

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Departamento de Filosofía

“MITO, FÁBULA, EPISTEME”

Tesis de Seminario de grado para optar al grado de Licenciatura en Filosofía

Autor:

Claudio Córdova Becerra

Profesor Guía: Patricia Bonzi

2003

Introducción .	1
Capítulo 1: El Mito .	5
Capítulo 2: La Ruta Crítica de “Las palabras y las cosas” como etnología de la sociedad en que vivimos . .	15
A. El Embrollamiento .	18
B. El Despliegue .	21
C. El Espesor . .	28
D. La Fragmentación, El Centelleo y La Dispersión .	32
Capítulo 3: Retrospectiva de la relación de pensamiento mítico y fábula dentro del esquema general de la historia arqueológica .	37
Capítulo 4: Conclusión .	45
Bibliografía .	49

Introducción

***“Las utopías permiten las fábulas y los discursos...
las heterotopías...desatan los mitos.”¹***
(Foucault. “Las palabras y las cosas”)

Este trabajo surge de la necesidad de encontrar un significado a la frase del epígrafe escrito arriba de este párrafo, con el cual me encontré en la lectura de dicho texto durante mi seminario de grado. Posteriormente no encontré ninguna referencia explícita a ella en la literatura abocada a Foucault, lo que me decidió a tratar de armar el puzzle que se me presentaba.

El tema del mito me había rondado con frecuencia anteriormente, lo que entiendo como la atracción y legítimo interés que provoca aquello que se encuentra más lejano a la forma en que nos dicen que debemos pensar; pero, sin embargo, parece colarse constantemente por el ojo de la cerradura. Legítimo interés, entonces, en acercarse y ver de más cerca algo ajeno, desconocido, si es que somos capaces de superar o cansarnos de la repulsión inicial.

Por otra parte, consideré una forma interesante de poner en tensión las categorías contenidas dentro del esquema general del texto clásico de Foucault “Las palabras y las cosas” sobre el carácter de nuestra historia del saber y nuestras formas de ver lo que ha sido tal saber desde el renacimiento hasta nuestra actual modernidad. El tema del mito

¹ Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Planeta, Barcelona, 1984, Pág.3.

nos obliga a explicar cómo se relaciona con las formas de saber que llamamos racionales, desde la época que Foucault denomina clásica hasta nuestra contemporaneidad, y de que forma influye a nuestra actual forma de ver el saber, el cual, a su vez también debería ser puesto en relación con aquel soporte que lo posibilita, el lenguaje, y específicamente el lenguaje literario.

De utilidad nos serán, además, las referencias al universo intelectual con que Foucault se dotó de conceptos para su enfoque propio. Se cruzan especial y favorablemente, ya que es uno de los referentes más importantes al respecto del tema del pensamiento mítico, los aportes de Levi-Strauss, del cual extraeremos las relaciones principales entre lo que es el pensamiento mítico o salvaje, y su forma de operar, esto es, su eficacia simbólica, con respecto al conocimiento domesticado o civilizado. A partir de aquí ya nos podemos enfilarse hacia desarrollar adecuadamente los diferentes elementos que coexisten en el epígrafe. Confluyen además, otros tres conceptos en éste; fábula, que hubo de ser rastreada fuera de los límites de “Las palabras y las cosas”, remontándonos hasta los textos de análisis literario y que definiremos después de recorrer el trazado de las epistemes de “Las palabras y las cosas”, puesto que en la forma en que distingue Foucault el uso del lenguaje por parte del clasicismo y la modernidad nos permitirá ver como usa la noción de mito en tanto desmitificación; por otra parte, comparando la episteme renacentista con la brecha que se abre al final de la episteme moderna podremos ver entrar en acción la noción de mito tal y como ha sido extraído de los relatos míticos mismos, como objetos plurisignificativos que estudian las ciencias humanas, rol que le tocará protagonizar ahora al lenguaje literario, en tanto posibilidad de pensar de otra forma.

Los otros dos conceptos, Utopía y Heterotopía, son descritos por Foucault en el párrafo mismo y puestos en función de los primeros, por lo que nos atenderemos al significado dado en el texto mencionado.

El arqueólogo deja caer tan sólo como un rocío estos temas dentro de la monumental articulación del desfile de los saberes que, como buen positivista feliz, tan sólo les dedicó algunas frases que sorprendían, al verlas intercaladas dentro de un texto de “historia de la ciencia”, a la mayor parte de sus lectores, y sobre todo a sus críticos que no soportaban el “esteticismo” de sus descripciones. Pensamos que dicha forma de proceder no es azarosa en Foucault y tampoco tiene una intención polémica (tal vez “La Arqueología del Saber”, a pesar de su lenguaje formal, es un texto más de respuesta y polémico frente al estruendo que causó “Las palabras y las cosas”), sino que se haya articulada como una necesidad desde el interior de las investigaciones arqueológicas a mezclar los análisis literarios con aquellos críticos enunciados de “Las palabras y las cosas”. Dicha necesidad está en la base del momento que se vive dentro de la historia del pensamiento, en la cual la “fractura del sujeto filosófico” abierta desde la fragmentación y puesta en abanico de la unidad que soñaban las anteriores epistemes, “se ha hecho sensible por la yuxtaposición de obras novelísticas y de textos de reflexión en el lenguaje de nuestro pensamiento”², puesto que, a partir de aquí es cuando las posibilidades del lenguaje y el recuperar una unidad de las diferentes facultades con las

² “Prefacio a la transgresión.” En: “De lenguaje y literatura”, Barcelona, Paidós, 1996 Pág. 134.

que organizamos y construimos nuestro mundo realmente se hace efectiva, lo que aunque suene paradójico, nos permitirá de mejor forma salir de nosotros mismos y situarnos en aquel no lugar en el cual se va conformando y cuajando las diferentes configuraciones que consideramos siempre tan estables y que, sin embargo, no sabemos cómo ya han dejado de centellear frente a nuestro foco de mirada.

Tomaremos al igual que Foucault como más semejantes a un perro y a un gato que a dos galgos, si es que estos acaban de romper el jarrón y ,por lo tanto, nos situaremos en una perspectiva radicalmente diferente de la que el pensamiento antropológico que Foucault combatió nos ha tenido en la costumbre de considerar (como considerar las cosas en una continuidad creciente, tal como la Fenomenología del espíritu, libro que yo calificaría como la exacta antítesis de “Las palabras y las cosas”, de hecho a este último podríamos definirlo como la “fenomenología del espíritu de la dispersión”).

Sin embargo, es imposible estructurar dicho estudio como una extensión del trabajo arqueológico de Foucault, por cuestiones de tiempo y capacidad que exceden nuestras posibilidades, además, sería una extemporaneidad dar un sentido “extrapolado”, esto es, sacado del contexto histórico y social en el cual surgieron dichos relatos míticos. Más adelante podremos ver que no es posible aislar un elemento del sistema del que ha surgido, sin trivializar este mismo y que lo necesario para entenderlo es esforzarse por reconstruir las condiciones que dieron la posibilidad de constitución o producción de tal relato discursivo, recordemos que la base del estructuralismo estriba en la consideración del significado como el producto del ordenamiento de los elementos del sistema, fuera del cual se torna una pieza “sin sentido”; por lo tanto, evitaremos la extrapolación de dichos relatos.

Lo cual no se contrapone con el hecho de que Foucault en la cita no se ajusta plenamente a una definición estrictamente etnológica y que utiliza el concepto para hacerlo jugar en un conjunto que va a desplegarse en torno a la historia de nuestra racionalidad occidental.

Capítulo 1: El Mito

“No pretendemos mostrar como piensan los hombres en los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten”. (Levi-Strauss) ³

Foucault no define explícitamente lo que entiende por mito, de hecho en algunas ocasiones utiliza el término en un sentido más bien laxo en el que resuena la idea de “mistificación”, tal cual se utiliza comúnmente en el lenguaje coloquial, y en otras se refiere al mito como un producto plurisignificativo objeto de estudio de las ciencias humanas ⁴. Si bien esta última acepción se corresponde más con el interés que podemos tener en nuestra investigación, ambos aspectos nos serán de utilidad para sintetizar una mirada más completa a los diferentes aspectos de los elementos del epígrafe. Por esto, extraeremos el sentido general del uso que da Foucault al concepto “mito” recorriendo la forma en que él relaciona las diferentes configuraciones epistémicas y lo complementaremos con otras obras del período (1964-1969) relativas a lenguaje y literatura en que se reafirma dicha formulación. A partir de este recorrido también extraeremos el significado que le da nuestro autor al concepto de fábula.

Pero, primeramente, repasaremos los elementos básicos de lo que se ha entendido

³ Levi-Strauss, C. *“Mitológicas I”*, citado por: García del Pozo, R. *“Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo”*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, Pág. 57.

⁴ Foucault, M. “Las Palabras y las cosas”, Planeta, 1984, Págs.109-291-347-356-368-369

por mito, centrándonos en los aportes elaborados por Levi-Strauss, por ser el autor más cercano al universo conceptual de Foucault.

En principio, diremos que el mito es un relato, lo cual significa que posee una estructura narrativa que se desarrolla a través de un “contarse” y forma parte de un patrimonio colectivo, lo que quiere decir que no tienen un autor conocido sino que más bien conforma una creación común que ha ido sufriendo una serie de transformaciones dado que la forma de reproducción preferente ha sido la oral y han surgido en diferentes áreas diversificando y dotándose polimorfamente. Este relato no es un “cuento” cualquiera sino que está referido a un universo mítico, en el cual han ocurrido ciertos acontecimientos en un tiempo mítico o primordial que nos remonta a un origen. De hecho, el mito consiste en sacar, a través de la actividad simbólica de la imaginación, del olvido a este origen si es que ha quedado cubierto por las tinieblas del transcurrir del tiempo (en este caso se refiere al tiempo histórico) y del misterio. A través de la actividad creadora de los protagonistas de los acontecimientos del tiempo mítico, se formó el mundo tal cual lo conocemos ahora, es decir, es el período durante el cual universo entero adquirió las características actuales y todas las cosas llegaron a ser lo que son. La realidad de las cosas está ahí para demostrar la repetición de los orígenes en los ciclos de la vida.

