

No entender a Michel Foucault

John Weightman

The American Scholar, Vol. 58, N°3

1989

Solía haber un dicho: *Ce qui n'est pas clair n'est pas français*, y en general era cierto, al menos en lo que a la literatura en prosa y la escritura académica se refiere. Algunos textos podían exigir una gran atención, pero era raro que un pensador francés se permitiera ilogicidades u oscuridades en la presentación de sus ideas; el lector no solía tener que preguntarse cuáles eran esas ideas, sino solo si, después de haberlas entendido, estaba o no de acuerdo con ellas.

Esta tradición continuó, digamos, hasta la época de Sartre y Camus, que podían ser ocasionalmente difíciles pero nunca eran deliberadamente arcanos. Sin embargo, los principales *maîtres à penser* de las dos o tres décadas siguientes —Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault y Jacques Derrida— provocaron un cambio total de atmósfera que se transmitió rápidamente a sus numerosos discípulos. En algunos ámbitos de especulación, la claridad tradicional francesa desapareció para ser sustituida, en diversos grados, por la oblicuidad, el preciosismo y el hermetismo, como si estos fueran, por definición, modos de operar más válidos que el enunciado lúcido y racional. Ahora, tras un cuarto de siglo de obnubilación, hay indicios de que el fenómeno puede haber pasado su punto álgido, pero, ciertamente, hasta hace muy poco, era posible decir: *Ce qui n'est pas un peu obscur n'est plus vraiment parisien*.

No es mi propósito investigar aquí las posibles razones de este arrebatado de distinguida y secular glosolalia. Las modas, ya sea en la ropa o en las actitudes intelectuales, son notoriamente difíciles de explicar, y aunque esta muestra rastros evidentes de las influencias combinadas del pensamiento alemán (en particular de la filosofía retórica de Nietzsche), de las doctrinas poéticas de Mallarmé, del culto surrealista de lo ilógico y de la promoción freudiana del inconsciente, no estoy seguro de cómo estos diversos elementos, u otras causas contribuyentes, se unieron para producir la tendencia. Solo quiero subrayar los problemas que ha planteado a un francófilo veterano mediante el comentario de uno de los libros típicos de la época, sobre el que he trabajado durante algún tiempo, sin avanzar demasiado.

Este libro es *Les Mots et les Choses*, del difunto Michel Foucault, escritor que adquirió una considerable reputación en Francia y en el extranjero. Hombre de gran energía mental y fluidez verbal, abordó una amplia gama de temas sociológicos, desde el tratamiento de la locura hasta la distribución del poder en la sociedad, al tiempo que participaba activamente en ciertas causas «progresistas». *Les Mots et les Choses*, aparecido en 1966, es considerado generalmente como su obra maestra, y lanzó dos o tres términos clave que han estado de actualidad desde entonces. He leído los demás libros de Foucault, en la medida de mis posibilidades, pero prefiero concentrarme en este, ya que sigue siendo un texto central y está todavía de moda. Soy consciente, por supuesto, de que mi dificultad de comprensión

puede deberse a mi propia ineptitud, pero, si es así, el lector se dará cuenta rápidamente de ello, y no se habrá hecho ningún daño. Mi excusa para exponer mis perplejidades es la fuerte sospecha de que nos encontramos ante una forma perniciosa de escritura, radicalmente distinta del discurso académico normal, aunque sea obra de un profesor que llegó a ocupar una cátedra en el Collège de France.

Desde el principio, *Les Mots et les Choses* no es un libro fácil de enfocar, porque Foucault, en lugar de anunciar claramente sus intenciones, se adentra en su tema mediante referencias rebuscadas y algo desconcertantes a Jorge Luis Borges, a los surrealistas y a Raymond Roussel (un escritor marginal, al que Foucault eleva —sin explicación en este contexto— a la categoría de magistral). Sin embargo, se descubre a su debido tiempo que está a punto de abordar el venerable problema del lenguaje y la percepción, como su título indica.

Partamos de la premisa de que el mundo carece de forma hasta que el hombre lo clasifica en categorías de objetos y relaciones por medio del lenguaje. ¿Va a desarrollar Foucault el punto de vista kantiano de que el hombre, por necesidad, percibe el mundo de acuerdo con las posibilidades de sus órganos sensoriales, que determinan los límites de sus percepciones y, por tanto, de su habla (un punto de vista, por cierto, que había sido prefigurado, en el lado francés, por Montesquieu, cuando dijo, con el típico ingenio francés del siglo XVIII, que si los triángulos tuvieran un Dios, sería de tres lados)? ¿O la hipótesis whorfiana de que los distintos tipos de lenguaje —por ejemplo, el amerindio y el europeo— encarnan enfoques radicalmente distintos de la realidad? ¿O la hipótesis chomskiana de que, bajo la variedad superficial de las lenguas, existen estructuras profundas de validez universal? Nada de esto le interesa. Lo que le preocupa es la forma en que la lengua y la percepción han cambiado históricamente en Francia, y más generalmente en Europa, durante los últimos quinientos años.

En este punto, podríamos suponer que nos encontramos en terreno conocido. Con el paso del tiempo, cualquier cultura se recristaliza en diversas formas: la época de Luis XIV era muy diferente de la Tercera República, la Inglaterra victoriana estaba bastante alejada de los Swinging Sixties, y las peculiaridades de cualquiera de estos periodos históricos tan marcados se consagran en la expresión lingüística que desarrollaron para sí mismos. Sin embargo, la tesis de Foucault es mucho más radical y original. Declara dogmáticamente hacia el final de su prefacio que, tras la cultura superficial y el lenguaje manifiesto de cualquier periodo, hay un modo oculto de percepción que los gobierna. Es un *ordre muet*, un orden silencioso, o una *grille seconde*, una rejilla secundaria, a la que da el nombre de *épistémè*, o campo epistemológico. Es la base, *le socle positif*, o fundamento positivo, con el que se relacionan todas las múltiples manifestaciones exteriores.

Curiosamente, no ofrece ninguna explicación sobre el modo en que se originan estos *épistémès*, ni sobre las razones de su modificación. Además, solo plantea tres, o tal vez cuatro, de ellas durante los últimos cinco siglos: la del Renacimiento, la de *l'âge classique* (un periodo que parece extenderse desde mediados del siglo XVII hasta finales del XVIII, o principios del XIX), y la de la «modernidad», aunque a veces da a entender que ya hemos superado esa etapa para adentrarnos en la posmodernidad. El descubrimiento y la investigación de estas *épistémès* no pertenecen a la «historia de las ideas», porque esa disciplina solo se ocupa de opiniones o conceptos articulados abiertamente. Foucault considera que

su empresa es más propia de la «arqueología»; de ahí el subtítulo del volumen: *une archéologie des sciences humaines*. Foucault se propone mostrar cómo *les sciences humaines* se han visto condicionadas en su evolución por los cambios en las *épistémès* que rigen la relación entre el lenguaje y las cosas.

Un primer problema, desde el punto de vista inglés, es que nunca dice específicamente en qué materias está pensando bajo el epígrafe de *sciences humaines*. En inglés, normalmente distinguimos entre la ciencia propiamente dicha, que es la ciencia experimental, y aquellas disciplinas, a veces abusivamente llamadas «ciencias sociales», como la historia, la política, la psicología, etc., mediante las cuales el hombre trata de definir su propio funcionamiento mental y social. Estas son no científicas, o son científicas tan solo en algunos de sus aspectos. Foucault no parece tener en mente una distinción tan clara y, como veremos más adelante, hace confluír tres disciplinas dispares —la lingüística, la biología y la economía— con confusas consecuencias.

El libro de Foucault es, pues, esencialmente, una reevaluación de los cambios intelectuales que se produjeron en Francia —y posiblemente en Europa, aunque la medida en que cree que las *épistémès* sean europeas sigue siendo tentadoramente vaga— entre el Renacimiento y la época moderna. Se trata de un tema consabido, sobre el que existe una opinión generalmente aceptada, ajena a cualquier teorización sobre *épistémès*. Si obviamos, por el momento, la amalgama de opiniones encontradas que existen acerca de cuestiones específicas, dicho punto de vista es más o menos el siguiente.

