterización del pensar como *θεωρία* y la determinación del conocer como el comportamiento "teórico" acontece ya dentro de la interpretación técnica del pensar. Esta es también un intento reactivo de salvar al pensar en una independen-

cia frente al obrar y al quehacer. Desde entonces está la filosofía en la constante, penosa situación de justificar ante las "ciencias" su existencia. Ella cree que esta justificación acontecería de la manera más segura por el hecho de que ella misma se eleva al rango de una ciencia. Pero este esfuerzo es el menosprecio de la esencia del pensar. La filosofía está acosada por el temor de perder en prestigio y en valor si no es ciencia. Lo cual se tiene por un defecto que se pone a la misma altura de la científicidad. En la interpretación técnica del pensar se rechaza al ser como el elemento del pensar. La "lógica" es la sanción, que comienza desde la sofística y Platón, de esta interpretación. Se juzga al pensar según una medida a él inadecuada. Este juicio se asemeja al proceder que intenta valorar la esencia y la capacidad del pez según el término en que éste se encuentra en disposición de vivir en la sequedad del campo. Hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta sobre lo seco. ¿Puede llamarse "irracionalismo" al esfuerzo de llevar al pensar de nuevo a su elemento? "

(32 pág. 9)

En estas primeras páginas de la obra de Heidegger encontramos también una referencia a la Historia que podría servir de pórtico al nuevo planteamiento de lo histórico que encontramos en Foucault: "La liberación del lenguaje de la gramática en una estructura esencial más originaria le está reservada al pensar y al poetizar. El pensar no es sólo l'engagement dans l'action para y por el ente en el sentido de lo real de la actual situación. El pensar es l'engagement por y para la

verdad del ser. Su historia no ha pasado nunca, está siempre delante. La historia del ser lleva y determina toda condition et situation humaine." (32 pág. 8)

Junto a esta necesidad de volver a pensar el ser, de encontrar nuevos caminos por los que discurra el pensamiento, en Heidegger hallamos ya la lucidez de la problemática que encierra el humanismo. Problemática que no se ciñe al contorno de una palabra, sino que se relaciona directamente con el "olvido del ser" por parte de la filosofía.

Dice Heidegger a Jean Beaufret: " Usted pregunta: comment redonner un sens au mot "Humanisme"? ¿De qué manera se puede devolver un sentido a la palabra "humanismo"? Su pregunta no sólo presupone que usted quiere mantener la palabra "humanismo", sino que ella contiene la aceptación de que esta palabra ha perdido su sentido."

"La palabra ha perdido su sentido, por la intelección de que la esencia del humanismo es metafísica y esto quiere decir ahora que la Metafísica no sólo no plantea la pregunta por la verdad del ser, sino que la confunde, en cuanto que la Metafísica se afinca en el olvido del ser. Sólo que justamente el pensar que lleva a esta intelección en la cuestionable esencia del humanismo nos ha llevado a la vez a pensar la esencia del humanismo hombre de modo más originario." (32 pág. 44)

"La esencia del hombre descansa en la existencia. Lo que importa es ésta esencialmente, es decir, desde el ser mismo, por cuanto que el ser acontece y apropia al hombre como el ec-sistente para la vigilancia de la verdad del ser en esta

misma. "Humanismo" significa ahora, en el caso de que nos decidamos a mantener la palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, y por cierto de tal modo, que de acuerdo a ello no importa únicamente el hombre en cuanto tal. Así pensamos un humanismo de especie peculiar. La palabra resulta un título que es un "lucus a non lucendo".

¿Debe llamarse a este "humanismo", que habla contra todo humanismo presente, pero que a la vez no se hace intercesor de lo inhumano, "humanismo" aún? " (32 pág. 45)

"Que la contraposición al "humanismo" no encierra en modo alguno una defensa de lo inhumano, sino que abre otros panoramas, podría resultar más clara. (...) El pensar contra los "valores" no afirma que todo lo que se explica como "valores", la "cultura", el "arte", la "ciencia", la "dignidad del hombre", el "mundo", "Dios", no tenga valor. Más bien ha de comprenderse por fin que justamente la caracterización de algo como "valor", priva de su dignidad a lo que así está valorado. Esto quiere decir: por la cualificación de algo como valor se acepta lo valorado sólo como el objeto de la cualificación del hombre. Pero lo que algo es en su ser no se agota en su objetualidad, mucho menos si la objetualidad tiene el carácter del valor. Todo valorar es, también allí donde valora positivamente, una subjetivación. No deja al ente ser, sino que el valorar hace valer únicamente al ente como objeto de su quehacer. El extraño esfuerzo de demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se anuncia a "Dios" como el "más alto valor" se comete entonces un rebajamiento de la esencia de Dios. El

pensar en valores es aquí, por lo demás, la más grande blasfemia que pueda pensarse contra el ser. De ahí que pensar contra los valores no quiere decir hacer tocar los tambores por la a-valoración y la nadería del ente, sino que quiere decir: traer ante el pensar la luz de la verdad del ser contra la subjetivización del ente, la que lo hace simple objeto." (32 - págs. 48-49-50)

La filosofía de Foucault puede interpretarse como una respuesta al planteamiento heideggeriano. Y, en este distanciamiento fundamental de la filosofía y la ciencia, debemos comprender el triedro de los saberes que describe Foucault en Las palabras y las cosas.