Lo que interesa es el hecho que se repitan los acontecimientos, por eso son intemporales para dicho sistema de pensamiento, “es bien sabido, que todo mito es una búsqueda del tiempo perdido”⁵

A través del mito, siempre el hombre buscó abreviar las distancias que lo separa del universo irracional.

Resumiendo, podemos decir que el mito tal como es vivido por las sociedades arcaicas:

1.-Constituyó la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales. Se narra en los mitos, las variadas, y a menudo dramáticas, irrupciones de lo sobrenatural en el mundo dándole una forma decisiva a través de éstas.

2.-Esta historia es considerada absolutamente verdadera y sagrada.

3.-El mito se refiere siempre a una creación, contando como algo vino a la existencia, o como se establecieron una norma de comportamiento, una institución, una manera de trabajar; ésa es la razón por la cual los mitos constituyen los paradigmas de todos los actos humanos significativos.

4.-Conociendo el mito, se conoce el origen de las cosas, llegándose a dominarlas y manipularlas a gusto; no se trata de un conocimiento exterior, abstracto, sino de un conocimiento que es vivido ritualmente, sea narrado ceremonialmente el mito, sea efectuando el ritual al que sirve de justificación.

5.-El mito se vive, en el sentido en que se está impregnado por el poder de lo sagrado, que exalta los eventos rememorados o ritualizados. Esto significa que el mundo de lo sobrenatural es parte constitutiva de la "realidad natural": estas categorías se confunden en una misma experiencia en el mundo.⁶

⁵ Levi-Strauss, C. “La eficacia simbólica”, En: “Antropología Estructural”, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p.185.

En la conciencia mítica el universo se presenta como una totalidad organizada e indiferenciada. No existen los elementos o los fenómenos discretos o aislados, sino más bien, todo lo real se encuentra unido por medio de redes de correspondencias y asociaciones que no están regidas por las categorías modernas de la causalidad y la individualidad; el tiempo del cual hablan los mitos es cualitativamente distinto de la duración continua e irreversible en la que se desarrolla la existencia ordinaria, 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”... (formando una multitud de imágenes que en conjunto nos darán la información de todos los muebles importantes que hay en la habitación)... “ahonda su conocimiento a través 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”.⁷

También hay que relacionar lo anterior con la capacidad de funcionamiento simbólico del pensamiento mítico, puesto que es necesario para su funcionamiento un determinado discurso como sistema de referencia significativo, lo cual no es exclusivo de las sociedades primitivas, debe existir un consenso social sobre la creencia en ciertos acontecimientos; por esto, el mito no sólo sostiene una creencia intelectual , sino además toda una especialización técnica (“un hecho observado por Malinowsky. Según él, los trobriandeses, en el trabajo de los huertos o en la construcción de una piragua, combinan una técnica real y concreta con otra mágica”⁸ , lo cual hay que comparar con el machitun, vudú u otras ceremonias ligadas a la sanación en donde el ritual se acompaña de técnicas de preparación de hierbas, bailes, cánticos o sonidos guturales), una relación con la naturaleza, la forma de concebir al cuerpo humano y también la capacidad de restablecer la salud a través del contacto con las fuerzas sobrenaturales en el caso de los shamanes. Estos últimos dependen completamente del consenso social para poner en marcha la eficacia simbólica en sus intervenciones; el médico-shamán debe operar, al igual que el psicoanalista, como un restablecedor de fuerzas que se han desequilibrado dentro de la comunidad y el individuo enfermo, “...ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo.”⁹ Y a través de esto “...se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica....haciendo que el enfermo viva intensamente un mito...La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta “propiedad inductora” que poseerían...ciertas estructuras formalmente homólogas

⁶ Eliade, M. “Mito y Realidad”, Labor, Colombia, 1994, Pág. 25

⁷ Levi-Strauss, C. “El Pensamiento Salvaje”, F.C.E., México, 1992, Pág.3

⁸ Bermejo, José Carlos. “Introducción a la sociología del mito griego”, Akal, Madrid, 1994, Pág.61

⁹ Levi-Strauss ,C. “La eficacia simbólica”, En:”Antropología Estructural”,Pág.180

capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor...”¹⁰, tal como lo propone Rimbaud, la poesía es capaz de cambiar el mundo y en tanto tal, tiene una capacidad abreactiva homóloga a la del psicoanálisis y el mito.

Esta capacidad de operar del pensamiento salvaje a través de la utilización de imágenes míticas se sustenta en que “...Según Levi-Strauss las conductas simbólicas que son los hechos culturales surgen de un supuesto desnivel por el que la mente humana *dispone de un exceso de significaciones en relación a la cantidad de objetos a los que puede adherirlos...* Desgarrado entre esos dos sistemas de referencias el del significante y el del significado, el hombre solicita del pensamiento mágico un nuevo sistema de referencias, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios.”¹¹ De ahí entonces el carácter de objeto absoluto y mezcla de sincronía y diacronía que se le ha asignado al mito, puesto que sintetiza elementos contradictorios en la realidad y le da una válvula de escape a hechos que nos dejan perplejos como seres humanos, como lo es el carácter positivo y negativo a la vez de la relación del hombre con el tiempo (permite su despliegue vital versus marca su finitud); con la naturaleza (permite su nutrición y es el escenario de su vida versus su aspecto cruel en la figura de la necesidad y de la catástrofe); y en la relación con el resto de los seres humanos (facilitación y disfrute de la vida versus oposición y entorpecimiento de ella). Cabe precisar que es en la interacción de estos tres aspectos, variantes dependiendo del lugar y tipo de organización que los individuos se den, que surgirán la gran gama de formas y matices en los que el mito se manifiesta en las diferentes zonas en la que existe y ha existido.

Al mismo tiempo, existe en el mito casi una obsesión por el orden y el equilibrio; no tolera el vacío o el caos. El mundo debe entonces estar siempre ordenado, en equilibrio, y este orden y equilibrio dependerán tanto de la homeostasis en cada uno de los tres elementos referidos (naturaleza, sociedad y mundo sobrenatural), como de la relación armoniosa entre ellos mediante la reciprocidad y complementariedad. Estos tres elementos, interactuando de este modo, formarán el universo en equilibrio.

Al reconocer esta característica central del pensamiento mítico, a saber, la importancia que cumplen las fuerzas sobrenaturales en la regulación de los ritmos y fenómenos de la naturaleza, estamos asumiendo que el comportamiento del hombre frente a su entorno está en gran medida orientado por la manera en que lo concibe, y no tan sólo por la disponibilidad de recursos necesarios para su reproducción biológica.

Otro aspecto a considerar con respecto al pensamiento mítico se refiere a la orientación fundamental que el positivismo y el racionalismo tuvieron con respecto a él, la cual fue considerarlo como un rudimento preparatorio o desviado de lo que posteriormente iba a ser la irrupción de la racionalidad tal como la conocemos en occidente, es decir, bajo la modalidad de la lógica formal y del principio de identidad. Dentro de las primeras investigaciones de la antropología a comienzos del siglo xx, se

¹⁰ Ibíd..Pág.182

¹¹ García del Pozo, R. “Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo, Pág.22

destacan los planteamientos de Levi- Bruhl, quien justamente considera que la mentalidad primitiva, sus productos y la organización social resultante de dicha forma de percepción del mundo, se caracteriza por tener una carencia de lógica y por estar contaminada por una mística creencia en una participación de la cual no puede dar una evidencia empírica; se encontraría así el salvaje, en medio de un purgatorio de confusas y caóticas relaciones y situaciones de carácter fundamentalmente afectivos y con una opacidad frente a la racionalidad técnica y práctica.

Posteriormente, y en un sentido diferente, no ya considerando en términos reductivos en el aspecto intelectual de sus características, sino que anclando en el terreno puramente funcional y pragmático es Malinowsky quien considera que "...el mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan garantía de antigüedad, realidad y santidad"¹², es un error considerar a los mitos como simples relatos o meras "ocupaciones intelectuales de sillón" por parte de los hombres "denominados" primitivos porque se les saca del contexto social adecuado para poder explicarlos adecuadamente sin los cuales son tomados por lo que parecen sobre el papel y no por la función que cumplen en el conjunto de la sociedad como justificadores de algún grupo o estado de cosas. Los mitos no estarán enmarcados dentro de la historia de los hechos reales, pero sí en la historia de la vida social de dicha comunidad que lo comparte expresándose en muchos aspectos de la misma. Por otro lado, se han destacado ciertos aspectos que ha puesto de relieve el psicoanálisis, puesto que al concebir que los sueños tienen una forma organizada y una posibilidad de volverse inteligibles, o sea que poseen un orden que es posible descifrar detrás del contenido manifiesto exuberante de símbolos de los cuales se revisten, también el mito comenzó a ser mirado como un documento del inconsciente; este aspecto no negaría el carácter histórico de la elaboración simbólica tanto de los sueños como de los mitos, así por ejemplo, "...los sueños de un indio navajo son diferentes a los de un hombre europeo, y del mismo modo las enfermedades variarán con las culturas. La esquizofrenia, concretamente...no existe en ningún pueblo primitivo y se desarrolla especialmente en nuestra cultura."¹³

Otro de los aspectos que también debe ser tomado en cuenta, se refiere a su carácter irremplazable con respecto otras formas de relatos que cumplen la función de sistemas de saber en una determinada cultura, según esto, "...los asertos míticos sobre la manera de ser del mundo no son en modo alguno antecedentes imperfectos de los conocimientos científicos, porque éstos no pueden ni reemplazarlos ni eliminarlos...nada nos autoriza a concluir por ello una manera de ser espiritual esencialmente distinta en los pueblos primitivos...pues, ningún lenguaje ni pensamiento social se ajusta plenamente a los reglas de la lógica formal"¹⁴. Justamente, digamos que es la estrategia escogida por el pensamiento mítico al no abrirse paso por una separación de elementos que el conocimiento, tal como ha sido elaborado desde la modernidad en adelante, exige, al

¹² Bermejo, José Carlos. "Introducción a la sociología del mito griego", Akal, Madrid, pág. 25

¹³ Ibid..Pág.29

¹⁴ i bid., pág. 37

considerar que sólo puede ser correcta una de las dos partes de la contradicción, puesto que “es sabido que este sistema...(mítico)... se edifica en perjuicio del progreso del conocimiento, el cual hubiera exigido que, de los dos sistemas anteriores, uno solo fuera cuidadosamente retenido y profundizado hasta el punto (que estamos todavía lejos de entrever) en que permite la absorción del otro”.¹⁵ La cita anterior nos resuena inevitablemente con la forma en que se ha construido la historia de la relación entre los pueblos primitivos y los denominados civilizados, que han sido absorbidos y unidimensionalizados en su cultura y forma de organización.