La investigación científica y la libertad de pensamiento, que habían sido embrionarias durante la Edad Media, se desarrollaron rápidamente en Europa tras el resurgimiento de la ciencia y durante la Reforma. Sin embargo, en la Francia del siglo XVII, el ambiente fuertemente contrarreformista instaurado bajo la monarquía absoluta de Luis XIV conllevó la represión de toda opinión disidente, religiosa o no religiosa. El pensamiento libre, llamado entonces *le libertinage*, pasó a la clandestinidad. Pero una paradoja interesante de *le grand siècle*, como llegó a llamarse la época de Luis XIV, fue que produjo una gran literatura en medio de un clima de represión intelectual, demostrando así que el arte puede florecer bajo ciertos tipos de, por lo menos, restricción.

La doctrina oficial del siglo XVII era la ortodoxia católica (galicana por oposición a ultramontana). Aquella época seguía siendo anticientífica y providencialista, así como estática y no evolucionista. Se consideraba que el cambio histórico se producía por la operación de la voluntad de Dios, misteriosa o manifiesta; el Rey gobernaba por Derecho Divino y era el padre de su pueblo, como Dios era el padre de la creación. El deseo de conocimiento era denunciado como la *libido sciendi*, la tentación satánica, y este mundo era considerado como una preparación repetitiva para el siguiente. Dentro de este marco, se produjeron, por supuesto, desarrollos técnicos incidentales y cambios sociales significativos, aunque en gran medida no señalados, que sin embargo no modificaron apreciablemente el patrón general.

El gran drama intelectual de las dos o tres generaciones que siguieron a la decadencia y muerte de Luis XIV fue la aparición del pensamiento libre a plena luz del día: la Ilustración. Se cuestionaron la ortodoxia religiosa y la aceptación fundamentalista de la Biblia; se criticaron las instituciones sociales por ser disposiciones humanas provisionales y tal vez defectuosas; se inventó la historia como un intento de comprender el funcionamiento de los asuntos humanos en su propio nivel, ya que la

voluntad de Dios era tan difícil de interpretar; la ciencia avanzó y empezó a atisbar los primeros indicios de la teoría evolutiva. En resumen, durante las vidas de Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau —por mencionar solo a los pensadores más famosos, todos los cuales murieron mucho antes de la Revolución— nació el mundo moderno.

Este enorme lugar común puede a veces pasarse por alto, debido a las exaltaciones más recientes de los siglos XIX y XX, pero el hecho es que la mayoría de las cuestiones fundamentales de nuestro tiempo, y especialmente la tensión entre las visiones religiosas y seculares del mundo, fueron formuladas más o menos claramente por la Ilustración francesa. Hoy en día, algunos imaginan que Dios fue asesinado dramáticamente por Nietzsche en el siglo XIX; en el siglo XVIII, Él ya había sido abandonado como idea utilizable por Montesquieu, Voltaire y Diderot, y si Rousseau seguía aferrándose a Él, era en gran medida como reflejo de su propio ego.

Como el mismo Foucault pertenece al campo secular y, por tanto, al menos en cierto sentido, debe ser un heredero de la Ilustración, cabría esperar que aceptara esta pauta. En cambio, lo subvierte por completo al asumir que no se produjo ningún cambio intelectual importante a mediados del siglo XVIII. La expresión *l'âge classique*, que ya había utilizado en un volumen anterior, *Histoire de la folie à l'âge classique*, como si su significado fuera evidente, es un dudoso neologismo de su propia invención. Se basa en la hipótesis de que la *épistémè* subyacente —«la *épistémè* clásica de la representación», como él la llama— permaneció inalterada desde mediados del siglo XVII hasta después de la Revolución de 1789, y que hizo que todos los fenómenos superficiales fueran relativamente insignificantes. La mayoría de la gente estaría de acuerdo, creo, en que la expresión, *l'âge classique*, podría aplicarse al florecimiento literario de *le grand siècle*, que sigue siendo el periodo «clásico» de la literatura neoclásica francesa, pero ese sería el límite de su relevancia. Es cierto que el neoclasicismo siguió siendo la doctrina estética oficial del Antiguo Régimen hasta el final, al igual que el sistema político sobrevivió, aparentemente intacto, mientras se desmoronaba desde dentro. Pero, dentro de este marco estático, se produjo la gran revolución intelectual que han descrito abundantemente los historiadores de las ideas, así como interesantes innovaciones artísticas y llamativos cambios en la sensibilidad colectiva. Agrupar todo esto bajo el epígrafe de *l'âge classique* es muy arbitrario, a menos que la «*épistémè* de la representación» resulte ser algo de una importancia abrumadora en lo que nadie antes había reparado.

En más de una ocasión, Foucault se refiere brevemente al punto de vista convencional, pero solo para descartarlo por insignificante. Tras mencionar algunas de las controversias científicas del siglo XVIII, prosigue:

A través de estos problemas y del discurso que engendran, es un juego de niños para los historiadores reconstituir los grandes debates que, se dice, dividieron la opinión pública y las pasiones y el raciocinio de los hombres. Así, creen poder remontar un gran conflicto entre una teología que sitúa la providencia de Dios, la simplicidad, el misterio y la solicitud de sus caminos divinos detrás de todas las formas y movimientos, y una ciencia que ya intenta definir la autonomía de la naturaleza.

Se observará que no argumenta en contra de la opinión generalmente aceptada; se limita a dar a entender que es errónea mediante el uso de frases altisonantes: «es un juego de niños para los

historiadores reconstituir los grandes debates» (*c'est un jeu pour les historiens... dont il est dit que... on croit retrouver*). Antes, tras aludir a «*les grands débats qui ont occupé l'opinion*», había sido algo más explícito:

Es muy posible escribir una historia del pensamiento en la época clásica tomando estos debates como punto de partida o como temas. Pero el resultado no será más que una historia de las opiniones, es decir, de las opciones tomadas respectivamente por individuos, medios o grupos sociales; y esto implica todo un método de investigación. Pero si deseamos emprender un análisis arqueológico del propio conocimiento, estos debates célebres no pueden servir de hilo conductor ni estructurar el argumento. Es necesario reconstituir el sistema de pensamiento, cuyo patrón, en su positividad, permite una gama de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es este patrón el que define las condiciones necesarias para la posibilidad de tal o cual debate o problema, y el que subyace a la historicidad del conocimiento.

¿Está sugiriendo Foucault, con la expresión *opinions apparemment contradictoires*, que si Montesquieu, Voltaire, Diderot, etc., hubieran comprendido la *épistémè* según la cual funcionaban, se habrían dado cuenta de que su desaprobación de los prejuicios e injusticias que criticaban tan audazmente no era más que una ondulación superficial, que no los distinguía esencialmente de los poseedores contemporáneos de opiniones opuestas, que estaban dispuestos a enviarlos a la cárcel y a prohibir sus libros?

Por extraño que parezca, esto es precisamente lo que sugiere, porque deja claro, en otro contexto, que la Ilustración y la tradición que surgió de ella no son, en su opinión, más que un fenómeno superficial:

En vano tenemos la impresión de un desarrollo casi ininterrumpido de la *ratio* europea desde el Renacimiento hasta nuestros días [...]. Toda esta cuasi-continuidad en el plano de las ideas y de los temas no es sin duda más que un efecto de superficialidad.

Ya que Foucault propone sustituir la historia ordinaria de las ideas por un análisis original basado en *épistémès* que deben ser descubiertas por la investigación «arqueológica», debemos preguntarnos: ¿cuál es el estatuto de la «arqueología», tal como él la define, y qué pruebas ofrece de la existencia de las *épistémès*?

Nos encontramos inmediatamente con un problema metodológico. Si, como declaró al principio, el orden de la *épistémè* era, o es, *muet* (silencioso o tácito) en cada uno de los tres o cuatro periodos, ¿cómo puede adivinarse su naturaleza? Los *épistémès* del pasado deben haber desaparecido sin dejar ningún rastro directo, porque, si no subían a la superficie de ninguna conciencia individual, nadie podía expresarlos. La *épistémè* del presente debe ser igualmente inaccesible a un examen directo: intentar definirla debe ser como intentar saltar lejos de la propia sombra. Suponiendo, en aras de la argumentación, que las *épistémès* existieran realmente, su naturaleza solo puede deducirse mediante conjeturas extrapolatorias basadas en las pruebas documentales disponibles, según los procedimientos históricos normales. Al compararse con un arqueólogo, Foucault da a entender que es capaz de interrogar a algún objeto mudo, como hace el arqueólogo, por ejemplo, cuando desentierra una vasija

sin inscripción e intenta situarla en su contexto cultural con ayuda de sus conocimientos y su imaginación. Foucault, sin embargo, como cualquier historiador, está reinterpretando lo que ya ha sido formulado en el lenguaje. Es cierto que tiende a hurgar en los caminos de la historia para desenterrar textos menos conocidos, mientras que a menudo ignora textos importantes a los que otras personas prestarían atención, pero esto no le acerca más a ser un «arqueólogo».