Su separación de ciencias y filosofía no es de ninguna manera arbitraria, aunque no se halle "protegida" por una prueba "científica". A partir de ahí cobra nuevo valor su descripción de la situación metodológica y epistemológica en la que se encuentran las ciencias humanas. Se han constituido como ciencias intermedias, razón por la que van a agotar su campo de proyección en cuanto las demás ciencias se amplien o perfeccionen. Y estamos ya, según Foucault, ante dos nuevas ciencias que les socavan totalmente su suelo: La Etnología y el Psicoanálisis.

Ahora bien, ¿tienen estatuto de "cientificidad" estas dos disciplinas? ¿Cómo deben entenderse? ¿Paralelas a la biología, economía, etc.? Foucault las destaca por el hecho de que "forman un tesoro inagotable de experiencias y conceptos" y, sobre todo, "un perpetuo principio de inquietud, de

puesta en cuestión, de crítica y de constestación de lo que ha podido parecer como adquirido" (1 pág. 391). Son importantes porque cree que a través de estas disciplinas se llega a una nueva ruptura gracias a la que se modifica la episteme, lográndose un nuevo espacio epistemológico, donde, quizá, sea posible pensar.

Psicoanálisis y Etnología tienen un lugar común: el inconsciente. Y gracias al desarrollo de ambas cada vez nos acercamos más al conocimiento del inconsciente como "estructura formal". Con ello se explica y ordena la relación del ser del hombre y el ser del lenguaje, puesto que la estructura formal del inconsciente se tejería sobre la estructura formal significante.

"Il était donc bien nécessaire qu'elles soient toutes deux des sciences de l'inconscient: non pas parce qu'elles atteignent en l'homme ce qui est au-dessous de sa conscience, mais parce qu'elles se dirigent vers ce qui, hors de l'homme, permet qu'on sache, d'un savoir positif, ce qui se donne ou échappe à sa conscience.

On peut comprendre à partir de là un certain nombre de faits décisifs. Et au premier rang, celui-ci: que la psychanalyse et l'ethnologie ne sont pas tellement des sciences humaines à côté des autres, mais qu'elles en parcourent le domaine entier, qu'elles l'animent sur toute sa surface, qu'elles répandent partout leurs concepts, qu'elles peuvent proposer en tous lieux leurs méthodes de déchiffrement et leurs interprétations." (1 pág. 390)

Podemos decir que todo el discurso de Foucault reposa sobre el concepto de inconsciente. Si este concepto se consolida como delimitador de una estructura formal-agente, tendremos que aceptar muchas de las intuiciones de Foucault. Si este concepto se derrumba, Foucault pasará a ser un soñador que escribió sus pesadillas.

II - Las críticas a Foucault.

La crítica de Sartre.

A través de Arc, Les Temps Modernes, etc. Sartre y sus discípulos han reaccionado violentamente contra Foucault, acusándole de "relativismo", "culturalismo", etc. Es uno de los ataques más radicales de todos los que han surgido contra Foucault.

Ciertamente, tras nuestra lectura de Las palabras y las cosas sería difícil no calificar a su autor de relativista, conceptualista y excéptico. Sin embargo, la crítica de los sartrianos se dirige más directamente a una supuesta estratificación y fosilización de la historia y del devenir. Sylvie Le Bon escribe:

"Sartre critica el empleo de la palabra "arqueología" para designar algo que no es más que una geología; el rescate de la serie de capas que forman nuestro suelo." (60 pág.112)

"El objetivo de los artificios arqueológicos es eliminar la historia. Para este considerable proyecto, Foucault utiliza dos procedimientos radicales: 1) cristalizar el devenir; 2) lo hace necesario." (60 pág. 116)

Por lo reseñado ya anteriormente, nos parece poco exacto hablar de "eliminar la historia". En cuanto al devenir y su necesidad, constituyen un importante punto de debate, que las declaraciones de Foucault no han logrado definir convenientemente.

La rigidez que se quiere achacar al sistema es totalmente rechazada por Foucault; al mismo tiempo que la afirmación de que el cogito, la razón, no es el principal protagonista del conocimiento y de la historia de las ciencias es una confusión clara y deliberadamente propugnada por el autor. Esto no equivale a una negación del cogito, sino a una reducción de su función en el ámbito del desarrollo. Sus declaraciones a Caruso son precisas:

"En consecuencia, yo no niego el cogito sino que me limito a observar que su fecundidad metodológica no es tan grande como se creía y que, en cualquier caso, pueden muy bien hacerse descripciones que juzgo objetivas y positivas, prescindiendo totalmente del cogito. Y como caso curioso, he podido describir estructuras cognoscitivas completas sin referirme nunca al cogito, a pesar de que desde hacía siglos estábamos convencidos de que era imposible analizar el conocimiento apartándose de él." (23 pág. 78-79)

Foucault enuncia perfectamente el punto de discordancia con Sartre:

"En cambio, la polémica ha surgido y ha adquirido gran vivacidad no hace mucho, cuando hemos puesto en duda otra cosa: no la diacronía en honor de la sincronía, sino la soberanía del sujeto o de la conciencia. Entonces han comenzado los desahogos pasionales. En fin, creo que lo que actualmente está sucediendo no puede reducirse al descubrimiento de relaciones sincrónicas entre los elementos. Sin contar con que estos análisis, que se han desarrollado hasta sus consecuencias extremas, nos han revelado la imposibilidad de continuar filosofando, de continuar pensando la historia y la sociedad en términos de sujeto o de conciencia humana. Se podría decir que lo que Sartre refuta, más que la sincronía, es el inconsciente." (23 pág. 77)

Foucault/Sartre, pugna entre lo consciente y lo inconsciente, verdad (fundada sobre una ideología) y acontecer, práctica política (de partido) y subversión de valores (en general). Al lado de Sartre, una ciencia interpretada dialécticamente; del lado de Foucault científicos como Jacob, Menod, etc.