En relación con esto y complementándolo, Rivano nos muestra que el pensamiento mítico opera de la misma forma que nuestra racionalidad occidental, incluso en sus formas más puras y desarrolladas, como lo es en la filosofía, cuando se ven confrontadas con las limitaciones que el transcurrir mismo le pone al discurso en la exigencia de una coherencia de sus términos y del examen de ciertos problemas intrincados, fundamentalmente los referidos a la causalidad y la existencia de ciertos hechos de los cuales no podemos tener un correlato o una referencia directa o empírica. Es en este momento cuando el pensamiento eleva sus velas y comienza a alejarse de la orilla y al entrar mar adentro, vislumbra y elucubra ciertos productos que se asemejan mucho a la forma en que resuelve la mentalidad mítica aquellos asertos que causan problema en el ordenamiento de su *cosmos intelectual*, en síntesis, frente a un dilema, disuélvalo con un mito. “...Así la explicación con historia (que es el mito), poniendo término a la serie inquisitiva, algo se parece a la explicación con axiomas de las matemáticas. Difieren mucho, eso sí, ambas formas de explicación: mientras que la serie matemática termina allí donde la respuesta es razonablemente simple como para promover dudas, la explicación con mitos termina abrupta y arbitrariamente saltando desde el nivel de las proposiciones al de la pura ficción. Un procedimiento como éste puede comprenderse cuando no estamos en condiciones de llevar más allá la investigación. Pero también (y la distinción suele ser imperceptible y tiene sin dudas implicación de insondable profundidad) puede ocurrir que, si una vez se justificó, ya no se justifica más y no tiene más sentido que inhibir el conocimiento y suplantarlo por la superstición, la ignorancia, la confusión.”¹⁶

Otro de los aspectos más comentados con respecto al mito se refiere a su carácter objetivo o subjetivo. Independientemente de los avatares a los que todo producto cultural se ve sometido por el transcurrir del tiempo y las circunstancias históricas, geográficas y políticas, y que muchas veces desmontan, invierten o reorganizan el sentido y el relato mismo de los mitos, no es adecuado considerarlos como unos productos elaborados de forma azarosa o sin un correlato con la realidad en la cual viven los individuos “...el mito es objetivo en la medida en que sea reconocido también como uno de los factores determinantes en virtud de los cuales la conciencia se libera de su inhibición pasiva ante la impresión sensible y progresa hacia la creación de un mundo propio configurado de acuerdo con un principio espiritual...el pensamiento de ningún modo carece de la categoría general de causa y efecto, sino que en cierto sentido ésta es una de sus

¹⁵ Levi-Strauss, C. “Antropología estructural”. Pág.167

¹⁶ Rivano, J. “Los Mitos”, pag.21

categorías fundamentales.”¹⁷

Y finalmente la acusación de ser un relato mentiroso se entiende en tanto le pedimos al mito que funcione como el pensamiento discursivo racional y desde ahí se le compara muchas veces despectivamente, podemos decir que “...la explicación con mitos tiene tal fuerza de síntesis, penetración y profundidad, que no cabe pedir más. Por ejemplo, no hay arbitrariedad, sino educación y elevación cuando se dice que Cronos (el tiempo) devora a sus hijos, que Eros (el amor) atraviesa el corazón con sus flechas, que Prometeo (*prométheia* es prudencia, previsión, precaución) es el creador y tutor de los hombres.”¹⁸

Rivano nos explica además que frente a la imposibilidad de responder a un dilema el mito ofrece un símbolo que por su carácter portador de múltiples significaciones puede hacerse cargo de la complejidad de los elementos del dilema, (como se dijo antes...ante un dilema, disuélvalo con un mito) la lógica debe proceder de la única forma que puede, la cual es deteniéndose frente a la imposibilidad de virar a derecha o izquierda...es la “hora del minotauro”...aunque también con igual fecundidad el mito puede bendecir al lógico cuando no puede encontrar salida a una aporía. Según Rivano, “...Platón, buscando una salida al laberinto de la dialéctica, encontraba una y otra vez que no salía, hasta que se le ocurrió que nunca iba a salir mientras se sometiera al principio formal de todos los dilemas, el *dictum* de Parménides...Así, surgió la propuesta de un minotauro en el más cristalino de los laberintos, el de la lógica pura: una criatura hecha con el ser y el no-ser.”¹⁹ Después veremos que Foucault también se muestra muy interesado en la idea del laberinto, un laberinto de muy peculiares características.

Si los mitos se deshacen o pierden su fuerza ante el advenimiento de la sociedad moderna y la secularización deberemos atender a que es lo que está significando dicho fenómeno, correspondiendo a la desarticulación del ambiente propicio, que tal como cita Rivano a Malinowsky, es el mejor soporte (y no el escrito) para su reproducción, o tal vez, el mito es expresión importante de los miedos e impotencia de los hombres frente a los poderes naturales que, debido a su precaria condición técnica no podían controlar y produciéndose el control y explicación racional de ciertos fenómenos naturales, el miedo deja de cumplir su importante función y con ello a su vez también, el mito; tal vez por esto dice Marx en relación con el arte griego de que éste sólo puede florecer en condiciones o en un “...estadio poco desarrollado del desarrollo artístico...”, extendiendo este principio al desarrollo del conjunto de la sociedad en un determinado período. “La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega, y , por lo tanto, del arte griego, ¿ es posible con los self-actor, las locomotoras y el teléfono eléctrico? ¿ A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & co. , Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al credit mobilier? Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y desaparece por lo tanto cuando esas fuerzas

¹⁷ Bermejo, José Carlos. *Ibid.*, pág. 38

¹⁸ Rivano, J. *Ibid.*, Pág. 21-22.

¹⁹ *Ibid.* Pág.28

resultan realmente dominadas”.²⁰ De ahí Marx culmina preguntándose por qué nos encantan y hechizan aún las producciones artísticas de los griegos, frente a lo cual termina respondiendo que seguimos sintiendo una pasión desbordante por el arte griego porque son una época que como nuestra infancia jamás volverá. Esto es lo que hay que analizar..1º mito y miedo, si los miedos y los medios para controlar esos miedos no pueden ser absolutos, debemos desprender que inevitablemente seguirá existiendo el espacio para la existencia de los mitos; pero, ¿De qué forma subsisten estos mitos en su confrontación con las sociedades modernas, sus saberes, su racionalidad y su relación con el desarrollo económico, ordenación social, forma de enfrentar la naturaleza, cohesión social y expresión de la emotividad profunda de sus pueblos?. A partir de esta pregunta se nos puede iluminar el camino trazado por Foucault al descender a los caminos olvidados y enterrados, que por el paso del tiempo sedimentaron debajo de los pulcros pasares de nuestra actual modernidad, cuál es la forma en que los saberes se han dado para enfrentar todos esos aspectos de su propia naturaleza intelectual y su relación con lo que denominamos realidad tanto natural como social, al calor de esta pregunta, “Las palabras y las cosas” se nos transforma en el itinerario, tal como el propio autor lo dice, por el cual nos adentramos en la búsqueda de lo otro en la mismidad en la cual nos hemos sentido y pensado siempre que estamos, cómo es que lo que pensábamos que poseía determinadas características muy diferentes a las que tenían las otras formas de pensar anteriores se nos muestra como una pura ficción al revisar nuestra historia y los avatares de su articulación; necesaria es pues, esta revisión para ver dónde está el mito, dónde la fábula, dónde la utopía y la heterotopía, tal vez no estén donde habitualmente estamos acostumbrados a situarlas.

Finalmente frente a la consideración que el mito es un producto de una sociedad y cultura situada al margen de la historia, se tiene que preguntar uno a que concepto de historia se le debe atribuir dicha consideración, Levi-Strauss propone “una distinción entre lo que llamamos, por necesidad, las “sociedades frías” y las “sociedades calientes”: unas de las cuales buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y continuidad; en tanto que las otras interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo.”²¹

Para Levi-Strauss se debe ver al mito como un producto mental inconciente, lo cual no significa en ningún caso, considerar que podemos aislarlo del conjunto de otros elementos significantes de su cultura, ni tomar separadamente un aspecto parcial de él con el fin de demostrar una generalización que se volverá vacía al querer ser extrapolada a otro contexto discursivo o social diferente del cual ha surgido “...El mito ,además, no se limita a repetir una imagen de la naturaleza o la sociedad, sino que las reelabora. Y precisamente su esencia consiste en trabajar con los elementos tomados a partir de ellas, constituyendo lo que Levi-Strauss llama un Bricolage. Es decir, una estructura construida a partir de piezas sueltas de otras.”²²

²⁰ Marx,K. “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política”, Siglo xxi, 1989. Pág. 32.

²¹ Levi-Strauss, C. “El Pensamiento Salvaje”, Pág. 339.

Esta capacidad reelaboradora se complementa con su función explicatoria del mito que se orienta a la reconstrucción de un conjunto significativo a partir del último elemento, el por qué, que la historia o narración mítica debe anteceder para darlo a mostrar como la perfecta culminación de la historia relatada, lo que se puede denominar también, una historia ad-hoc que consiste en un acontecimiento o serie de acontecimientos que poseen el carácter de primigenios u originarios quedando fijado para la transmisión o repetición de las sucesivas generaciones de seres que se vinculan dentro del universo de dicho acontecimiento

Sin embargo, "...el mito, además de ser considerado como un producto del inconciente, lo es también como una elaboración de la sociedad. Su misión, dentro de ella, es la de justificar y explicar el conjunto de la estructura social. Pero también conserva dentro de sí los gérmenes que podrían llevar a la destrucción a la sociedad que lo creó. Porque "...toda sociedad lleva consigo no sólo aspectos *funcionales* por los que afina y mantiene su *integridad*, sino también un cierto número de creencias, dogmas y tendencias que contradicen, niegan y minan no sólo las operaciones y estructuras esenciales del grupo, sino que a veces incluso su propia existencia."²³

Frente a la postura del carácter ilógico, de una falta de razonamiento del pensamiento salvaje opone Levi-Strauss las extensas clasificaciones de especies y de formas de nombrar algunos objetos que van más allá de lo puramente concreto y demuestran una capacidad y riqueza conceptual, operaciones intelectuales y métodos de observación comparables y análogas a la de las clasificaciones científicas. El mito es puesto no como lo idéntico a lo que nosotros denominamos pensamiento racional, sino como la forma histórica complementaria a ésta en la cual se han desarrollado una inmensa variedad de culturas durante la mayor parte de la existencia del hombre en la tierra, no es por tanto una diferencia cualitativa, puesto que "...un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque una esté "mejor hecha" que la otra. Ambas están igualmente bien hechas, pero el hierro no es la misma cosa que la piedra.