Cuando, por ejemplo, en el capítulo 2, pasa a explicar la *épistémè* del Renacimiento, que se basa, nos dice, en el principio de «*la ressemblance*», cita extensamente a Paracelso y a otros autores neomedievales ajenos a la línea de ascendencia científica, para demostrar que veían el mundo como un complejo sistema de correspondencias entre el cielo y la tierra, las plantas y los animales, etc. Al resumir sus actitudes, está dando cuenta de sus palabras, ya que son bastante explícitos sobre sus supuestos precientíficos. Sin duda, la «arqueología» no es más que una metáfora inexacta que sirve para dar un falso aire de novedad o concreción a la práctica altamente idiosincrásica de la historia de Foucault. Sin embargo, sigue utilizando los términos *arqueología* y *arqueológico* como si tuvieran un significado genuino, y un número sorprendente de comentaristas han seguido su ejemplo. (En 1969 publicó todo un volumen, *L'Archéologie du savoir*, que pretende ser una elaboración teórica del concepto y que hace largos malabarismos con dos nuevos términos clave, *le discours* y *l'énoncé*. Solo puedo decir que sigue sin convencerme).

Épistémè es un término igualmente problemático. Foucault no dice cómo ha desarrollado el concepto; y lo que es más inesperado, no expone la naturaleza de las diferentes *épistémès* en secuencia cronológica. Tras el prefacio, lo lógico habría sido que el capítulo 1 tratara de la *épistémè* renacentista de la semejanza, la primera de la serie. En lugar de ello, el lector se ve inmerso sin previo aviso en una brillante descripción de un famoso cuadro, *Las Meninas* de Velázquez, que a primera vista no parece tener nada que ver con el tema que nos ocupa. Curiosamente, fue esta descripción, quizá más que ninguna otra cosa, la que contribuyó a hacer famoso el libro. Solo en la última página del capítulo se revela que el cuadro debe considerarse como una expresión de la «*épistémè* de la representación» de *l'âge classique*:

Tal vez, en este cuadro de Velázquez, esté, por así decirlo, la representación de la representación clásica, y la definición del espacio que abre. Se compromete a representarse aquí en todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles y los gestos que le dan existencia. Pero aquí, en esta dispersión que reúne y extiende al mismo tiempo, se indica imperiosamente desde todas las direcciones un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que lo establece, de aquel a quien se parece y de aquel a cuyos ojos no es más que semejanza. Este mismo sujeto —que es uno y lo mismo— ha sido elidido. Y liberada por fin de la relación que la mantenía prisionera, la representación puede ofrecerse como pura representación.

Estas frases preciosistas y amaneradas no son fácilmente comprensibles en sí mismas, ni aclaran de inmediato la relevancia de *Las Meninas*. No se había mencionado previamente la relación de las bellas artes con la *épistémè*, ni se nos dice si el cuadro en sí es un ejemplo del funcionamiento de la *épistémè* clásica en España, o solo un conveniente recurso metafórico con el que Foucault ha dado por

casualidad y que le sirve para demostrar su punto de vista. Dado que el lienzo data de 1656, apenas roza la época de la *épistémè* clásica que ya ha indicado, por lo que probablemente su intención sea simplemente ilustrativa. Pero, ¿qué ilustra exactamente?

Lo más llamativo de la obra de Velázquez es que la escena que representa —el propio pintor, trabajando en un gran lienzo del que solo se ve el reverso, en presencia de la infanta Margarita y sus acompañantes, la mayoría de los cuales miran hacia fuera del cuadro— se contempla desde la posición del sujeto invisible que está pintando el artista. Un reflejo en un espejo dentro del cuadro revela que este sujeto son los padres de la Infanta, Felipe IV y su Reina. Si imaginamos al Rey de pie frente a la escena, era objeto para el pintor, pero sujeto respecto a la escena misma, que su mirada registraba, u organizaba, en su intrincada perspectiva. Si el comentario de Foucault significa que todas las líneas direccionales del cuadro remiten al punto central, exterior, ocupado por el Rey (o por cualquier otro espectador), el hecho es evidente. El cuadro es, en primer lugar, una explotación muy ingeniosa de los principios de perspectiva descubiertos por la ciencia óptica del Renacimiento. Lo que me extraña es que Foucault afirme *la disparition nécessaire de ce qui la fonde*, la desaparición necesaria del sujeto perceptor. Parece olvidar por el momento que el verdadero sujeto perceptor es Velázquez, no el Rey, que probablemente no estaba presente en absoluto. El pintor sin duda montó la escena con el caballete, la Infanta y sus acompañantes de la manera habitual —el lienzo es esencialmente un retrato de la Infanta, una brillante presentación de ella, por así decirlo, a sus padres invisibles o ausentes— y añadió su propia imagen y los reflejos reales más tarde. El tema solo se elude en el sentido de que Velázquez finge no estar allí, mientras presta su visión a la presencia imaginada del Rey. El cuadro no es un ejemplo de representación pura e independiente, si es que tal cosa puede existir. Es una expresión vigorosa de la subjetividad del pintor; como han señalado los críticos de arte, la pincelada es muy personal, incluso impresionista, al tiempo que el cuadro respeta los principios impersonales de la perspectiva. Foucault parece forzar indebidamente el significado del cuadro para que exprese algún punto general sobre el lenguaje y la percepción, pero, de nuevo, su deriva no está clara.

Solo puedo adivinar sus intenciones retrocediendo hasta la *épistémè* de la representación a partir de lo que dice a continuación, en el capítulo 2, sobre la *épistémè* renacentista de la semejanza.

Se explaya largamente sobre el hecho de que muchos escritores del Renacimiento, al tiempo que veían correspondencias entre la tierra y el cielo, los animales y las plantas, lo animado y lo inanimado, etc., también pensaban en el lenguaje como una entidad concreta «inscrita en el mundo». Se trataba presumiblemente de un vestigio del concepto arcaico de una lengua perfecta, prebabiliana, que no traducía la realidad sino que era idéntica a ella. En la Edad de Oro, digamos, había una coincidencia perfecta entre las palabras y las cosas, y el Renacimiento —o parte de él— seguía aferrado a esta noción. El propio Foucault se siente evidentemente atraído por ella porque, lejos de tratarla como una creencia anticuada, declara que, en la época clásica, «*les choses et les mots vont se séparer*», aceptando así el postulado de que en otro tiempo habían estado unidas, lo que es contrario a cualquier visión racional del lenguaje. Creo que con ello da a entender que los escritores del siglo XVIII, a diferencia de algunos de sus predecesores renacentistas, utilizaban el lenguaje de forma instrumental, como si fuera un vehículo de expresión transparente y no distorsionador —o potencialmente no

distorsionador—, una traducción directa o una extensión de la razón humana, y que se trataba de un enfoque demasiado fácil o superficial.

Es cierto que, en general, la Ilustración tuvo esta actitud y utilizó el lenguaje racional para cuestionar lo que consideraba usos irracionales del lenguaje —tal era, de hecho, su característica esencial—, pero sería erróneo suponer que Montesquieu, Voltaire o Diderot ignoraban ingenuamente las ambigüedades e incertidumbres del lenguaje, incluso en sus usos racionales. Además, el intento de utilizar el lenguaje racionalmente había estado en marcha de forma intermitente desde la antigua Grecia, y fue característico de algunas de las figuras más notables del Renacimiento. Cuando Foucault afirma la existencia de la *épistémè* de la semejanza, ilustra ampliamente el pseudo-racionalismo que subyace a la teorización de Paracelso y otros como él, pero, sin una palabra de explicación, ignora por completo a los precursores de la cosmovisión moderna, como Galileo, Leonardo y Montaigne, que debieron de estar en desacuerdo con la supuesta *épistémè* de su época.