A pesar de las grandes diferencias que separan a ambos filósofos, Foucault procura resaltar la gran figura de Sartre y su actualidad en el terreno del pensamiento:

"Por lo demás, y en este terreno, he de decir que Sartre es un filósofo en el sentido más moderno del término porque, en el fondo, para él la filosofía se reduce esencialmente a una forma de actividad política. Según Sartre, hoy filosofar es un acto político. No creo que Sartre piense todavía que el razonamiento filosófico sea un razonamiento sobre la totalidad." (23 pág. 81)

Otras críticas

Siguiendo una argumentación parecida a la de Sylvie Le Bon, Jean Claude Margolin publicó un artículo en Révue des Sciences Humaines, editada por la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille (42). El escrito es interesante por la cantidad de citas que contiene, pero el comentario personal sobre Foucault se queda en la superficie de las palabras. Citaré algunos ejemplos:

"(...) l'Homme de Foucault, tel qu'il nous apparaît quand nous lisons les plus récents de ses ouvrages ou de ses études, et notamment Les mots et les choses, ressemble étrangement à ces figures à la fois anonymes, impersonnelles, insignifiantes ou plutôt foisonnantes des significations multivoques qui s'annulent réciproquement et dont notre philosophe semble particulièrement épris." (42 pág. 512)

"Les choses ne coïncident plus avec les mots, quand la phrase est doublée d'une antiphrase, quand les répétitions verbales tissent autour des objets un brouillard spécifique." (42 pág. 513)

Como se ve, el comentario no se distingue precisamente por la concreción. La interpretación de Margolin puede resumirse con sus propias palabras: en Foucault encuentra "le refus de l'homme et de l'histoire". Creemos haber hablado suficientemente sobre ambos conceptos para que se ponga de manifiesto la imprecisión de juicios de este tipo cuando son aplicados al autor de Las palabras y las cosas.

Una crítica mucho más interesante es la recogida por la revista Esprit. Como se sabe, esta publicación fue fundada por Mounier y sigue en la línea ideológica personalista. Dadas las repercusiones que tienen las teorías de Foucault en el terreno antropológico y humanístico, dedicaron el número de mayo de 1967 a la discusión del estructuralismo en general y de las teorías de Foucault en particular.

La serie de artículos es iniciada por el director de la revista, J.M. Domenach, con un escrito titulado "Le système et la personne" (pp. 771-780). Cree que Sartre se precipitó en su juicio de la obra de Foucault. Señala la relación de éste con Lévi-Strauss, así como las influencias del "nouveau roman" y el "nouveau théâtre". Luego matiza bien un par de cuestiones:

"L'histoire est sentie comme destructrice, traumatisante. Malgré leur rigueur, leur parti-pris d'objectivité, il semble bien que les structuralistes -ne serait-ce que par l'entraînement de leur démonstration, par leur "passion" de l'organisation conceptuelle- privilégient l'ordre aux dépens du changement, et c'est la tendance commune à tous les positivismes." (27 pp.775)

"Le structuralisme donne un bain froid à la mythologie existentialiste. Il nous rappelle que l'impersonnel est un élément structurant de l'univers personnel et que toute richesse ne vient pas de l'homme, et que ce n'est pas moi tout seul qui, à chaque instant, invente la vie." (27 pág. 778)

Termina expresando su posición con una frase de Sartre: "En dernier ressort, selon une brillante formule de Sar-

tre, la question est de savoir "ce que l'homme fait de ce qu'on fait de lui." (27 pp. 779-780)

A continuación Mikel Dufrenne presenta un artículo con el título de "La philosophie du néopositivisme" (pp. 781-800). Empieza centrado el tema sobre el problema del cogito. Después de mencionar a Kant, Sartre, Merleau-Ponty, lo plantea en los siguientes términos:

"Quel que soit l'élément dans lequel elle se meut, la pensée de l'homme affronte toujours cette tâche épuisante d'avoir à revenir de la pensée au penseur; tout ce qu'elle dit de l'homme, c'est un homme qui le dit, et cet homme n'est homme que par ce qui n'est pas lui, par la vie en lui et la culture autour de lui." (28 pág. 783)

Señala luego la proximidad de algunos aspectos de Foucault con la filosofía de Heidegger, para llegar a estas afirmaciones:

"Le positivisme contemporain, en France, est en effet une philosophie du concept, -exquisement relevée d'épices heideggeriennes. Les jeunes philosophes se veulent les défenseurs -et les concessionnaires exclusifs- de la pensée, dont ils dénoncent l'absence chez les anciens. Qu'appellent-ils donc pensée? Non un acte, qui pourrait être mis au compte d'un sujet psychologique, ni une attitude, qui suggérerait un sujet pratique; mais la position du concept. (...) il exprime le système, et le système le produit. Il n'est donc pas un instrument au service d'une pensée qui le fabriquerait pour avoir prise sur le réel, il est la pensée même, une pensée deshumanisée, impersonnelle, et gratuite. (...) Mais sa vérité ne se mesure plus par accord avec le réel, le concept ne vise pas la chose, il l'est. Car si par exemple l'épistémè du XIX è. siècle a

inventé l'homme, comme l'assure Foucault, elle ne l'a pu qu'en inventant le concept d'homme, -qui est alors l'homme même, et par rapport à quoi la réalité de l'être humain est aussitôt disqualifiée: si le concept est la chose même, la chose n'est plus que le concept, elle a perdu l'altérité, l'opacité et la fraîcheur qu'attestait une perception maintenant discréditée. Ce réalisme du concept est un idéalisme. (...) cet idéalisme peut aisément basculer dans le matérialisme, comme le montrera Lévi-Strauss." (28 pp. 795-796)

A través de nuestro estudio se hace evidente la imprecisión de las afirmaciones de esta índole. Toda la parte final de este escrito se resiente de la falsa identificación de la postura foucaultiana.