Tal vez algún día descubramos que en el pensamiento mítico y en el científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso – supuesto que este término pudiera entonces aplicarse- no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde la humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos."²⁴

A continuación, veremos a partir de esta descripción de los relatos míticos, que la comparación que Foucault va a efectuar con respecto a los discursos del pensamiento occidental desde el renacimiento en adelante, también se caracterizan por un contrapunto entre las características generales de la analogía, la representación y la causalidad. Elementos que van a jugar diferentes roles a lo largo de 500 años.

²² Bermejo. *Ibíd.*, Pág.40

²³ *Ibíd.*, Pág. 29.

²⁴ Levi-Strauss, C. "Antropología Estructural", Pág.210.

Capítulo 2: La Ruta Crítica de “Las palabras y las cosas” como etnología de la sociedad en que vivimos

“Pensar es arrojar unos dados”

“Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus reglas de transformación.”²⁵ (Foucault)

Se ha dicho y es constatable la influencia del estructuralismo en la conformación de las investigaciones arqueológicas de Foucault. El punto de arranque de éste tuvo su inicio en la lingüística, particularmente las aplicaciones fonológicas de lo elaborado por Saussure, que comienza distinguiendo entre “Lengua” y “Habla”. El habla posee un carácter consciente y concreto, es la realización efectiva del lenguaje; en cambio la lengua posee un carácter inconsciente y es un contenido mental en el cual se muestran las reglas que se usan y articulan en el habla, no se da de forma concreta, es abstracta. Otro aspecto importante en la metodología utilizada por los lingüistas (léase Saussure y la Escuela de Praga) es el privilegiar el aspecto sincrónico de la lengua, desgajándola de su contexto histórico y social. Es a partir de estas determinaciones que es posible tratar al lenguaje

²⁵ Foucault, M. “Saber y Verdad”, *La piqueta*, Madrid, 1991, Pág.33.

como un puro sistema de relaciones de signos. Se buscan las unidades más básicas, los fonemas, los cuales constituyen a los sistemas como estructuras determinadas, que finalmente corresponden a modelos de realización de la lengua, pero no para aislarlos y separarlos del resto de los componentes de dicho sistema. Las unidades particulares o fonemas no tienen ningún significado por sí mismos, tan sólo en su reunión con los demás es que se produce el sentido, esto es, en la figura que forman por oposición a todos los demás fonemas que son materialmente diferentes, pero separadamente carentes de sentido. El sentido lo adquiere o se constituye por el lugar (material) que éste ocupa en relación con los demás...por esto, Saussure dice: “*en la lengua no hay más que diferencias*”.²⁶ Pero, hay que dejar establecido que dichas diferencias se forman a partir de las distintas y multiformes modos de realización que poseen las unidades del lenguaje “...la distinción entre la sustancia y el código indica que el material sonoro, continuo, es cortado por el sujeto en una serie de acontecimientos discretos según un código preestablecido. La definición del código es, pues, independiente de la sustancia que le sirve de soporte...Una misma realización en dos lenguas diferentes puede tener un valor significativo o no ser más que una variante condicionada o individual ...La sustancia fónica es ,pues, un *continuum*, realizado por los mismos medios, pero que es cortada diferentemente según un código variable: todo mensaje en una lengua que uno no conoce aparece como una secuencia sonora y no como continuación de signos verbales.”²⁷ Lo que este texto indica es que no hay referente significativo único y que hay que introducirse en las diferentes formas en que se han organizado los sistemas de referencia lingüísticos. A partir de esta premisa, comienzan a operar los intentos por extender su aplicación a otras esferas de la sociedad y de los conjuntos significativos.

Levi-Strauss, se decide a extenderlos , tomando como base las mismas palabras de Saussure, a un conjunto más vasto de objetos que formarían parte de una ciencia de los signos en el seno de la vida social o semiología. Se pregunta el antropólogo por qué no ocupar esta metodología aplicándola a las reglas de la vida familiar, del parentesco, la religión, economía, arte , folklore, mitos, magia, acaso todos estos objetos no son posibles de ser estudiados al igual que la lingüística lo hace con la lengua. Obviamente en Levi-Strauss la respuesta es afirmativa.

Por esto, la etnología estructural parte de expresiones sociales que no son dadas a nivel conciente, se refiere a aspectos inconscientes que parten de la diferenciación entre lo que pertenece a la naturaleza, es decir, lo instintivo y lo que pertenece a la cultura, la institución; la primera se caracteriza por una ausencia de reglas prohibitivas y la segunda por su presencia. Otro aspecto importantísimo en la forma de operar del antropólogo y que marca una referencia fundamental con Foucault es el partir de una cierta duda etnológica de los conceptos y prejuicios que al propio investigador su cultura le impone, a partir de ahí pueden surgir dos formas que no ven dicho fenómeno; primero, el inconformismo con la sociedad a la cual el investigador pertenece le puede hacer ver y tener con respecto a la otra cultura una sobrevaloración, si es que ésta no posee los rasgos negativos de su propia sociedad o una subvaloración si el investigador se

²⁶ García del Pozo, R. *Ibíd.*, Pág. 17.

²⁷ Dubois, J. “Estructuralismo y Lingüística”. En: Trías, E. “Estructuralismo y Marxismo”, Pág.50.

encuentra claramente integrado a su sociedad y no ve rasgos similares con respecto las culturas a las cuales está inmerso. Estas orientaciones coinciden con una idealización de la cultura extraña y la otra con la postura colonialista.

A partir de esta salvedad, puede ya orientarse de una forma más certera sobre el objeto cultural a investigar, puesto que el carácter inconciente de las investigaciones arqueológicas es fundamental para entender el nivel en que se maneja Foucault. En este nivel se acepta que si bien es cierto que “...la pertenencia a un grupo social puede explicar siempre que Fulano o Zutano haya elegido este sistema de pensamiento y no otro, la condición para que este sistema haya sido pensado no estriba nunca en la existencia de ese grupo”²⁸

La forma en que las diferentes épocas se han concebido o han anclado los ejes de sus problemáticas se hayan transidas por las consideraciones epistémicas que operan detrás de ellas, no debemos atender a la forma en que concientemente los hombres o los intelectuales se autoconciben, mucho de eso se encuentra impregnado de narcisismo o de una falta de perspectiva histórica, este nivel es denominado “doxológico”, a través de él se puede llegar a considerar que el empirismo y el racionalismo del *sviii* son radicalmente diferentes, pero después de ser examinados bajo el ojo crítico del arqueólogo se descubre que están situados a un mismo nivel o corte en la historia del pensamiento y que la estructura que poseen responde a la misma red que los ha hecho posible a ambos. Es en este sentido que orienta su búsqueda en tanto sacar a la luz las condiciones de posibilidad que rigen que aparezca un determinado tipo de enunciado en un momento histórico y no otro cualquiera, “...en lugar de reconstituir *cadena de inferencias* (como se hace a menudo en la historia de las ciencias o de la filosofía), en lugar de establecer *tablas de diferencias* (como lo hacen los lingüistas), describiría *sistemas de dispersión*.”²⁹

Este libro clásico de Foucault, sujeto a una intensa polémica y profusa investigación se sitúa, como él mismo lo dice, en la búsqueda de aquellos aspectos que han caracterizado las formas de definir y de orientar aquello que ha sido considerado como “saber” en la cultura europea occidental desde el renacimiento hasta nuestra actual época contemporánea. Dicha consideración la muestra en su directa capacidad de dar forma al mundo, estableciendo una relación entre las cosas y las palabras que lo nombran y designan sus componentes. La ruta que sigue en esta investigación es la de situarse en un eje horizontal que traspasa diferentes áreas del saber y, describiendo detalladamente las principales características con que operaban las diferentes disciplinas en un corte temporal determinado, es capaz de establecer isomorfismos en los conceptos utilizados por las diferentes áreas del saber estudiadas. A la coordinación estratégica de los conceptos, de las instituciones y de los discursos que entran en juego en esas áreas generales en que descubre dicho isomorfismo, los denomina “episteme”, aunque valga la aclaración de que lo que se debe entender por investigación arqueológica no es la mera identificación de esos isomorfismos o regularidades y de las correlaciones con

²⁸ Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Pág. 198.

²⁹ Foucault. “Arqueología del Saber”, Siglo xxi, México, 1999, Pág. 62

instituciones y prácticas que las sustentan; sino que, además, la detección de los puntos de dispersión del discurso o de la detección de la “discontinuidad”, que consiste en el hecho de que en un momento determinado una cultura deje de pensar como lo estaba haciendo y comience a pensar de una forma completamente diferente y se aboque a nuevos objetos y cuestionamientos, nuevas formas de atar las ideas, de ordenar los ámbitos de la percepción y de dar lugar a la imaginación. Dicha discontinuidad se sitúa siempre a partir de los márgenes de las regiones epistémicas, es por esto que para Foucault no se debe dejar afuera ninguna clase de discurso que se articule en un período determinado. El eje orientador de la investigación es realizar “...un análisis de hechos culturales que caracterizan a *nuestra* cultura, y en tal sentido, se trataría de algo así como de una *etnología* de la cultura a la que pertenecemos.”³⁰

A continuación, desarrollaremos una muestra sintética de los principales aspectos a los que se refiere Foucault en el recorrido por las diversas figuras del conocimiento, desde el renacimiento hasta nuestra actual época contemporánea.