Foucault parece encontrarse en un conflicto. Por un lado, parece no gustarle el lenguaje transparente y racional del siglo XVIII, que describe como basado en una relación binaria entre signo y significación. Le parece demasiado débil, demasiado alejado del concepto del Verbo encarnado en la creación. Casi parece querer experimentar un estremecimiento de trascendentalismo panteísta a través del misterio del lenguaje, aunque haya rechazado la idea de Dios. Por otra parte, admite, al menos en una ocasión, «*le caractère... absolument pauvre de le savoir*» del siglo XVI, como si reconociera que la *épistémè* de la semejanza no podía conducir al verdadero conocimiento científico.

Tal vez la raíz de la cuestión sea que, por alguna razón, se resistía a aceptar plenamente la visión científica del mundo, es decir, el desarrollo fragmentario de la *ratio* europea a la que se refiere con tanto desprecio. La ambigüedad de su actitud queda patente en un pasaje significativo en el que postula una especie de equivalencia intelectual entre Buffon, el naturalista del siglo XVIII con un enfoque genuinamente científico, y Aldrovandi, un naturalista anterior, a quien Buffon acusaba de mezclar realidad y ficción:

Aldrovandi no era ni mejor ni peor observador que Buffon; no era más crédulo que él, ni menos insistente en la fidelidad a lo que veía o en la racionalidad de las cosas. Simplemente, su mirada no estaba ligada a las cosas por el mismo sistema, ni por la misma disposición de la *épistémè*. Aldrovandi, por su parte, contemplaba meticulosamente una naturaleza que, de arriba abajo, estaba inscrita con la escritura.

La última frase se refiere al hecho de que los naturalistas precientíficos del Renacimiento veían las «semejanzas» entre los fenómenos como un registro misterioso del mensaje de Dios «inscrito» en las cosas y consideraban que su función era «leer» o interpretar ese mensaje, un proceso que implicaba intuición, como la ciencia propiamente dicha, pero que, a diferencia de la ciencia, no incluía la verificación de la intuición. Era esencialmente un acto de fe, y Foucault, al utilizar la palabra *simplement* (simplemente), está negando la distinción vital entre los procesos circulares del pensamiento precientífico basado en Dios y la investigación abierta y acumulativa, que es la ciencia tal y como la entendía Buffon.

Hay una inclinación similar hacia el misticismo en su repetida sugerencia de que la *épistémè* de la representación es inferior en sus efectos tanto a la visión renacentista del lenguaje como algo «inscrito» en el mundo como al funcionamiento de la *épistémè* moderna, posterior a la Ilustración, que —o eso sostiene— ha dado lugar a una forma de escritura tan cargada de significado que Foucault desea restringir el término *littérature* únicamente a su designación, dejando así fuera de la categoría de literatura, hay que decirlo, la mayor parte de la escritura moderna. Su procedimiento es característicamente oracular.

Foucault desarrolla largamente la idea de que la Ilustración, utilizando su sistema lingüístico binario en una combinación de *mathesis*, *taxinomie* y *analyse génétique*, se propuso sistematizar la totalidad de lo dado de una manera ordenada. Una noble ambición, cabría pensar, pero Foucault no parece considerarla así, porque quiere que el lenguaje haga algo más que simplemente «representar». Se queja de que, durante la época clásica, el lenguaje se vuelve tan transparente en su función representativa que se elude, al igual que se suponía que se eludía el sujeto en el cuadro de Velázquez. Una vez más se expresa de forma sibilina, pero está claro que considera esta «elisión» como una debilidad:

Representar no significa aquí traducir, dar una versión visible, crear una contrapartida material que, en el flanco externo del cuerpo, pueda reproducir el pensamiento en su exactitud. Representar debe entenderse en sentido estricto: el lenguaje representa el pensamiento, como el pensamiento se representa a sí mismo. Para constituir el lenguaje, o para animarlo desde dentro, no hay ningún acto esencial de significación, sino solo, en el corazón mismo de la representación, el poder que posee de dar una representación de sí mismo, es decir, de analizarse yuxtaponiéndose, parte por parte, bajo la mirada de la reflexión, y de delegarse en un sustituto que lo prolonga.

No puedo entender ni «crear una contrapartida material que, en el flanco externo del cuerpo, pueda reproducir el pensamiento en su exactitud» ni «un acto esencial de significación» que anime el lenguaje desde dentro. Ambas afirmaciones parecen referirse de nuevo a la arcaica creencia en una posible coincidencia concreta entre la realidad y las palabras, mientras que a mí me parece evidente que todo uso del lenguaje es una traducción, en el sentido de que es una representación simbólica, necesariamente reductora, de una porción de las infinitas posibilidades de lo dado. (Quizá merezca la pena señalar que, en el párrafo citado, Foucault parece utilizar *traduire* [traducir] con el peculiar significado de «trasladar entero o sin cambios», mientras que el sentido normal es «convertir a un sistema simbólico diferente»). El reduccionismo es la esencia del lenguaje: la diferencia entre la buena y la mala expresión lingüística es la diferencia entre la reducción concisa y precisa y la reducción lanosa y flácida. Tampoco existe ningún «acto esencial de significación»; las palabras solo significan lo que han llegado a significar en el contexto histórico en el que se utilizan, y ese significado, la mayoría de las veces, tiene un margen de ambigüedad debido a los frecuentes cambios semánticos que se han producido en el ajetreo del uso. Además, sugerir que el lenguaje está «elidido» en los mejores escritos de Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau no tiene ningún sentido crítico, porque cada uno de ellos,

a su manera, muestra un genio lingüístico; el estilo de cada uno tiene una fuerza poética que depende de la forma personal distintiva en que se utiliza el lenguaje.

Ciertamente, Foucault se comporta como si considerara inferior el lenguaje de los siglos XVII y XVIII, porque elogia a ciertos escritores posteriores a la Ilustración —en un contexto, puede citar a Mallarmé, Hölderlin y Antonin Artaud, en otro a Nietzsche, Raymond Roussel y Georges Bataille— por haberse esforzado en volver a lo que él llama *l'être vif du langage*. Han intentado crear «un contradiscurso [...] retrocediendo así desde la función representativa o significativa del lenguaje hasta su ser fundamental, olvidado desde el siglo XVI». En estos escritores, «el ser del lenguaje resplandece de nuevo en los límites de la cultura occidental. [...] A partir del siglo XIX, la literatura actualiza la lengua [¿o la saca de nuevo a la luz?] sustituyéndola en su ser». Todas estas expresiones con *être* implican de nuevo que existe, o existía, un Ser superior, inherente al lenguaje, comparable a la coincidencia mítica del lenguaje y las cosas que existía antes de la catástrofe de Babel. La Babel bíblica puede considerarse como la Segunda Caída (lingüística) del Hombre; Foucault postula otra Caída tardía en la época de la Ilustración; el hombre cayó en el racionalismo y la investigación científica, perdiendo así la totalidad poética del lenguaje.

Yo no tacharía esto de disparate absoluto. Hay un problema del que Mallarmé, Valéry y Bachelard, por ejemplo, eran muy conscientes. ¿Cómo se puede pensar el mundo científica y poéticamente al mismo tiempo? ¿Cómo conciliar el equipamiento sensorial arcaico y animal del hombre, por el que vive día a día, con el mundo impersonal e inhumano descubierto por su intelecto? La tradición posterior a la Ilustración entraña una amenaza constante de esquizofrenia. De hecho, la amenaza ya estaba presente en la época de la Ilustración, puesto que se articuló conscientemente en la correspondencia de Diderot y se plasmó en la tensión de *Les Confessions* de Rousseau. Si esto es lo que quiere decir Foucault, lo aprecio, pero creo que confunde las cosas, en lugar de ayudarlas, al remontarse a una visión oscurantista del lenguaje, al intentar sacar a la Ilustración de la cancha, por así decirlo, con la ayuda de un dudoso patrón de *épistémès*, y al restringir el término *littérature* en los siglos XIX y XX a las obras de una lista muy corta de escritores, de los cuales al menos cuatro cayeron en la locura patológica, no necesariamente relacionada con la cepa esquizofrénica mencionada anteriormente.