Pierre Burgelin, en su artículo "L'archéologie du savoir", describe a grandes rasgos el contenido de Las palabras y las cosas. En mi opinión, al final del escrito plantea algunas cuestiones muy interesantes:

"En fin, podríamos preguntarnos qué autoriza a una episteme como aquella en la que estamos situados para convertirse en objeto de nuestro propio pensamiento, con el riesgo de perder el carácter arqueológico. ¿Cómo, desde el interior de una episteme, podemos comprender otras, y prever las futuras? ¿La arqueología como ciencia escapa a la necesidad de ser situada por otra arqueología impensada, o debemos volver a una doctrina unitaria de la razón -capaz de establecer en un solo cuadro, combinaciones de lo semejante, lo idéntico y lo diferente, lo mismo y lo otro- que trascendería todas las episteme? Esto no significa que para nosotros sea inútil la noción de episteme; nos parece esclarecedora, particularmente para la época clásica, pero pensamos que el ensayo de Foucault

debería estar mejor fundado." (60 pág. 29)

Y ante los graves problemas de situación y de todo tipo que tiene el hombre de hoy

"(...) Foucault encuentra su esperanza en la probable transformación milagrosa de nuestra episteme, presentida por la mitología nietzscheana del eterno retorno, con su gran alegría del amor fati. Pues si el hombre, arrastrado por la muerte de Dios, desaparece, no queda más que el destino. Foucault sólo puede entonces reír de nuestra idolatría del progreso y de la historia, de nuestras comezónes éticas o políticas, en lugar de esperar tranquilamente un tiempo que no pueden preparar ni la razón ni la historia, y sin poder decir, enredados en nuestra dispersión del lenguaje, el retorno que debemos prever.

Visión grandiosa, que intenta arrastrarnos más allá de nuestras posibilidades de pensar. Lamentablemente, existir significa para nosotros, llanamente, estar apremiados por la urgencia del tiempo, en un mundo que no dominamos, sin saber bien lo que somos ni cómo hablamos, y obligados no obstante a inventar hoy algo que hacer." (60 pag. 33)

Amarga y resentida ironía encierra esta alusión a la "risa filosófica" de Foucault, que expresa, en último término, la impresión global que Burgelin tiene de Foucault. Quizá olvida que la noción de "trabajo" es inherente a nuestro sistema (el ser humano no puede dejar de trabajar, pensar, actuar), y que esa "urgencia" y esa "necesidad de inventar" sólo son lamentables en la medida en que desesperamos del tiempo y de la capacidad de invención.

Siguen otros artículos de Yves Bertherat y Paul Ricoeur sobre el estructuralismo en general y la lingüística

que no tratamos por no referirse a Las palabras y las cosas.
(Yves Bertherat, "La pensée folle"; Paul Ricoeur, "La structure, le mot, l'évènement.")

C O N C L U S I O N

CONCLUSION

Para terminar diremos que en Las palabras y las cosas el propio texto parece escapar de las manos de Foucault, y en dos sentidos distintos: por una parte, su prosa barroca da lugar a interpretaciones muy diversas y contradictorias, como vemos que ocurre con sus críticos cuando unos le acusan de "positivista" y otros de "irracionalista"; cuando sus detractores le califican de "oficinista" o burócrata y sus partidarios subrayan su capacidad de teorización crítica. De todo ello, y tras la lectura atenta del libro, deducimos que esa prosa imbricada resulta ser fuente de inspiración tanto para tecnócratas como para los radicales contestatarios de lo establecido. Por otra parte, la integración de la problemática psicoanalítica a la filosofía parece que puede tener repercusiones fuera de toda previsión.

Ahora bien, ¿cómo podemos introducir de manera fructífera en la filosofía los conceptos de unas teorías (las freudianas) que:

- a) no sabemos si constituyen realmente una ciencia,
- b) en el caso de que lo sea, se halla en sus inicios?

En segundo lugar, ¿en Las palabras y las cosas se nos ofrece una propuesta o un análisis? Si es un análisis, ¿no sería mejor utilizar un método más explícito? Si es una propuesta, ¿por qué no ser más claro y directo?

En este sentido, la contestación de Foucault al Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior de París vendría a situar el libro más como análisis que como definición filosófica:

"(Historia de la lecura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas) Ninguno de estos textos es autónomo, ni se basta a sí mismo; se apoyan unos a otros, en la medida en que se trata, en cada caso de la exploración muy parcial de una región limitada. Deben ser leídos como un conjunto, apenas esbozado, de experimentaciones descriptivas." (60 pág. 238)

Sin embargo, hemos visto que los presupuestos y las afirmaciones que se desarrollan en esta "descripción parcial" que pretenden ser Las palabras y las cosas, suponen una teoría general que nos parece más rotunda que consistente.