A. El Embrollamiento

31

La episteme Renacentista es descrita en el texto como gobernada en sus orientaciones del saber por la directriz de la “ semejanza”, entendiéndose por ésta, no una relación cualquiera sino la que posibilita la existencia de todas las relaciones posibles y de su conocimiento. Comienza su descripción detallando las cuatro modalidades en que principalmente ésta era concebida en el renacimiento; la primera forma de semejanza era a su vez la más cercana a los sentidos y a las relaciones espaciales, era la *conveniencia*, que se comunica a través de una mutua mezcla de trazos que colindan entre sí, “...aparece una semejanza en esta bisagra de las cosas,...semejanza del lugar, del sitio en el que la naturaleza ha puesto las dos cosas”... que entrarán en contacto y, por lo tanto, se asimilarán; esto muestra que las relaciones espaciales no son en ningún caso mera casualidad, “la vecindad no es una relación exterior entre las cosas”. Dicha vecindad puede dar por resultado y explicar ciertos hechos que también eran elaborados por los mitos en su función de distensión categorial, así por ejemplo, Foucault nos explica que está vecindad, el juntarse tanto entre estos elementos contiguos, puede dar resultados negativos como en el caso de la vecindad del cuerpo y del alma, el cual para encarnarse y situarse en lo hondo del cuerpo necesitó del pecado y, a su vez, el cuerpo

³⁰ Caruso, P. “Conversaciones con Levi-strauss, Foucault y Lacan”, Pág. 73.

³¹ Hemos titulado cada uno de los sub-capítulos en que se describen las epistemes tomando como base la disposición general de Foucault a traducir cada uno de los conceptos temporales que usualmente se han utilizados en la descripción de nuestra historia y que están permeados de una visión dialéctico-continuista por conceptos espaciales que pongan en suspensión dicha suposición de continuidad, los cuales han sido términos usados explícitamente por Foucault en “Las palabras y las cosas” para referirse a cada una de las epistemes.

se termina alterando y corrompiendo por las pasiones del alma.

Esta relación de semejanza efectúa, permite un ajuste entre todos los diferentes seres. Esta capacidad de ajuste revela que dicho carácter espacial de la conveniencia es más una propiedad del mundo, tal como el marco de un cuadro en relación con la figura, que a los seres mismos, o mejor dicho la figura que podemos ver a partir de la interrelación entre la semejanza y el fondo, esto es el espacio, es “...el mundo forma(ndo) una cadena consigo mismo”³², a través de esto las cosas que se asemejan se avocinan y las que son vecinas se asimilan entre sí. Ejemplo de esta gran cadena de los seres unidos a través de la conveniencia son el animal y la planta, la tierra y el mar, y, el cuerpo y el alma.

La segunda forma de similitud descrita es la de la *aemulatio*, la cual estaría libre de la ley del lugar y del espacio, y jugaría inmóvil en la distancia de las cosas. Es descrita en términos de ruptura de la cadena de semejanza tal como se da en la conveniencia, formando más bien círculos concéntricos. Dentro de ésta las múltiples interrelaciones perderán su contigüidad y por lo tanto establecerán relaciones lejanas de similitud, tal como al reflejarse en un espejo; en palabras de Foucault: “por medio de esta relación de emulación, las cosas pueden imitarse de un cabo a otro del universo sin encadenamiento ni proximidad: por su reduplicación especular, el mundo abole la distancia que le es propia; triunfa así sobre el lugar que le es dado a cada cosa.”³³

Sin embargo, es un requisito para esta emulación que una de las dos se sitúe en relación de debilidad o subordinación y sea la que emule a la otra, “que una sea la más débil y acoja la fuerte influencia de la que se refleja en su espejo pasivo.”³⁴ Ejemplo de esto, sería el parecido del rostro humano al cielo porque también posee dos ojos, los cuales son el sol y la luna; una boca, Venus, a través de la cual pasan los besos y las palabras de amor y una nariz que emula el cetro de Júpiter.

La tercera forma de similitud es la *analogía*, cuyo significado, nos advierte Foucault, no debe ser confundido con aquel utilizado por la ciencia griega y el pensamiento medieval, y que tiene resonancias con las investigaciones de la metafísica aristotélica, puesto que aquí es utilizado de forma diferente; también ésta tiene una función de ajuste y de liga entre las cosas. La analogía se superpone a la *convenientia* y la *aemulatio* y se refiere a las similitudes que “... no son las visibles y macizas de las cosas mismas; basta con que sean las semejanzas más sutiles de las relaciones.”³⁵ Tiene un campo universal de aplicación, pero un punto privilegiado, el cual es el hombre, ya que está en proporción con el cielo, los seres vivos, la tierra y sus elementos, incluso con las fuerzas naturales, como las tormentas. Aquí resuena la idea de la correspondencia entre micro y macrocosmos, ocupando el hombre el puesto del primero...“El cuerpo del hombre es

³² Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Pág. 27.

³³ *Ibid.* Pág.28.

³⁴ *Ibid.* Pág.29

³⁵ *Ibid.* Pág.30

siempre la mitad posible de un atlas universal... compara las partes bajas del hombre con los lugares infestos del mundo, con el infierno, con sus tinieblas, con los condenados que son como los excrementos del Universo”...y, por supuesto, hay que comparar la parte superior del cuerpo con lo divino.

“El espacio de las analogías es, en el fondo, un espacio de irradiación. Por todas partes, el hombre se preocupa por sí mismo; pero, a la inversa, este mismo hombre transmite las semejanzas que él recibe del mundo. Es el gran foco de las proporciones- el centro en el que vienen a apoyarse las relaciones y de donde son reflejadas de nuevo.”³⁶

La cuarta y última forma descrita es la de la *simpatía*, en la cual no existe ningún camino predeterminado de antemano. La simpatía juega en un estado libre en las profundidades del mundo... recorre veloz las distancias más largas o los estados anímicos más variados, tal como las rosas de duelo que al sólo sentir su fragancia, las personas sienten tristeza y agonía debido a su cercanía a la muerte; sin embargo, ésta no se contenta con una influencia única, ya que tiene la capacidad de suscitar el movimiento de las cosas y acercar las más distantes, tanto así que si no fuera porque existe una fuerza contraria que la contrapesa, todas las cosas se volverían a concentrar en una sola mismidad al acercarse permanentemente. Es así como a partir de esta fuerza contraria a la simpatía, esto es, la antipatía, que las cosas no devienen en una pura mismidad confundiendo todas y perdiendo así su carácter dividido, es así como las cosas se pueden mantener diferentes y perseverar en lo que son, mantener su propia identidad.

Todas estas formas de la semejanza nos muestran un mundo perfecto, cerrado sobre sí mismo y completamente interrelacionado; ahora bien, dichas similitudes, sobre todo aquellas que no estaban ligadas a la inmediatez de la contigüidad debían de tener alguna manera de hacerse “visibles”, de ser descubiertas y reconocidas. En el modelo epistémico del renacimiento es el mundo el que está ordenado en pos de nuestro beneficio, de tal manera que existen marcas o *signaturas* que nos llevan directo a dichas formas de semejanza, dichas signaturas han sido preparadas desde hace largo tiempo y esto porque “no es la voluntad de Dios- dice Paracelso- que permanezca oculto lo que Él ha creado para beneficio del hombre y le ha dado... Y aun si hubiera ocultado ciertas cosas, nada ha dejado sin signos exteriores y visibles por marcas especiales- del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo.”³⁷

Dada esta modalidad el espacio de las semejanzas dentro del mundo se convierte en un gran libro abierto por descifrar. El mundo y las cosas mismas se transforman en una gramática de los seres que se enroscan como volutas recíprocamente en forma infinita y el saber que se ofrece a aquellos que quieran penetrar dentro de ellas, será el de una hermenéutica y una semiología unificadas bajo la forma de la similitud: “...buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes”. Pero este saber que extrae dichas similitudes se constituye como un ejercicio constante de interpretación dentro de un mundo que se encuentra hiper-determinado desde el principio de los tiempos, tanto así

³⁶ *Ibid.*.Pág.32

³⁷ *Ibid.*.Pág.35.

que “... debe recorrerse el mundo entero para que la menor de las analogías quede justificada y aparezca al fin como cierta...(es decir) deberá, proceder por acumulación infinita...”³⁸

La “interpretación” tiene dos formas específicas de ejecutarse. Por una parte, en tanto categoría del pensamiento se constituye en una *eruditio*, la cual se hace cargo de la riquísima herencia que la antigüedad y la tradición han dejado en la forma del lenguaje y de los textos sagrados, de hecho el lenguaje se sitúa al mismo nivel que las signaturas, que las marcas en las cosas, en ambos es la acción divina la que ha operado para hacerlas posible; y, por otra parte, en tanto configuración general de la naturaleza se constituye en una *divinatio*, la cual puede operar sobre las cosas de este mundo identificando las semejanzas entre ellas y las marcas ocultas de aquello que se le asemeja. Finalmente, tanto *divinatio* como *eruditio* son una misma hermenéutica, “... la una va de la marca muda a la cosa misma (y hace hablar a la naturaleza); la otra va del grafismo inmóvil a la palabra clara (devuelve la vida a los lenguajes dormidos).

El lenguaje además es concebido no como un conjunto de signos independientes, uniformes y lisos... Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma... el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él”.³⁹ La etimología y la sintaxis se referían a las propiedades que las palabras poseen intrínsecamente, dentro de la composición sintáctica de las palabras operan también conveniencias, comuniones y virtudes que las acercan o las separan. El lenguaje está a mitad de camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos esotéricos. Ahora bien, como toda esta repleta red de elementos del lenguaje entremezcladas con las cosas del mundo y sus semejanzas que se insertan dentro de ellas no son transparentes y posibles de descifrar sin una interpretación mediante, la respuesta está en que dicha transparencia “... quedó destruida en Babel para castigo de los hombres.”⁴⁰ Por esto la labor de la interpretación se aboca como una tarea infinita de comentario; tarea infinita pero siempre un juego al fin y al cabo, juego en el cual podemos encontrar siempre la multiforme comunicación e imbricación de todas las cosas, su **embrollamiento** y solidaridad perpetua y también como protagonista fundamental al que las conoce y modela a través de este conocimiento, juego perpetuo en que el hombre se viste con los ropajes del micro y del macrocosmos y se envuelve en ellos para dejarse caer por una pendiente escrita desde el comienzo de los tiempos.