Existen otras dificultades relacionadas con el concepto de *épistémè*. Foucault declara categóricamente: «En una cultura, en un momento dado, solo puede haber una *épistémè* que defina las posibilidades del conocimiento». ¿Cómo puede estar tan seguro? Dado que cada recién nacido es un bárbaro cultural con potencialidades aún no reveladas, es una apuesta segura que todas las formas posibles de percibir el mundo coexisten en un momento dado, al menos en forma de embriones que pueden, o no, desarrollarse. El hecho de que una determinada visión del mundo sea dominante en una sociedad determinada en un momento dado no significa que las demás estén ausentes: cualquiera de ellas puede estar esperando entre bastidores para tomar el relevo. Es un lugar común que hubo librepensadores en la era de la fe, del mismo modo que hay fundamentalistas, y quizá hasta terraplanistas, en la actual era de la ciencia. También es un lugar común que formas radicalmente diferentes de percibir el mundo puedan estar en guerra entre sí en una misma mente. Si la sociedad no consistiera en tal agitación fluctuante de actitudes, ¿cómo podría producirse el cambio cultural?

Foucault presenta su secuencia de tres o cuatro *épistémès* como si fueran absolutos que, por razones desconocidas, se sustituyeran de repente unos a otros. Para que esto fuera así, las condiciones que rigen el inicio de cada una de ellas tendrían que estar presentes objetivamente en el mundo exterior, como los fenómenos meteorológicos o los rayos cósmicos. Pero la cultura solo existe en mentes humanas transitorias e individuales, sujetas a las corrientes cruzadas de la interacción social, y por consiguiente no admite absolutos, ni siquiera definiciones claras. En el campo científico, la historia de la evolución de las ideas puede escribirse con cierto grado de certeza, ya que existe un corpus creciente de conclusiones generalmente aceptadas, comprobables frente al mundo impersonal y, por tanto, en cierto sentido, independientes de las diferencias temperamentales entre los individuos. En todos los demás ámbitos de la cultura, las conclusiones son, por definición, intelectualmente provisionales, aunque, por razones morales, a menudo haya que actuar en consecuencia como si fueran cuasi-certezas.

La determinación de Foucault de aferrarse a su *épistémè* absoluta hace que su argumento sea especialmente retorcido, cuando intenta demostrar que el punto de inflexión intelectual europeo no se produjo durante la Ilustración, sino unos veinticinco años o más después, cuando, según él, la *épistémè* de la representación dio paso a la *épistémè* moderna. Para ello, selecciona tres áreas concretas —el estudio de la lengua, la historia natural y la economía— y sostiene que experimentaron un cambio fundamental en algún momento entre finales del siglo XVIII y los primeros años del XIX. Su tesis, brevemente resumida, es que la gramática analítica fue sustituida por la disciplina histórica de la filología; la historia natural, como taxonomía basada en la comparación de características externas, se convirtió en biología, que se ocupa del principio interno de la vida; y la economía, tras depender originalmente del concepto de riqueza, adoptó como tema central el principio de producción.

A primera vista, parece estar diciendo que la diferencia esencial entre la *épistémè* del siglo XVIII y la del siglo XIX o moderna, fue un cambio de lo estático a lo dinámico, o de un representacionalismo inmutable a una forma de vitalismo. El análisis sincrónico de la estructura gramatical dio paso al trazado diacrónico de la historia de las familias lingüísticas; las formas de plantas y animales, en lugar de considerarse rasgos permanentes susceptibles de una clasificación establecida, se consideraron disposiciones provisionales resultantes de las tensiones entre la vida y de las posibilidades del entorno; el ideal de prosperidad económica no se concibió como un estado, sino como el resultado continuo de un proceso.

Si englobamos estos nuevos desarrollos bajo el epígrafe de evolucionismo, Foucault estaría sugiriendo que el siglo XVIII no tenía una comprensión real del concepto. ¿Cómo puede sostener esto cuando todo el impulso de la Ilustración dependía de la creencia en la posibilidad de un cambio global, que los escritores menos sofisticados expresaban como una ingenua confianza en el Progreso? Es cierto que las insinuaciones de la teoría científica de la evolución presentes, por ejemplo, en la obra de Diderot, no eran más que un tenue presagio de la hipótesis de Darwin, pero el evolucionismo social estaba plenamente desarrollado como idea antes de la Revolución de 1789. Por qué Foucault querría descartar esta gran verdad sigue siendo un misterio, a menos que, como Sartre, tenga dificultades para ser justo con los hombres de la Ilustración porque, con un entusiasmo fuera de lugar, los considera

responsables de que la Revolución, en lugar de producir una utopía, acabara dando lugar a la sociedad burguesa de la Francia del siglo XIX.

¿Y por qué hace, para demostrar su punto de vista, una elección tan extraña y arbitraria de disciplinas, como si las tres estuvieran al mismo nivel y fueran representativas de todo el campo del conocimiento? Hay una diferencia de tipo entre la biología, una ciencia dura en sus rasgos esenciales, y la lingüística y la economía, que hasta ahora solo han podido aplicar procedimientos estrictamente científicos en ciertas áreas limitadas de su actividad. En el caso del estudio del lenguaje, por ejemplo, la fonética puede reducirse en gran medida, aunque no totalmente, a principios científicos, pero otras cuestiones importantes, como los orígenes del lenguaje, su funcionamiento inmediato en la mente, las razones del cambio lingüístico, etc., siguen estando fuera de toda definición científica. Foucault habla largo y tendido de la filología del siglo XIX, como si fuera radicalmente diferente de la manera de ver las cosas del siglo XVIII. Yo diría más bien que se trataba de una descripción elaborada de las características externas del lenguaje, muy comparable a la taxonomía que él declara como la característica dominante de la historia natural del siglo XVIII. El mismo desarrollo filológico podría haberse producido en el siglo XVIII si la importancia del sánscrito se hubiera descubierto dos o tres generaciones antes.

La mayoría de los pasajes en los que Foucault intenta establecer una equivalencia entre las tres disciplinas que ha elegido a través de su supuesta relación con la supuesta *épistémè* siguen siendo opacos para mí debido a mi incapacidad para seguir un pensamiento abstracto que no se apoya en ejemplos concretos, especialmente cuando se desarrolla en espirales retóricas en lugar de en secuencias lógicas, y cuando hace un gran uso de metáforas tan esponjosas como *épaisseur*, *pliure* y *murmure*. Ocasionalmente, cuando se proporciona una ilustración, creo tener un atisbo de comprensión, pero no me acerca a un acuerdo. Por ejemplo, Foucault establece un paralelismo entre el concepto de valor en la economía del siglo XVIII y lo que él llama «*l'essence du langage*» en el estudio del lenguaje del siglo XVIII. En ambos casos, afirma, hay formas alternativas de ver las cosas, y se corresponden como entre disciplinas. Lo que dice sobre la economía puede ser correcto —al menos parece inteligible para el profano—, pero sus observaciones sobre el lenguaje muestran todos los signos de un alegato especial:

De ahí dos lecturas posibles y simultáneas: una analiza el valor en el acto mismo del intercambio, en el punto de intersección de lo que se da y lo que se recibe; la otra lo analiza como previo al intercambio y como condición primera para que este tenga lugar. Estas dos lecturas corresponden, la primera, a un análisis que sitúa y encierra toda la esencia del lenguaje del lado de las designaciones primitivas —el lenguaje de acción o de raíz—; en el primer caso, el lenguaje encuentra su área de posibilidad en una atribución asegurada por el verbo, es decir, por ese elemento del lenguaje que se aparta de todas las palabras pero las relaciona entre sí; el verbo, que hace posibles todas las palabras del lenguaje desde el punto de partida de su vinculación en la oración, corresponde a ese intercambio que establece el valor de las cosas intercambiadas y el precio que alcanzan como un acto más primitivo que otros—. En la otra forma de análisis, el lenguaje tiene sus raíces fuera de sí mismo, en la naturaleza, por así decirlo, o en las analogías entre las cosas; la raíz, el primer grito que dio origen a las palabras antes de que naciera el lenguaje mismo, corresponde al establecimiento inmediato del valor antes del intercambio y de las operaciones recíprocas de la necesidad.