En tercer lugar, la división y análisis de conceptos que nos propone: historia-Historia, ser humano-Hombre, psicología-psicoanálisis, etc., y, en general, todo el intento de reconstrucción de la realidad, se basan en la interpretación y en la lógica particular e interna a tal interpretación. Con lo cual, la "arbitrariedad" de su construcción queda sin un punto exterior de referencia.

No obstante, y paradójicamente, nuestras dos principales dificultades, son elementos importantes de la pretensión de Foucault. En efecto, tanto lo que pueda tener de ambigua su exposición, como lo que tenga de análisis lingüístico y de inter-

pretación, apuntan hacia el "reino" que Foucault cree entrever como próxima etapa de nuestra cultura: el reinado del lenguaje, de las estructuras formales.

Para Foucault la desaparición del hombre (del actual concepto de hombre) y de las ciencias que sobre él se fundan, no sería más que el paso sabio hacia una epistemología que se establecería a partir del lenguaje, entendido como fenómeno positivo en el que se da todo el ser del hombre y de la cultura, como ente unitario que proyecta a la vez el pensamiento y el no-pensamiento,

El lenguaje es, pues, el punto en el que convergen y se manifiestan todos los factores que el autor ha ido analizando. El lenguaje polarizará en un futuro cualquier estudio serio sobre la sociedad humana. Lenguaje y formalización. El hombre habita, no un planeta, sino una cultura, dice Lévi-Strauss; y toda cultura es un conjunto de normas, reglas y sistemas proyectados en la existencia de los signos.

Finalmente, tengo la impresión de que la obra de Foucault es y será más importante por la reacción que provoca que por ella misma; pero, en todo caso, se ha convertido ya en tema de estudio obligado para la comprensión del momento actual de la filosofía francesa.



INDICE DE AUTORES CITADOS EN LAS PALABRAS

Y LAS COSAS

INDICE DE AUTORES CITADOS POR M. FOUCAULT

(Los números hacen referencia al párr.)

Adanson: 136, 203, 221, 223, 225, 230, 231, 329.

Adelung: 337, 343.

Aguesseau, Chancelier de: 274.

Aldrovandi, V.: 41, 43, 49, 77, 209, 210.

d'Alembert: 149, 208, 351.

Alstedius: 74.

Anquetil-Duperron: 322, 338, 402.

Aristóteles: 159.

Artaud, Antonin: 84, 437, 498.

Azyr, Vicq d': 322, 329, 331, 334, 335, 342.

Bacon: 59, 96, 203.

Bachmeister: 337.

Barbon, Nicolás: 256, 266, 267, 268.

Barthez: 204.

Bataille: 437, 498.

Batteux, Abbé de: 153, 173.

Bauzée: 11, 153, 161, 171, 255, 339.

Becher: 256, 270.

Belon; Pierre: 48, 49, 209, 233.

Bergier: 183, 186.

Bergson: 254, 348.

Berkeley: 107, 109, 110, 114, 117, 198.

Bichat: 204, 335.

Blanchet: 498.

Blondel: 471.

- Blumembach: 204.
- Bodin: 259, 262, 263, 270, 278.
- Boisquillebert: 256.
- Bonnet, Charles: 149, 205, 235, 237, 238, 240, 241, 334, 380.
- Boole: 407.
- Bopp: 104, 357, 390, 391, 394, 396, 397, 399, 400, 401, 402,
415, 499.
- Bordeu: 204.
- Borges: 1, 4, 5, 7.
- Boutereue: 258, 268.
- Buffier: 155.
- Buffon: 11, 77, 104, 204, 214, 216, 219, 223, 225, 235, 237,
238, 252, 383.
- Buxtoff: 159.
- Campanella: 42, 67.
- Candelle: 329.
- Cantillon: 11, 256, 268, 281, 282, 289, 293, 297, 323, 324.
- Cardan, J.: 51, 58.
- Cesalpino: 47, 228.
- Child: 256.
- Clement: 270.
- Colbert: 270, 273.
- Comte: 429, 457, 471.
- Condillac: 11, 104, 110, 112, 114, 117, 125, 136, 145, 159, 161,
166, 167, 178, 179, 180, 191, 192, 198, 273, 297, 298,
299, 301, 324, 339, 362, 428.
- Copérnico: 259, 260, 262.

Copineau: 183.

Crollins: 44, 48, 49, 55.

Cuvier: 11, 104, 222, 223, 233, 240, 331, 357, 370, 371, 373,
372, 374, 375, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 386, 389,
390, 404, 407, 415, 423, 499.

Coeurdoux: 338, 402.

Dante: 410.

Darwin: 11, 205, 242.

Davanzatti: 258, 259, 264, 271, 278.

De Brosses: 183, 184, 186, 188, 192.

Descartes: 97 y ss., 125, 205, 208, 308, 351, 411, 433.

Destutt de Tracy: 104, 110, 117, 119, 136, 145, 148, 149, 150,
157, 162, 178, 179, 189, 190, 274, 297, 344.

Diderot: 151, 204, 205, 215, 240, 351, 384.

Dilthey: 254.

Domergue, V.: 145, 158, 164, 171.

Du Marsais: 192.

Duclos: 169, 189.

Dumézil: 471.

Dumoulin: 269,

Duret, Claude: 72, 73, 75, 209.

Durkheim: 471.

Dutot: 274, 275, 283.

Fechner: 460.

Feuerbach: 500.

Fichte: 351.

Fortbonnais, Véron de: 11, 275, 283, 284, 362.