B. El Despliegue

La segunda Episteme descrita por Foucault es la “época clásica”, en la cual la similitud no

³⁸ Ibíd.Pág.39

³⁹ Ibíd.Pág.42.

⁴⁰ Ibíd.Pág.44

es ya considerada la forma bajo la cual se manifiesta el saber, sino, más bien, la “ocasión” del error⁴¹, adquiriendo un nuevo parentesco con la ilusión al ser vista como un conocimiento mezclado y sin reglas. Es necesario, entonces, destilar esta mezcla impura, dejando a un lado los signos que marcaban las semejanzas como ensueños y encantos de un saber que no llegaba aún a ser racional.

Hay que estar atento a lo que vemos y creemos ver, se instala la duda como forma inicial de operar con el pensamiento. Hay que dudar puesto que “los *ídolos de la caverna* y los del *teatro* nos hacen creer que las cosas se asemejan a lo que hemos aprendido y a las teorías en que hemos sido formados; otros ídolos nos hacen creer que las cosas se asemejan entre sí”⁴². La semejanza deberá pasar de esta mixtura confusa a una depuración, encontrando su lugar en el proceso cognoscitivo como función de comparación. Proceso que la universalizará en la perspectiva de ordenar y medir todo lo que se presente al sujeto de conocimiento, dicho orden se estructura al derivar dicha comparación de elementos en términos de identidad y diferencia. No obstante ser rebajada de su alta investidura renacentista, tiene una labor inicial favorable a la constitución de la representación al ser capaz de distinguir “... ‘la figura, la extensión, el movimiento y otras cosas semejantes’ – es decir, las naturalezas simples en todos los sujetos en los que pueden estar presentes”⁴³, lo que significa que todo conocimiento se obtiene por comparación de dos o más cosas entre ellas. Esto muestra la importancia de la semejanza y de la imaginación que la facilita, puesto que, “si no existiera en la representación el oscuro poder de hacerse presente de nuevo una impresión pasada, ninguna podría aparecer jamás como semejante a una precedente o desemejante a ella...puesto que de dos impresiones, una está presente en tanto que la otra ha dejado de existir quizá desde hace tiempo. Sin imaginación, no habría semejanza entre las cosas.”⁴⁴

Así, el método progresa, echando a andar la máquina de la comparación y remitiendo toda medida (toda determinación por igualdad y desigualdad) a una puesta en serie que, a partir de lo simple, haga aparecer las diferencias como grados de complejidad.

Este orden o comparación generalizada, se constituye en el acto de conocimiento, en el “encadenamiento” mismo, revelando que este ordenamiento es “necesario y natural” en relación con la forma en que opera el pensamiento y a la vez “arbitrario” en relación con las cosas. La comparación no muestra ya, el ordenamiento del mundo, sino que opera de acuerdo al orden del pensamiento, que es para el clasicismo el ir de lo simple a lo complejo. Se sustituye la jerarquía de la analogía por la del análisis.

Tal como lo declara Descartes, este nuevo “método” pasará de la percepción

⁴¹ Ibíd..Pág57

⁴² Ibíd. Pág. 58

⁴³ Ibíd. Pág. 59

⁴⁴ Ibíd..Pág. 75

sensible de un objeto, al encadenamiento de series que se van a ir completando exhaustivamente hasta llegar a una enumeración completa. Desde esta posición se puede constituir la intuición intelectual que es el recorrido retrospectivo de cada uno de los puntos de la serie dando una imagen final total del objeto y de la realidad, tal como eran las pretensiones de dicho pensador, considerándola como base para la certeza del conocimiento; aunque en este punto último no coincide con los demás filósofos de su época, si lo hacen en el suelo común de la medida, del orden, de su encadenamiento en series y enumeraciones completas. Es necesario para este proceso de ordenamiento no sólo relacionar sino discernir que elementos van antes o después y cuales se pueden deducir a partir de uno que ya ha sido fijado al encadenamiento. Con este protagonismo del discernimiento se separa radicalmente la “ciencia” de la “historia”, la erudición pasa a ser sinónimo de un relato que nada puede aportar a la necesidad de certeza que sólo nos puede dar la intuición y los procesos derivados de ella.

El prototipo de esta ciencia de la medida y el orden es lo que se conoce con el nombre de “mathesis”, adquiriendo el análisis a partir de ésta el carácter de método universal, incluso estableciendo sucesiones ordenadas en objetos no mensurables.

Se rompe así con la *divinatio* al considerar al signo como resultado del proceso cognoscitivo y no como precedente a este. Por lo tanto, el signo por convención es ahora el más confiable, ya no el signo natural, por su simplicidad, aplicabilidad, recomponibilidad, divisibilidad y recordabilidad, permitiendo así un análisis de los objetos hasta sus más elementos más simples, descomponiendo hasta llegar al origen de los objetos. Origen, que valga decir, se sitúa sólo en relación con la reconstrucción formal que realiza la representación, por eso se dice que el clasicismo sólo conoce las génesis ideales, como las que caracterizan a la idea de un estado de naturaleza, un origen como el paraíso anterior al tráfago de la historia, justamente la utopía de este pensamiento clasificador, éste se ha “desplegado fácilmente en la forma mítica del primer hombre (Rousseau), de la conciencia que despierta (Condillac) o del espectador extranjero arrojado al mundo (Hume): esta *génesis* funcionaba exactamente en lugar y en vez del Génesis mismo.”⁴⁵

Además, el signo clásico se caracteriza por su dispersión esencial... “El mundo circular de los signos convergentes es reemplazado por un despliegue al infinito” (p66) y a su vez, este despliegue es infinito en tanto corresponde a un infinito despliegue de sustitutos a partir de los cuales se piensa la representación. La realidad ya no está fija en un ordenamiento en el que cada cosa va a tener su lugar determinado espacialmente y predeterminado temporalmente, sino que posee un carácter móvil, dado por la movilidad propia de la semejanza y de la imaginación al trabajar con los materiales de lo percibido y realizando ajustes a la representación en tanto debe ordenar todas las cosas en un cuadro completo.

Sin embargo, para que el signo se constituya se debe separar de la confusa impresión sensible, se le debe dividir y constatar su carácter de elemento, por esto es inseparable del análisis y a partir de ahí, puede ser remitido a nuevas impresiones. El signo aparece porque el espíritu analiza y el análisis prosigue porque el espíritu dispone

⁴⁵ *Ibid.* Pág.76

de signos para hacerlo.

A su vez, también se va a modificar la estructura ternaria del signo del renacimiento, el cual va a pasar en el clasicismo a una relación binaria en la que no va a existir ningún intermediario que asegure el encuentro entre el significado y el significante: es, dentro del proceso de conocimiento que el enlace establecido entre la idea de una cosa y la idea de otra se fijarán. Así lo dice la *Lógica de Port Royal*: “ el signo encierra dos ideas, una la de la cosa que representa, la otra la de la cosa representada y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda”⁴⁶

Es incluso esta característica de poder excitar y desplazarse desde, la representación de la imagen sensible a la representación de dicha representación, o a ser capaz de representar otra cosa derivada de ella ligándose todas las representaciones como signos que forman una red inmensa, la que se ha denominado la duplicación de la representación, la cual va a ser uno de las características que van a poder permitir el gran despliegue de los saberes en la época clásica, el gran abanico en “cuadro”, el gran despliegue de la red taxinómica, “...Es característico que el primer ejemplo de signo que da la *Lógica de Port-Royal* no sea la palabra, ni el grito, ni el símbolo, sino la representación espacial y gráfica- el dibujo: mapa o cuadro. En efecto, el cuadro no tiene otro contenido que lo que representa.”⁴⁷

Esto va a ser de importancia vital para la articulación de los saberes en el clasicismo, puesto que, no hay un sentido fuera de la relación cognoscitiva dentro de la cual el signo es conformado, no hay ningún sentido autóctono de las cosas que sacar a relucir, el sentido no puede ser sino la totalidad de los signos desplegados en su encadenamiento. El sentido se da en el cuadro completo de los signos, el cuadro de los signos será la imagen de las cosas. Dicho cuadro total será un “...análisis general de todas las formas de representación, desde la sensación elemental hasta la idea abstracta y compleja”, para esto es necesario un sistema de “signos liberados de esa abundancia de mundo”⁴⁸, lo cual nos corrobora que el clasicismo para constituirse debió efectuar una jibarización de las posibilidades de las facultades humanas en su relación con las cosas y el lenguaje.

La forma de articular la episteme, será, en cuanto “ordenar las naturalezas simples”, el recurrir a una “*mathesis* cuyo método universal es el álgebra. En cuanto se trata de poner en orden las naturalezas complejas (las representaciones en general, tal como se dan a la experiencia), es necesario constituir una *taxinomia* y, para ello, instaurar un sistema de signos.”⁴⁹

En cuanto a las principales características que corresponderán a los dominios empíricos en su influencia serán; en el lenguaje, la primacía del nombre y la instauración del lenguaje como discurso, el cual ya no cumplirá ni se desarrollará como el perpetuo

⁴⁶ Ibíd. Pág.70

⁴⁷ Ibíd. Pág.70-71

⁴⁸ Ibíd. Pág.73

⁴⁹ Ibíd. Pág.78

comentario sino que se articulará como crítica, es decir se borra el texto primero y se desarrolla el lenguaje en el despliegue de la representación, despliegue en el cual se duplica la representación o como dice Foucault se “ahueca”. Ahuecamiento cuya nervadura interna va a dar forma al sentido. Es claro que hay una diferencia entre el desenterrar enigmas prefijados y ocultos en el seno del mundo, tal como lo hace el lenguaje del renacimiento, con respecto a la forma de operar del lenguaje clásico, lenguaje al cual se le pide y encarga la misión de ser puramente analítico, esto es, análisis de las formas visibles que conforman el conjunto de las representaciones a las cuales el lenguaje designa. Por esto se dice que el lenguaje más que existir, “funciona”, tal como un mecanismo. A su vez, más que buscar el ser del lenguaje, dicho ser pasa a ser algo que no merece atención. Lo que importa es encontrar los signos inequívocos para cada representación, he ahí el aspecto sobre el que se hará hincapié el clasicismo, el mundo debe poder convertirse en una gran “enciclopedia”.