En este pasaje, como en el resto del libro, y debido a la imprecisión de su exposición, no siempre está claro si Foucault está resumiendo las opiniones de otros —en este caso, de los teóricos del siglo XVIII, a los que por definición debería oponerse— o si se olvida momentáneamente de ellos y expresa sus propios pensamientos. En cualquier caso, es difícil entender qué quiere decir «*le verbe... cet élément du langage en retrait de tous les mots mais qui les rapporte les uns aux autres*» (el verbo... el elemento del lenguaje que se aparta de todas las palabras pero las relaciona entre sí); el verbo es en sí mismo una palabra entre las palabras, y no es el único que tiene una función vinculante en la oración; tal afirmación no arroja ninguna luz sobre el misterio de la gramática. Del mismo modo, las expresiones contradictorias «*le langage est enraciné hors de lui-même*» (el lenguaje está enraizado fuera de sí mismo) y «*le premier cri qui donnait naissance aux mots avant même que le langage soit né*» (el primer grito que dio origen a las palabras antes de que naciera el propio lenguaje) no son más que alusiones retóricas inútiles al enigma de los orígenes del lenguaje. Tanto si representan un resumen justo de las opiniones del siglo XVIII como si son fórmulas ideadas por el propio Foucault, parecen inadecuadas para confirmar una correspondencia con la teoría económica.

Independientemente de lo que niegue Foucault, ha habido un desarrollo gradual de la *ratio* europea a lo largo de los últimos cinco siglos, y ha procedido de manera diferente en distintas áreas, según los accidentes de la historia. Reducido a su forma más esquemática, el concepto de *épistémè* de Foucault significa que cuando la base epistémica cambia repentinamente (por razones, repito, que no intenta explicar), se produce un cambio de paso simultáneo en todas las disciplinas. Es como si tuviera en mente algún modelo mecánico, estructuralista, que alterara su forma general, completa y simétricamente, cuando se moviera alguna parte vital. Tal modelo parece totalmente inapropiado para el desarrollo azaroso del conocimiento, que se demora en algunas partes mientras se precipita en otras, según el juego aleatorio de las circunstancias.

Foucault insiste tanto en sus distinciones absolutas que a veces llega incluso a afirmar que la manera de pensar según la «*épistémè* clásica de la representación» nos es hoy bastante ajena. Si esto fuera así, ¿cómo es que los grandes textos del siglo XVIII, aunque obsoletos en algunos de sus detalles, siguen hablándonos directamente en su razonabilidad humanamente especulativa, que suena como el lenguaje mismo de la civilización?

Si, como dice, las *épistémès* son «mudas» en relación con las mentes supuestamente condicionadas por ellas, es lógico que la *épistémè* moderna (¿o quizá posmoderna?), según la cual presumiblemente funcionamos nosotros mismos, sea particularmente difícil de comprender, y de hecho parece eludir la definición en la última parte del libro, la más coagulada. Foucault nunca lo caracteriza con un solo término, como había hecho con los dos anteriores. Ya he sugerido que podría llamarse «la *épistémè* del evolucionismo», excepto que yo prescindiría del término *épistémè* por ser una complicación imaginativa. La conexión evolucionista parece confirmada por su referencia (página 356) a

una redistribución de la *épistémè*: cuando, abandonando el espacio de la representación, los seres vivos ocuparon su lugar en la profundidad específica de la vida, la riqueza ocupó el suyo en el crecimiento progresivo de las formas de producción, y las palabras el suyo en la diacronicidad de las lenguas.

Pero, dos páginas más adelante, *l'épistémè moderne* se convierte en «*un espace volumineux et ouvert selon trois dimensions*» (un espacio voluminoso y tridimensional); estas dimensiones son, más bien desconcertantemente: (1) *les sciences mathématiques et physiques* (¿las ciencias duras?) (2) *les sciences du langage, de la vie*, etc. (¿una mezcla de ciencias blandas y duras?), y (3) *la réflexion philosophique qui se développe comme pensée du Même* (a juzgar por el contexto general, esta oscura frase parece ser una aceptación de la visión de Nietzsche de la Eterna Recurrencia, que podría reconciliarse con un patrón de repetición de ciclos evolutivos, pero está en contradicción con el evolucionismo de final abierto, que considero que es la visión científica moderna).

Dadas estas incertidumbres, creo que es más práctico abandonar por completo la *épistémè moderne* como un fuego fatuo que hasta el mismo Foucault parece haberse cansado de perseguir, y plantear las preguntas directas: ¿qué está diciendo sobre la situación intelectual moderna? ¿Por qué ha intentado subvertir la visión convencional de la Ilustración para hacer un comentario sobre las ciencias sociales?

No puede haber sido simplemente para concluir, como finalmente hace, que las ciencias sociales todavía no son estrictamente científicas. Al hacerlo, está derribando una puerta abierta, porque muy poca gente sostendría que lo son. Me parece que su ataque al positivismo es mucho más amplio. Se opone a la imagen habitual del desarrollo gradual de la ratio europea, porque considera que lleva en la dirección de un positivismo creciente, y aunque él mismo es un pensador laico y ocasionalmente afirma ser positivista, no se siente cómodo en esta situación, aunque no está claro por qué. Sin embargo, el punto principal de su libro resulta ser que el hombre —*le fondement de toutes les positivités*— se ha vuelto problemático. El hombre, dice, es un concepto que no existía antes del siglo XIX y que ahora está en decadencia. Así llegamos a la fórmula rotunda: tras la muerte de Dios, la muerte del Hombre. Para explicar lo que esto puede significar, tengo que volver de nuevo a la visión histórica convencional.

Suele considerarse que la Ilustración inauguró el intento moderno de definir al hombre desde una perspectiva secular. La filosofía dominante en el siglo XVIII fue el «humanismo», como pone de relieve la prominencia de la palabra *homme* en algunos contextos célebres: «*L'homme est né libre... Les Droits de l'homme...*», etc. La naturaleza del hombre se concebía como una subdivisión de la Naturaleza en general y, en un primer arrebató de optimismo, se suponía que la sociedad podría reformarse para ponerla en consonancia con la naturaleza esencial del hombre, que de algún modo había quedado oscurecida por las acreciones de la historia. La tarea es, por supuesto, más compleja de lo que parece a primera vista, porque el término naturaleza es irremediabilmente ambiguo: en el sentido más amplio, debe, por definición, abarcar todas las manifestaciones humanas, porque no podemos actuar fuera de nuestra naturaleza. Es indudable que forma parte de la naturaleza del hombre ser

«antinatural». Sin embargo, a pesar de esta complicación filosófica, podemos decir que la Ilustración intentó confiar en el «hombre» y restablecerlo en un marco equilibrado, «natural».

Foucault contradice rotundamente esta afirmación. Sostiene que, debido a la *épistémè* de representación imperante, no podía haber un verdadero concepto de «vida» en ese momento y que el «hombre», como entidad, no se inventó hasta el siglo XIX. Su afirmación no tiene sentido para mí, a menos que signifique que el concepto de hombre como animal evolucionado no se realizó plenamente antes del siglo XIX. En muchas mentes del siglo XVIII, el humanismo, incluso cuando era antirreligioso, seguía afectado por el mito religioso de una caída en desgracia; en algún momento, el hombre primitivo había vivido en armonía con la naturaleza, las cosas habían ido mal, y ahora necesitaba ser rehabilitado como un ser «natural». Se trata de una visión más sentimental e irrealista que la hipótesis de que el hombre es un animal evolucionado, que sigue naciendo animal, pero que se encuentra atrapado en una construcción cultural continua, históricamente condicionada, a la que se adapta, o que intenta modificar, según los impulsos de su temperamento individual. Por decirlo crudamente, existe una distinción entre el humanismo sentimental, que a menudo asume inconscientemente que el hombre es «bueno», y el humanismo evolutivo, que acepta que la moralidad es una tensión cultural provisional que el animal humano, el hombre, impone a su naturaleza animal primaria. Sin embargo, no estoy seguro de que este sea el punto de vista de Foucault, y en cualquier caso todavía había muchos humanistas sentimentales en el siglo XIX, como de hecho los hay hoy en día. Por el contrario, algunos humanistas del siglo XVIII, como Voltaire, no eran sentimentales en sus ideas más profundas, a pesar de que la teoría científica de la evolución era desconocida para ellos.