Freud: 408, 409, 437, 471, 488.

Galiani: 256, 289, 297, 301.

Galileo: 350, 411.

Gébelin, Court de: 174, 186, 339.

Gee, Josiah: 268.

Gerando: 110, 117, 136, 344.

Gesner: 73.

Girard, Abbé de : 153, 161.

Goldstein: 471.

Grammont, Scipion de: 266, 267, 268.

Graslin: 256, 274, 278, 289, 297, 301, 362.

Grégoire, P.: 40, 74.

Gresham: 262.

Grimm: 357, 390, 391, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 404.

Guichard, E.: 153.

Mildenstadt: 337.

Harris: 169, 171.

Harvey: 204, 271.

Hegel: 163, 320, 351, 415, 436, 437, 441, 443, 500.

Heidegger: 443.

Helwag: 340.

Hermann, J.: 238.

Hobbes: 114, 121, 145, 158, 198, 271.

Hölderlin: 84, 443, 500.

Homero: 410.

Horne Tooke, J.: 394.

Horneck: 271.

Hugo, V.: 199.

Hume: 114, 117, 121, 125, 198, 234, 252, 253, 284, 300, 435.

Humboldt: 400.

Husserl: 352, 355, 436.

Itard: 112, 157.

Janet: 467, 471.

Jaucourt: 274.

Jevous: 256.

Jones, W.: 322, 348, 343.

Jonston: 208, 209, 210, 272.

Jussieu, Antoine-Laurent de: 225, 322, 329, 331, 334, 342, 343.
355, 370, 384, 389.

Kafka: 498.

Kant: 253, 254, 344, 345, 346, 351, 362, 415, 432, 433, 435,
450, 451, 453, 499.

Keynes: 11.

Knaut, Christophe: 208.

La Croix du Maine: 74.

La Pierre, Antoine de: 265.

La Rivière, Mercier de: 290.

La Sarthe, Buthet de: 337.

Lamarek: 205, 223, 240, 242, 329, 332, 333, 334, 335, 338, 342,
380, 384, 389, 390.

Lancelot: 104, 119.

Law: 11, 256, 258, 273, 274, 276, 279.

Le Bel: 173.

Le Blanc: 153.

Le Troste: 275.

Leibniz: 104, 114, 351.

Leiris: 175.

Lamercier: 169.

Lévi-Strauss: 494.

Lévy-Bruhl: 471.

Lewin: 467.

Linné: 11, 137, 204, 205, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 219,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 235, 236, 250,
251, 252, 255, 321, 329, 334.

Locke: 127, 145, 252, 256, 275, 278.

Maillet, Benoît de: 205, 240, 242, 384.

Malebranche: 109, 125, 198, 205.

Malestroit: 262, 263.

Mallarmé: 84, 143, 163, 175, 410, 413, 414, 497.

Malthus: 362.

Marx: 366, 367, 408, 429, 436, 437, 443, 471, 500.

Maupertuis: 240, 244, 245, 251.

Mauss: 471.

Melon: 274, 275.

Merian: 121.

Menger: 256.

Michaelis: 151.

Mirabeau: 293, 294.

Monboddo: 340.

Montaigne: 78.

Montanari: 268.

Montesquieu: 256, 274, 278.

Mun, Thomas: 270.

Nemours, Dupont de: 290.

Newton: 152, 206.

Nietzsche: 320, 368, 369, 408, 412, 413, 414, 431, 437, 443,
452, 497, 500.

d'Oegger: 175.

Olivet, Abbé de: 153.

Olivet, Fabre d': 175.

Pachero: 24.

Pallas: 238, 335, 338.

Paracelso: 42, 43, 45, 55, 67.

Paris-Duverney: 274.

Petty: 104, 256, 258, 281.

Pinel: 332.

Pluche, Abbé: 154.

Ponge: 175.

Port-Royal: 11, 107, 111, 116, 136, 159, 161, 168, 169, 171,
173, 272, 321, 396.

- Porta, G.: 41, 50.
- Quesnay: 136, 256, 289, 290, 324, 362.
- Ramus: 71.
- Rask: 390, 394, 396.
- Ray: 104, 208, 209.
- Raynouard: 396, 400.
- Reveroni: 175.
- Ribot: 471.
- Ricardo: 104, 256, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367,
390, 415, 423, 499.
- Robinet, J.B.: 240, 245, 246, 384.
- Rousseau: 125, 136, 151, 174, 180, 192, 198, 203.
- Roussel: 4, 175, 498.
- Russe(1): 409.
- Saci, Sylvestre de: 171.
- Sade: 199, 316, 317, 346, 386, 447.
- Saint-Hilaire, Geoffroy: 370.
- Saint-Marc: 175.
- Saint-Pérvay: 290, 292.
- Saussure: 120, 396, 404.
- Sauvages, Boissier de: 223.
- Savigny, Christophe de: 74.
- Say, J.B.: 256.
- Scalfigero: 153, 159.
- Schlegel: 389, 390, 391, 392, 393, 394, 401, 402.

Schopenhauer: 436.

Schroeder: 268.

Sicard, Abbé de: 145, 171.

Smith, Adam: 136, 146, 158, 167, 169, 171, 191, 256, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 338, 342, 343, 355,
358, 359, 363, 370.

Sócrates: 12.

Spengler: 443, 482.

Spinoza: 125.

Storr: 332.

Terrasson: 274.

Thiébault: 135, 159, 173.

Tournefort: 11, 203, 205, 208, 214, 216, 218, 223, 224, 228,
232, 272.