En el ámbito de los seres vivos, se constituirá una historia natural que se caracterizará por la articulación fundamental de lo visible, a través de un “conjunto de condiciones negativas que limita el dominio de la experiencia”, y “ hace posible la utilización de los instrumentos de óptica. A fin de inventar una mejor observación a través de un lente, es necesario renunciar a conocer por medio de los otros sentidos o de oídas”.⁵⁰

Se dan entonces, representaciones visuales, fundamentalmente en el clasicismo predomina la visión, vacías de toda semejanza, así pues, observar con rigor y con el fin de la evidencia, se corresponde con el ver pocas cosas, restringir el campo de la experiencia. Se excluye el hablar a oídas, el sabor y el gusto, a partir de los cuales no pueden elaborarse juicios universalmente aceptables.

Esta extensión se da a la representación que se aboca a una “descripción detallada” que sea reconocida por todos, tanto si al nombrar todos saben que objeto se trata como a partir de la descripción todos la reconozcan. Es la planta el prototipo de ser vivo que se presta más fácilmente a mostrar su estructura interna más visible sin ocultar sus más importantes órganos“...Por estructura de las partes de la planta se entiende la composición y disposición de las piezas de su cuerpo...El número y la magnitud pueden asignarse siempre por medio de una cuenta o de una medición; se puede así expresarlas en términos cuantitativos. En cambio las formas y las disposiciones...por la identificación con formas geométricas, sea por analogías que deben tener la mayor evidencia”⁵¹

Y finalmente, en el caso del orden de las relaciones económicas, la representación toma forma en un “análisis de las riquezas”, que partía de la disquisición acerca de donde situar el valor y establecer los precios. En el renacimiento la forma de dirimir este problema se inclinaba hacia un sustancialismo, era el objeto de cambio el que poseía un carácter determinado que lo hacía merecedor de cumplir dicha función, tenía una “propia realidad material de riqueza”, ya que, “el signo monetario no puede definir su valor de cambio, no puede fundamentarse como marca sino a partir de una masa metálica que, a

⁵⁰ Ibid. Pág.134.

⁵¹ Ibid. Pág.135.

su vez, define su valor dentro del orden de las otras mercancías. Si se admite que el cambio, dentro del sistema de necesidades, corresponde a la similitud dentro del de los conocimientos, se ve que una misma e idéntica configuración de la *episteme* controló, durante el Renacimiento, el saber de la naturaleza y la reflexión o las prácticas concernientes a la moneda.”⁵²

Pues bien, frente a esta concepción tan arraigada, el clasicismo va a operar contracorriente considerando tan sólo el valor a partir de la relaciones que se establecen entre los agentes de la circulación económica. Se invierte así el supuesto de la materialidad del valor, se traslada, se dirá ahora que: “El oro es precioso por ser moneda y no a la inversa. De un solo golpe, la relación tan estrechamente fijada en el siglo xvi se invierte: la moneda (y hasta el metal del que está hecha) recibe su valor de su pura función de signo.”⁵³

Recibiendo esta capacidad porque “la autoridad pública ha dado un peso y un valor cierto para servir de precio e igualar en el comercio la desigualdad de todas las cosas”⁵⁴, esto es, recibe la cualificación de un representante general del valor de las cosas, en tanto es capaz de ponerlas en circulación, puesto que “una sola y la misma unidad monetaria adquiere, al circular, el poder de representar muchas cosas...muchas cosas equivalentes (un objeto, un trabajo, una medida de trigo, una parte de ganancia), lo mismo que un nombre común tiene el poder de representar muchas cosas o un carácter taxinómico el de representar muchos individuos, muchas especies, muchos géneros, etc.”

55

En relación con la disposición fundamental de la episteme clásica de ordenar en cuadro los conjuntos observables cabe hacer notar que están directa relación con una reducción, con la creación de un ambiente que sólo contenga unas pocas influencias que se puedan captar en dicho espacio de intervención; entonces, esta reducción elimina todas las otras observaciones que no ayudan a la conformación de dicho “ambiente”, produciendo un verdadero desencantamiento, como bien lo nota Foucault al contrastarlo con la episteme renacentista, este desencantamiento opera parejamente en la forma de operar de la “representación” y en la episteme moderna con el surgimiento de la antropologización del discurso, con el que se intenta recuperar dicha reducción para simplemente caer en una nueva reducción, esta vez de la distancia entre el individuo y el origen que se le escapa.

En síntesis, el pensamiento representativo y la taxinomia en particular, implican un principio plano, es cierto que hay un despliegue, pero este es de carácter fijo, mecánico, tan sólo para mostrar un orden que no varía y que por lo tanto no tiene movimiento en su profundidad. Hay una intención de un trabajo perpetuo de la representación podando las

⁵² Ibíd. Pág.170

⁵³ Ibíd.Pág.173.

⁵⁴ Ibíd.Pág.174

⁵⁵ Ibíd.Pág.183

aristas multiformes bajo las cuales se presentan los objetos de la experiencia al sujeto de conocimiento y explayando su red que sumando el conjunto de los esfuerzos, se constituirá finalmente, puesto que todos tienen la eternidad para “desarrollar todas sus facultades”. Lo que implica una reorientación del lenguaje, un rehacerse en vista a cumplir la necesidad analítica, la cual sólo se puede constituir de forma perfecta en la ciencia, “las ciencias son idiomas bien hechos, en la medida misma en que los idiomas son ciencias sin cultivo”⁵⁶, con lo cual se pide el transformar a este orden analítico las formas de un lenguaje que no sabe explicar y juzgar de dicha forma.

El clasicismo intenta transformar el mundo en un laboratorio. Sería entonces una reducción de la realidad a lo que podemos ver a través de ciertos caracteres, sería también una reducción del lenguaje en torno a las posibilidades que se hayan contenidas dentro de él.

***“...El fin del pensamiento clásico...coincidirá con la retirada de la representación...El espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades escapan al modo de ser de la representación. Y ésta será duplicada, limitada, bordeada, quizá mistificada, y en todo caso regida desde el exterior por el enorme empuje de una libertad, de un deseo o de una voluntad que se dan como un envés metafísico de la conciencia. Algo así como un querer o una fuerza va a surgir de la experiencia moderna – constituyéndola quizá, señalando en todo caso que la época clásica se termina y con ella el reinado del discurso representativo, la dinastía de una representación que se significa a sí misma y enuncia en la serie de sus palabras el orden dormido de las cosas.”*⁵⁷**

Pero los límites del pensamiento representativo y su utopía de infinito despliegue formal se encuentran con un imprevisto cambio en la función del lenguaje que aparece en sus márgenes intersticiales, es el deseo que se cuele en el aséptico lenguaje representativo y operando bajo las mismas formas de la representación le muestra el ruido incesante que resuena a las orillas de su tela de araña. “...Si es verdad que es el último lenguaje contemporánea de Rousseau y de Racine, si es el último discurso que intenta “representar”, es decir, *nombrar*, sabemos muy bien que, a la vez, reduce esta ceremonia a lo más justo (llama las cosas por su nombre estricto, deshaciendo así todo el espacio retórico) y la alarga al infinito (al nombrarlo todo, y sin olvidar la menor posibilidad, pues todas son recorridas según la Característica universal del Deseo. Sade llega al extremo del discurso y del pensamiento clásico.”⁵⁸ (ibid.pág.209)

Así, por todos los flancos en que se anuda, empiezan a aparecer las muestras de la estrechez de la representación y el murmullo de las posibilidades nos muestran frente a nuestro espejo que “nuestro pensamiento es tan corto, nuestra libertad tan sumisa, nuestro discurso tan repetitivo que es muy necesario que nos demos cuenta de que, en el fondo, esta sombra de abajo es un mar por beber”.

⁵⁶ Ibid. Pág. 92

⁵⁷ Ibid. Pág. 207

⁵⁸ Ibid. Pág.209.

C. El Espesor

El resquebrajamiento del clasicismo reorienta totalmente la estructura del saber, ingresa en este corte epistémico la “Historia”, la perspectiva temporal de analizar el conjunto de los elementos que constituyen los objetos del saber y a éste mismo. “Así, la cultura europea se inventa una profundidad en la que no se tratará ya de las identidades de los caracteres distintivos, de los cuadros permanentes con todos sus caminos y recorridos posibles, sino de las grandes fuerzas ocultas desarrolladas a partir de su núcleo primitivo e inaccesible, sino del origen, de la causalidad y de la historia. De ahora en adelante, las cosas no llegarán ya a la representación a no ser desde el fondo de este espesor replegado en sí mismo, quizá revueltas y más sombrías por su oscuridad, pero anudadas con fuerza a sí mismas, reunidas o separadas, agrupadas sin recurso por el vigor que se oculta allá abajo, en este fondo. Las figuras visibles-sus lazos, los blancos que las aíslan y recorta el su perfil – solo se ofrecen a nuestra mirada ya compuestas del todo, ya articuladas en esta noche subterránea que las fomenta con el tiempo.”⁵⁹

En el caso del estudio de los seres vivos, la nueva modalidad no es ya el de articular “las identidades y las diferencias...sino un espacio hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo conjunto asegura una función.”⁶⁰ Se vuelve, por tanto, hacia adentro y descubre que más que clasificar a partir de la comparación de estructuras visibles, descubrir el carácter por el que se marca el despliegue de los seres, va a fundamentarse en un principio extraño al dominio de lo visible – un principio interno irreductible al juego recíproco de las representaciones. Este principio... es la *organización*. Esta Introduce en las cosas mismas un espacio profundo, interior, esencial.

“Así pues , el carácter mismo no es establecido por una relación de lo visible consigo mismo”; la cual “en sí, no es más que la punta visible de una organización compleja y jerarquizada en la que la función desempeña un papel esencial de dominio y determinación.”⁶¹ La cual junto a la puesta en el tapete nuevamente de la analogía, cuya función ahora es comparar organizaciones que difieren morfológicamente, pero que en el transcurso de una sucesión, a través de series temporales, se pueden constituir como semejantes en dicha función, completa los aspectos que van a jugar un papel relevante en el desarrollo epistémico moderno.