Yo diría, pues, que la primera afirmación de Foucault —que el hombre no existía en el siglo XVIII— es sencillamente perversa. Su siguiente afirmación —que el hombre es un concepto que está desapareciendo, después de haber durado apenas dos siglos— es más interesante. Mientras haya seres humanos, el «hombre» en sentido corriente seguirá existiendo. Lo que Foucault quiere decir, supongo, es que el hombre ya no puede pensarse a sí mismo como un ser definible y natural con certeza. Siguiendo a Sartre, pone en duda el concepto de naturaleza humana, pero por razones distintas.

Sartre, que depositaba su fe en la libertad del individuo, sostenía constantemente —a pesar de las pruebas que existen en contra— que cada uno de nosotros es inicialmente libre de elegir su destino, y que el pecado que nos acosa es la *mauvaise foi*, es decir, la tendencia a aceptar con demasiada facilidad los prejuicios existentes en la sociedad como verdad objetiva. Cuestionó el concepto de «naturaleza humana» por considerarlo un invento nocivo y conservador del humanismo burgués. Algo de esto hay en Foucault, sobre todo en aquellos contextos en los que, como el primer Sartre, ve la enajenación mental como una reacción noble y comprensiva a las presiones del conformismo social.

Pero mientras que Sartre, con su creencia en el libre albedrío, tenía que subrayar la autonomía del sujeto (al menos hasta que topa con la barricada colectiva de la *pratico-inerte*), Foucault, al describir la situación intelectual moderna, socava la idea del sujeto desde varios ángulos diferentes. Hay aquí una contradicción, porque al tratar antes de la *épistémè* de la representación, había presentado la elisión del sujeto como algo malo, que debía corregirse mediante la recuperación del «Ser vital» del lenguaje.

Además, hace referencias laudatorias a Nietzsche, cuyo concepto del superhombre condujo la creencia en el sujeto hasta la megalomanía. Para complicar aún más las cosas, en algunas entrevistas tardías parece volver a la opinión de que toda verdad es subjetiva o, alternativamente, que no existe tal cosa como la «verdad», sino solo el «conocimiento del poder», creado por las subjetividades dominantes. Evidentemente, la coherencia no le preocupaba tanto como la claridad. Sin embargo, en la última parte de *Les Mots et les Choses*, desarrolla su crítica del sujeto y, por tanto, de la naturaleza humana u «hombre», desde al menos cuatro puntos de vista interrelacionados. Al resumirlos, tengo de nuevo que imponer mi propio sentido, sin duda limitado, a una serie de frases gnómicas.

Juega mucho con la idea del hombre como «*un étrange doublet empirico-transcendantal*». Esto parece significar que el hombre existe como un organismo material, pero que su comprensión empírica de su propio ser material y de su contexto material se logra a través de la operación trascendental (es decir, ¿ultrafísica?) de su mente, que todavía no es directamente accesible al conocimiento, y tal vez nunca lo sea. Paradójicamente, nuestro conocimiento de lo empírico descansa, pues, en lo no empírico o, más exactamente, en lo aún no reducible a lo empírico. A partir de ahí, Foucault expresa la necesidad de *inquiéter tous les positivismes*, de cuestionar todas las formas de positivismo, presumiblemente por tratarse de conclusiones demasiado confiadas por parte del sujeto.

Una vez más, el prejuicio anticientífico y antiilustrado de Foucault parece filtrarse para difuminar la cuestión. La ciencia se origina en la subjetividad —la mente individual del investigador—, pero aspira a la no subjetividad; de hecho, se define por su no subjetividad, que se acuerda entre sujetos «trascendentales», y sus descubrimientos acumulativos refuerzan la idea colectiva del hombre como *Homo sapiens*. La administración de los descubrimientos científicos, en cambio, no pertenece a la ciencia sino a la política o a la sociología. El *Homo sapiens* puede destruirse a sí mismo mediante el uso de sus inventos, pero tal eventualidad, si se produce, no invalidará retrospectivamente el conocimiento científico como tal: más bien lo confirmará. La ciencia, como forma central del positivismo, no necesita ser «cuestionada», porque su fuerza motriz es la autocrítica, empíricamente comprobada. Si Foucault está sugiriendo que el científico se encuentra en una posición nueva e incierta en el mundo moderno, seguramente se equivoca. El estatus filosófico del científico no ha cambiado, aunque puede que esté más cerca que antes de la formulación de contradicciones en última instancia irreductibles en la comprensión humana de la naturaleza. Mientras tanto, la ciencia propiamente dicha, como intuición subjetiva comprobada racional y objetivamente, ha tenido un éxito intelectual extraordinario.

Foucault subraya además las limitaciones del sujeto argumentando que todo el pensamiento del hombre sobre sí mismo tiene lugar sobre el trasfondo de *l'impensé*, lo no-pensado o el no-pensamiento. Parece referirse principalmente a la teoría freudiana del inconsciente, que abre perspectivas de incertidumbre sobre la posible coherencia o unidad de la personalidad humana. Su preocupación por esta cuestión puede explicar su simpático prejuicio a favor de escritores desequilibrados, como Raymond Roussel y Antonin Artaud, de quienes tiende a hablar como si hubieran arriesgado su cordura en la exploración del *impensé*, o como si su locura iluminara el llamado «Ser del lenguaje» más allá de los límites de la razón. Esta actitud podría calificarse de antirracionalismo romántico más que de crítica seria de las operaciones de la razón. (Es demostrativo

del prejuicio antiilustrado de Foucault que, de todos los escritores del siglo XVIII, el único que comenta con cierta extensión sea el Marqués de Sade, y en términos particularmente entusiastas y resbaladizos. Una visión sobria de Sade sería que su enajenación mental, en la medida en que no era puramente patológica, resultaba de una convicción unilateral de que, dada la inhumanidad general de la Naturaleza, el individuo tiene el derecho, o incluso el deber, de explotar al máximo su naturaleza animal, con la ayuda de su razón humana. Sade es quizá un caso insólito de hombre enloquecido por la idea de la naturaleza).

El racionalismo de la Ilustración, tal como lo practicaron Montesquieu, Voltaire y Diderot, era muy consciente de sí mismo como una pequeña y modesta luz que abordaba oscuros misterios, y Freud, tanto si sus hipótesis se consideran aceptables como si no, se consideraba a sí mismo como un impulsor de las fronteras de la sinrazón. Es cierto que el mandato socrático «Conócete a ti mismo», que subyace a todo el pensamiento de la Ilustración y el posterior a ella, podría calificarse, en correspondencia, de racionalismo romántico, porque el hombre, para conocerse a sí mismo por completo, tendría que comprender el universo, y es inconcebible que la parte comprenda el todo. Pero, desde la antigua Grecia, el hombre, en sus momentos más lúcidos, se ha dedicado precisamente a esta paradójica empresa. Como decía Valéry: «*L'homme est absurde par ce qu'il cherche et grand par ce qu'il trouve*», con la salvedad de que el adjetivo *grand* es quizá demasiado jactanciosamente prometeico: el hombre simplemente es así, se define por su intento de reducir lo impensado tanto dentro como fuera de sí mismo mediante el uso de la razón. Pero no hay motivos para concluir que esto ponga en peligro su ser como tal; existe, sin duda, pero siempre en un estado, por así decirlo, inacabado.

Foucault es más convincente cuando se sirve de la historia para cuestionar al hombre como sujeto y a la naturaleza humana como concepto. En el mundo moderno, dice, el hombre es *déshistorisé*. Esta sola palabra conlleva una doble carga de significado. Por un lado, el hombre sabe poco o nada del pasado remoto, pero lo suficiente para darse cuenta de que los orígenes de la sociedad y del lenguaje están sin duda irremediabilmente perdidos en la noche de los tiempos; no podemos estar seguros de cómo empezó nada; solo podemos extrapolar hacia atrás. Por otra parte, el volumen de la historia registrada es ahora tan grande que resulta prácticamente inabarcable. Creo que Foucault quiere decir que en una sociedad históricamente ignorante —podríamos poner como ejemplo la Francia de Luis XIV, que vivía su vida inmediata e instintiva según tradiciones en gran medida incuestionables, y veía el pasado a través de mitos grecorromanos y cristianos cristalizados— puede existir un concepto bastante estático de la naturaleza humana, porque las grandes diferencias entre civilizaciones aún no se han captado de forma generalizada. En una sociedad así, se supone que la realidad inmediata es universal, o al menos omnímoda. Pero en el mundo postilustrado, *la finitude de l'homme*, la naturaleza finita del hombre individual, puede llegar a tener consecuencias más drásticas. Un mayor conocimiento de la historia muestra que las personas han vivido y muerto, encerradas en sus actitudes contemporáneas, que luego pueden quedar obsoletas. Para que existiera algo así como una «naturaleza humana», tendríamos que encontrar un patrón de denominadores comunes entre las distintas épocas y civilizaciones. De lo contrario, el hombre queda «deshistorizado», al no tener una historia coherente a la que remitirse como guía de su ser. Como dice Foucault:

El conocimiento positivista del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce, de modo que el momento finito se disuelve en el funcionamiento de una relatividad de la que no hay escapatoria y que cuenta en sí misma como un absoluto.