Tucker: 283.

Turgot: 11, 136, 186, 188, 191, 256, 276, 293, 298, 299, 323.

Turnet: 55.

Vaughan: 275.

Velázquez: 25, 422.

Vigénère, Blaise de: 75.

Voiture: 199.

Volney: 190.

Voltaire: 152.

Warburton: 152, 189.

Wilkins: 153, 355.

B I B L I O G R A F I A

BIBLIOGRAFIA

- (1) FOUCAULT, MICHEL: Les mots et les choses. Une archéologie des SCIENCES humaines.
Gallimard, NRF, Bib. des Sciences Humaines.
Paris, 1966. Trad. española en Siglo XXI,
México 1968 (1ª). 3ª ed. en 1971.
- (2) id. Maladie mentale et personnalité.
P.U.F., Paris, 1954. Trad. española en Paidós,
Buenos Aires 1961.
- (3) id. Maladie mentale et psychologie.
P.U.F., Paris 1966. Es una edición corregida
de la obra anterior (2).
- (4) id. Histoire de la folie à l'âge classique.
Plon, Paris 1961. 2ª ed. abreviada en 1964.
Traducción española de la 2ª ed. en F.C.E.,
México 1967.
- (5) id. Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical.
P.U.F., Paris 1963. Trad. española en Siglo
XXI, México.
- (6) id. Raymond Roussel.
Gallimard, NRF, Bib. des Sciences Humaines.
Paris 1963.
- (7) id. Nietzsche, Freud, Marx.
Editions de Minuit, Paris 1965. Trad. españo-
la en Anagrama, Barcelona 1970, con prólogo
de Eugenio Trias.

- (8) FOUCAULT, MICHEL: Archéologie du savoir.
Gallimard, NRF, Bib. des Sciences Humaines.
Paris 1969. Trad. española en Siglo XXI, México.
- (9) id. Theatrum Philosophicum.
Editions de Minuit, Paris 1970. Trad. española en Ed. Anagrama, Barcelona 1971.
- (10) id. L'ordre du discours.
(Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970)
Gallimard, NRF, Paris 1971.
- (11) AMIOT, MICHEL : "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault" en Les Temps Modernes, nº 248, enero 1967, págs. 1271-1298. Trad. española en el colectivo reseñado al final (Varios).
- (12) ARTAUD, ANTONIN: Le théâtre et son double.
Gallimard, Col. Idées, Paris 1964. (Esta obra hizo su aparición en la colección Métamorphoses de la misma editorial el 7 de febrero de 1938.)
- (13) BARTHES, ROLAND: Le degré zéro de l'écriture.
Ed. du Seuil, Paris 1953.
- (14) id. Essais critiques.
Ed. du Seuil, Paris 1964. Trad. española en Seix Barral, S.A., Barcelona 1966.

- (15) BARTHES, ROLAND : Critique et vérité.
Ed. du Seuil, Col. "Tel Quel", París 1966.
- (16) BELLOUR, RAYMOND: "Homme pour homme" en L'Arc, nº 30 (Sartre aujourd'hui).
- (17) BERTHERAT, IVES: "La pensée folle" en Esprit, nº 360, año 35, mayo 1967, págs. 862-881.
- (18) BOULEZ, PIERRE : Penser la musique aujourd'hui.
Editions Gonthier, Bib. Médiations, Gênevè 1963.
- (19) BOUTHOU, GASTON: Histoire de la sociologie.
P.U.F. Col. Que sais-je? París 1967 (6ª ed.).
- (20) BUENO, GUSTAVO : Etnología y utopía.
Azanca, 1 (Las ediciones de los Papeles de Son Armadans). Valencia 1971.
- (21) BURGELIN, PIERRE: "L'archéologie du savoir" en Esprit nº 5, mayo 1967, págs. 843-861. Trad. española en el colectivo reseñado al final (Varios).
- (22) CALGUILHEM, GEORGES: "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?" en Critique, tomo XXIV nº 242, año XX, julio 1967, págs. 599-618. Trad. española en el colectivo reseñado al final (Varios).
- (23) CARUSO, PAOLO : Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan. Ed. Anagrama, Barcelona 1970, traducción del original en italiano de U. Mursia y C., Milano 1969.
- (24) CASTILLA DEL PINO, CARLOS: El Humanismo imposible.
Ed. Ciencia Nueva, S.L., Madrid 1968.

- (25) CERTEAU, MICHEL DE: "Les sciences humaines et la mort de l'homme" en La Table Ronde, marzo 1967.
- (26) DERRIDA, JACQUES : La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines.
Editions du Seuil, Paris 1967. Trad. española en Ed. Anagrama, Barcelona 1971.
- (27) DOMENACH, J/M. : "Le système et la personne" en Esprit, año 35, nº 360, mayo 1967, págs. 771-780.
- (28) DUFRENNE, MIKEL : "La philosophie du néopositivisme" en Esprit, año 35, nº 360, mayo 1967, págs. 781-800.
- (29) FURET, FRANCOIS : "Les intellectuels français et le structuralisme" en Preuves, febrero 1967.
- (30) GOBSTEIN, KURT : Human nature in the light of psychopathology. Schocken Books, New York, 1966 (2ª ed., 1ª en 1963). Publicado por vez primera en 1940 por Harvard Un. Press, Cambridge, Mass. Trad. española en Ed. Paidós, Buenos Aires, 1961.
- (31) GURVITCH, GEORGES: Tres capítulos de historia de la sociología. (Comte, Marx, Spencer).
Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1970, trad. del original aparecido en francés en Centre de Documentation Universitaire, Paris 1955.
- (32) HEIDEGGER, MARTIN: Über den Humanismus.
Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1968

(1ª impresión en 1949). Trad. española en Taurus Ed., Madrid 1966 (2ª ed.); esta versión está hecha sobre el texto alemán editado por Francke Verlag, Berna.

- (33) KANDINSKY : Punto y línea sobre el plano.
Barral editores, Barcelona 1971, trad. del texto alemán Punkt und Linie zu Fläche, Neuell et Seine, 1955.
- (34) KLOSSOWSKI, PIERRE: Nietzsche y el círculo vicioso.
Ed. Seix y Barral, Barcelona 1972, trad. del original francés Nietzsche et le cercle vicieux, Mercure de France, París 1969.
- (35) LACAN, JACQUES : Écrits.
Editions du Seuil, París 1966.
- (36) LE BON, SYLVIE : "Un positiviste désespéré: Michel Foucault" en Les Temps Modernes, nº 248, enero 1967, págs. 1299-1319. Trad. española en el colectivo reseñado al final (Varios).
- (37) LEVI-STRAUSS, CLAUDE: Anthropologie structurale.
Plon, París 1958.
- (38) id. : El pensamiento salvaje.
F.C.E., Breviarios, México 1964, trad. del original francés La pensée sauvage, Plon, París 1962.
- (39) LEVI-STRAUSS-CHARBONNIER: Entretiens avec Claude Lévi-Strauss.
Plon, París 1961. Trad. española en Siglo XXI, México 1968, con el títu-

lo de Arte, lenguaje, etnología.

- (40) LLEDO, EMILIO : Filosofía y lenguaje.
Ariel, Barcelona 1970.
- (41) LLUIS FONT, PEDRO: recensión del libro Les mots et les choses
en Convivium, nº 24-25, sept.-dic. 1967,
págs. 161-166.
- (42) MARGOLIN, J.-C.: "L'Homme de Michel Foucault" en Révue des
Sciences Humaines, año 1967, nº 128, págs.
497-521.
- (43) MARX, KARL : Manuscritos, Economía y Filosofía.
Alianza Editorial, Madrid 1968-1969 (1ª y 2ª ed.)
- (44) MERLEAU-PONTY, M.: Résumés de Cours. Collège de France 1952-60.
Gallimard, París 1968. Trad. española Ed.
Proteo, SCA, buenos Aires 1969, con el tí-
tulo de Filosofía y lenguaje.
- (45) id. : Les Sciences de l'homme et la phénoménologie.
Centre de Documentation Universitaire, "Les
Cours de Sorbonne", París. Trad. española
en Ed. Nova, S.A., Buenos Aires, 1964, con
el título de La fenomenología y las ciencias
del hombre.
- (46) id. : La prosa del mundo.
Taurus ed., Madrid 1971, trad. del original
francés editado en Gallimard, París 1969.
- (47) MITCHELL, DONALD: El lenguaje de la música moderna.
Ed. Lumen, ediciones de bolsillo, Barcelo-
na 1972, trad. del original inglés apareci-

do en 1963 (2ª ed. en 1966).

- (48) NIETZSCHE, F. : La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque.
Gallimard, NRF, col. Idées, Paris 1938.
- (49) id. : La genealogía de la moral.
Alianza Editorial, Madrid 1972.
- (50) id. : Das Philosophenbuch.
Aubier-Flammarion, Paris 1969. Texto bilingüe que recoge los Theoretische Studien escritos en 1872, 1873 y 1875.
- (51) PROUST, MARCEL: A la recherche du temps perdu. Le côté de Guermantes.
Gallimard, NRF, Paris 1954.
- (52) REVAULT d'ALLONNES, O.: "Michel Foucault: los mots contre les choses" en Raison Présente, nº 2, feb.-abril 1967, págs. 29-41. Trad. española en el colectivo reseñado al final (Varios).
- (53) RICARDO, DAVID: Des principes de l'économie politique et de l'impôt.
Flammarion, Paris 1971.
- (54) RICOEUR, PAUL : "La structure, le mot, l'évènement" en Esprit año 35, nº 360, mayo 1967, págs. 801-821.
- (55) SACRISTAN LUZON, M.: Las ideas gnoseológicas de Heidegger.
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1959.

- (56) SARTRE, JEAN-PAUL: La transcendencia del Ego.
Introducción de Sylvie Le Bon. Ed. Calden,
Buenos Aires, 1968.
- (57) id. : Crítica de la razón dialéctica.
Universidad Central de Venezuela, Caracas
1961. Texto fragmentario.
- (58) SAUSSURE, F. de : Curso de lingüística general.
Ed. Losada, Buenos Aires 1945 (1970 ed. 8ª).
- (59) TRIAS, EUGENIO : "Presentación de la obra de M. Foucault"
en Convivium, año 1969, n° 30, págs.57-68.
- (60) VARIOS : Análisis de Michel Foucault.
Editorial Tiempo Contemporáneo, Bib. de Ciencias So-
ciales, Col. Signos. Buenos Aires, 1970.
- (61) VARIOS : "Entretiens sur Foucault", en La pensée, n° 137, ene-
ro-febrero 1968, págs. 3-37.
- (62) WEBER, MAX : Sobre la teoría de las ciencias sociales.
Ed. Península, Nueva col. Ibérica. Barcelona 1971.