En otras palabras, supongo: somos ahora tan conscientes de las variaciones culturales aparentemente incompatibles, tanto diacrónicamente a través del tiempo como sincrónicamente a través del espacio, que haría falta ser un hombre audaz para decir con confianza con Terencio: «*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*». El humanismo cristiano y la religión deísta superan la dificultad postulando un Dios en el que se reconcilian inefablemente todas las contradicciones humanas, incluso cuando individuos o grupos incompatibles han llegado a matarse entre sí. El problema queda anulado al ser transferido del plano de la realidad al sobrenatural no verificable. El humanismo laico, que también es una fe y, por necesidad, una fe más esforzada, tiene que suponer que el hombre, mediante el pensamiento —es decir, mediante el uso de la razón, su único dispositivo autoiluminador y autodisciplinario— acabará por desarrollar un concepto medianamente viable de la naturaleza humana, válido para todo el mundo. En este sentido, la muerte de Dios conlleva, no la muerte del Hombre, sino, por el contrario, su nacimiento como ser secular, según el mensaje original de la Ilustración. En los mejores autores, nunca fue un mensaje simplista, sino que siempre permaneció impregnado del absurdismo trágico que también está presente en el Cristianismo, donde, sin embargo, se le da una fácil resolución en el mito piadoso. Es el absurdismo trágico lo que está en la raíz del ingenio del siglo XVIII y lo que da tanta resonancia poética, por ejemplo, a la obra maestra de Voltaire, *Cándido*, con su mandato final, que sigue siendo válido: «*Il faut cultiver notre jardin*». Un jardín nunca es más que una jungla ligeramente domesticada, siempre en peligro de reversión, por los constantes caprichos de renacimiento de la naturaleza humana y las presiones inexorables de la naturaleza general.

Si he entendido algo de Foucault, es que él mismo ha fracasado rotundamente a la hora de comprender el humanismo evolucionista absolutista, que desciende directamente de la Ilustración francesa. En cambio, se ata a sí mismo y a su lector en nudos teóricos innecesarios con su «arqueología» y sus «*épistémès*», y luego muestra un entusiasmo confuso por el catastrofismo nietzscheano, que postula, por un lado, un Superhombre imposible, antes de que el hombre mismo haya alcanzado algo parecido a un ser coherente, y, por otro, una creencia contradictoria y gratuita en la Eterna Recurrencia.

Por último, también hay un importante germen de verdad en lo que Foucault dice sobre el lenguaje en relación con la incertidumbre del sujeto, aunque de nuevo desarrolla el punto de forma negativa en lugar de positiva, y aparentemente sin darse cuenta de que no está del todo en consonancia con sus afirmaciones anteriores sobre el lenguaje «inscrito» en el mundo.

Todos tendemos a pensar que la lengua que hablamos nos «pertenece» y nos permite expresarnos directamente, porque brota de nuestro interior, como si su ser coincidiera con el nuestro. Pero, por supuesto, hemos nacido sin ella y la hemos absorbido de la sociedad desde la infancia. Tal vez pueda aclararse la cuestión diciendo que la potencialidad de usar el lenguaje es una facultad humana innata, pero que el lenguaje concreto que usamos en realidad es una prótesis, históricamente

condicionada y con su propio patrón de posibilidades y limitaciones, que la diferencian de otros lenguajes, o prótesis ajenas. Tampoco, en el acto de usar la prótesis, sabemos cómo funciona, del mismo modo que no podemos seguir nuestros procesos digestivos mientras están en funcionamiento. Esto es lo que Foucault quiere decir, imagino, en el siguiente pasaje:

¿Cómo puede el hombre actuar como sujeto del lenguaje, cuando este se ha desarrollado independientemente de él durante miles de años, cuando su sistema escapa a su conocimiento, y su significado duerme un sueño casi invencible en las palabras que él hace brillar durante un instante con su discurso, y cuando, desde el principio, se ve obligado a alojar en él su discurso y su pensamiento, como si no pudieran hacer más que animar, durante un breve instante, un segmento de esta red de innumerables posibilidades?

A esta formulación paranoica del problema le sigue un grito desesperado sobre la no individualidad del sujeto hablante:

¿Puedo decir, en efecto, que yo soy esta lengua que hablo, y en la que mi pensamiento se desliza para encontrar allí todas las posibilidades que le son propias, pero que no existe, sin embargo, más que en la sedimentación pesada que nunca será capaz de actualizar plenamente?

La respuesta racional a ambas preguntas podría ser que tales quejas declamatorias solo sirven para oscurecer la verdadera naturaleza del lenguaje y fomentar la irresponsabilidad en su uso. Es cierto que, en ciertos momentos, podemos considerar el lenguaje como un elaborado hecho consumado, incluso como una prisión de la que el individuo no puede escapar, ya que solo puede hablar con la ayuda de esta prótesis preexistente que se ideó colectivamente. Pero como también hay que reconocer en otros estados de ánimo, el lenguaje es la invención humana *par excellence*, y el instrumento fundamental de la libertad cultural que da acceso al individuo, más allá de su yo animal, a otras subjetividades, tanto vivas como muertas. La contradicción puede resolverse diciendo que todos somos miembros unos de otros a través del lenguaje. El sujeto solo existe en la medida en que es capaz de reanimar el instrumento colectivo y adaptarlo a su propio temperamento, pero al hacerlo está utilizando algo mucho más grande que él mismo, que debería expandirlo en lugar de limitarlo.

Sin embargo, en el incómodo equilibrio entre lo individual y lo colectivo, pueden surgir dos tentaciones opuestas, a las que, en diferentes momentos, Foucault —junto con algunos modernistas afines— cede, creo, con demasiada facilidad. Una es decir que el sujeto no existe, puesto que solo llega a existir, o al menos a comunicarse, mediante la activación de un medio colectivo. Por ejemplo, engañados por la propia distinción de Proust entre el yo cotidiano y *le moi profond* que inventa, pueden llegar a afirmar que *À la recherche du temps perdu* no tuvo un autor definible; el aparato del lenguaje se puso en movimiento, por así decirlo, y tejió la red de palabras que las mentes simples atribuyen a una supuesta entidad: Proust. La exageración complementaria es comportarse como si solo contara el sujeto, y manejar el lenguaje arbitrariamente, creando neologismos y pseudoconceptos con complaciente liviandad, como si no hubiera ninguna responsabilidad ante nadie más que ante uno

mismo, y tal vez ni siquiera ante uno mismo, ya que puede haber un insidioso placer oracular en pensar en acertijos, o medio acertijos, que uno mismo no entiende del todo, como si uno fuera Dios hablando desde una nube.

No se trata de desaprobar los juegos o deportes lingüísticos, que son nueve décimas partes de la belleza del lenguaje, ni de negar que es mejor entender a medias una verdad profunda que alimenta la mente más allá del alcance de la razón, que entender completamente una verdad superficial que no tiene la misma capacidad de estimulación. Pero hay un ámbito del pensamiento, especialmente del pensamiento académico, en el que la moral lingüística es primordial. Dado que todas las operaciones del lenguaje son misteriosas, incluso para la mente académica cuya función es respetar el misterio templado o atemperador de la razón, la línea que divide la pregnancia del significado y la vacuidad pseudoprofética del significado es difícil de delinear. Mi principal queja contra Foucault es que, como profesor, no intentó realmente delinearla, ni en *Les Mots et les Choses* ni en el resto de sus copiosos escritos, por lo que, lamentablemente, debe ser clasificado como un *mauvais maître*.