O sea, ahora más que la marca fija de la representación de los caracteres, se va a poner en primer plano un principio dinámico que toma en consideración la relación entre la estructura interna con el ambiente externo en el cual se va a dar el objeto del saber, la función.

⁵⁹ Ibíd.Pág.246.

⁶⁰ Ibíd.Pág.214

⁶¹ Ibíd.Pág.224

Las cosas y el lenguaje mismo se tiñen de una profundidad desconocida anteriormente y aunque se arma a partir de lo tejido por el clasicismo, en dicho espesor es necesario distinguir niveles, puesto que “es posible que los caracteres más importantes sean los más ocultos; ya en el orden vegetal ha podido comprobarse que no son las flores ni los frutos- las partes más visibles de la planta-los elementos significativos, sino el aparato embrionario y órganos como los cotiledones” .⁶²

Es Cuvier quien liberó los caracteres de su función taxinómica, para hacerla entrar, más acá de toda clasificación posible, en los diversos planes de organización de los seres vivos, disolviendo, la independencia del órgano, ahora es preciso relacionarlos con la función que aseguran . Ahora bien, las funciones tienen un número relativamente poco elevado: respiración, digestión, circulación, locomoción. Es a partir de este conjunto de funciones que la diversidad visible de las estructuras surge, ya no del fondo de un cuadro de variables, sino del fondo de grandes unidades funcionales susceptibles de realizarse y de cumplir su cometido de diversas maneras. “Al considerar el órgano en su relación con la función, se ve, pues, aparecer “semejanzas” donde no hay ningún elemento “idéntico”. Se restauran así en el análisis de lo vivo las analogías de tipo aristotélico: las branquias son con respecto a la respiración en el agua, lo que los pulmones con respecto a la respiración en el aire.”⁶³

Ahora se procede a dar una nueva definición de la vida -denominada sintética, a diferencia de la definición taxinómica- como aquello en que se fundan todas las distinciones posibles de los seres vivos, es lo que los reúne y agrupa, como una especie de nuevo trascendental que surge de este espesor, la vida no será sólo aquello que se diferencia de lo mecánico sino, además, esta unidad a que remiten la pluralidad de los seres vivos.

“...Si lo vivo es una clase de seres, la hierba es la que enuncia mejor su límpida esencia; pero si lo vivo es una manifestación de la vida, es el animal el que deja percibir mejor lo que es su enigma...el animal, en cambio, se mantiene en los confines entre la vida y la muerte. Ésta lo acecha por todas partes; es más , lo amenaza también desde el interior, pues sólo el organismo puede morir y la muerte sorprende a los vivientes desde el fondo de su vida...hay en ella un devorar perpetuo de la vida por ella misma”⁶⁴

Así cada una de las empiricidades adquiere dentro de sí este espesor que no le viene desde afuera, su cualidad histórica “no debe entenderse aquí como la compilación de las sucesiones de hecho; tal cual han podido ser constituidas”, sino como el “modo fundamental de ser de las empiricidades...”⁶⁵

Dentro de las lenguas, del trabajo y los seres vivos se va dando este principio rector, mecanismo interno que es el nuevo criterio para determinar la identidad y diferencia, la

⁶² Ibid. Pág.224-225

⁶³ Ibid. Pág 258-259

⁶⁴ Ibid. Pág.271-272

⁶⁵ Ibid. Pág.215

semejanza y desemejanza y reordenar todo el saber. Si hay un cuadro ya no podrá ser discernido como un puro despliegue formal sino que deberá estar en función de esta verdadera marca de parentesco que es este espesor dentro de las cosas mismas. Es así como la “representación perdió el poder de fundar, a partir de sí misma en su despliegue propio y por el juego que la duplica en sí, los lazos que pueden unir sus diversos elementos.”⁶⁶

Así en Adam Smith, ya no es dentro de una circulación como el cuadro extendido de los signos de la riqueza, la moneda, que se va a dar la medida del valor de las cosas, sino que ahora será a partir de un principio ajeno al conjunto representativo de las riquezas, el trabajo. Éste se impone desde el exterior como el azote del tiempo y de la pena, representando un viraje esencial, la distinción entre el motivo del cambio y la medida de lo cambiante. Anteriormente, no se le habría pasado por la cabeza a nadie preguntar por las condiciones que posibilitan la formación de la riqueza, tan sólo era necesario seguir el conjunto del despliegue de sus componentes en la circulación monetaria. Ahora, ya no hay comparación entre dos medidas que se homologan, no hay un valor en tanto que los objetos del deseo de los que hacen un intercambio son comparables entre sí, sino que un elemento heterogéneo se inserta como la medida que explica este valor, el trabajo, hace entrar el tiempo y el sudor, hace entrar la pena y la fatiga, muestra además, a la temporalidad que están ligados todos y en su límite, la muerte misma. “Los hombre intercambian porque experimentan necesidades y deseos; pero pueden cambiar y *ordenar* estos cambios porque están sometidos al tiempo y a la gran necesidad externa”.⁶⁷ Desde aquí ya se está apuntando a dos aspectos cruciales: un sistema que va rebasando el estrecho ámbito de la representación al incluir aquello que la rebasa y le es exterior (división del trabajo, progreso de la industria, acumulación del capital) y el de una antropología que pone en duda la esencia del hombre al descubrir las articulaciones de su finitud y la no correspondencia de su labor productiva con las necesidades y deseos propios. Éstos serán los elementos a desarrollar dentro del suelo de la episteme económica moderna.

Ahora bien, el esquema de Smith aún estaba situado en una cierta transición que con Ricardo se consuma completamente; aquí el análisis de las riquezas deja de pertenecer al espacio del cuadro para pasar a ser una articulación que analiza las riquezas como series o cadenas temporales, en lo que se pasará a llamar “economía política”.⁶⁸ A partir de éste se concebirá que la “cantidad de trabajo permite fijar el valor de una cosa, no sólo por que ésta sea representable en unidades de trabajo, sino en primer lugar y fundamentalmente porque el trabajo, como actividad de producción, es “ La fuente de todo valor ”.”⁶⁹

⁶⁶ Ibíd. Pág.234

⁶⁷ Ibíd. Pág.221.

⁶⁸ Morey. “Lectura de Foucault”, Taurus, Madrid, 1983, P.153.

⁶⁹ Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Pág.249.

“...A partir de Ricardo, el trabajo, desplazado en relación con la representación que instalándose en una región en la que ya no tiene lugar, se organiza de acuerdo con una causalidad que le es propia. La cantidad de trabajo necesario para la fabricación de una cosa... y que determina su valor, depende de las formas de producción: ésta se modificará de acuerdo con el grado de división en el trabajo, la cantidad y naturaleza de los útiles, el capital del que dispone el empresario y la cantidad que haya invertido en la instalación de su fábrica; en algunos casos, la producción será costosa; en otros, lo será menos.”⁷⁰

El trabajo es considerado por Ricardo como el correlato del aumento demográfico, un escenario en el cual los hombre ya no podían disfrutar de los recursos naturales de forma ilimitada. A partir de la muerte de los que no pudieron sobrevivir a este escenario se configura la primera gran articulación del trabajo que es la de hacer producir la tierra, para Ricardo, en cada momento de su historia la humanidad sólo trabaja bajo la amenaza de la muerte.

Pero no sólo estos aspectos se extraerán de la introducción de la historicidad dentro de la economía, puesto que al considerar un tiempo histórico continuo ligado a un carácter pesimista heredado de Malthus considerando a la precariedad en que se sitúa el hombre en relación con sus necesidades y su situación de finitud, concebirá a dicha continuidad histórica como una progresiva “disminución”, no como una evolución futura sino que tan sólo amortiguando los efectos de la necesidad, como un mecanismo compensador de la finitud, que tiende por su propio peso al colapso demográfico y a una suspensión de la historia. El opuesto simétrico dentro de esta episteme a dicha postura es la de Marx, en la cual la finitud se tuerce al final de su recorrido y el sujeto de la historia es capaz de recobrar todo lo perdido antes y dar una nueva orientación a la escasez; se cumple así un final de la historia en la que la historia se ajustará plenamente a las condiciones de la “esencia humana”.

En el caso del lenguaje, surge la nueva filología que sustituye a la gramática general. También se introduce en ésta un criterio de organización interna para la caracterización de las lenguas, abandonando las clasificaciones jerárquicas que se utilizaban en el clasicismo, dando predominancia a unas lenguas por sobre otras, según se ajustarán al cuadro descrito por representaciones lo suficientemente finas o precisas. “De ahora en adelante, las lenguas se equivalen: sólo tienen organizaciones diferentes”⁷¹

Ahora se va a considerar que los nombres recortan, detienen, congelan el proceso de una acción, el lenguaje tiene ahora su matiz en el considerar la designación de las acciones, los estados, las voluntades más constantes, se debe enraizar en la realidad no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad.

El lenguaje ahora es posible de comparar con un organismo vivo, manifestando sus coherencias a través de su capacidad funcional de mantenerse con vida, en su caso, la arquitectura de su gramática pone de manifiesto la voluntad fundamental que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje propio que sólo a ellos pertenece.

⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 250

⁷¹ *Ibíd.* Pág. 279

En este sentido el lenguaje es más una actividad incesante (energeía) que tan sólo un instrumento o un producto (ergon). El lenguaje ya no está ligado al conocimiento de las cosas sino a la libertad de los hombres.

D. La Fragmentación, El Centelleo y La Dispersión

Al terminar la episteme clásica, a diferencia de los seres vivos y los procesos económicos, los cuales quedaron agrupados bajo los principios organizadores de la vida y la producción, se produce la desarticulación del lenguaje como “discurso”, liberando no una orientación sino varias formas de rearticularse, fragmentándose sin poder restaurar su unidad.

Es así como por un lado, se constituye un lenguaje que pretende seguir las directrices de la mathesis y volcar todas las posibilidades de la abstracción depurando nuevamente el lenguaje y volviéndolo hacia una formalización rigurosa, constituir una ciencia que se pueda fundar en dichos esfuerzos, despojando de los contenidos empíricos del lenguaje y dejar tan sólo las formas universalmente validas del discurso. En otro sentido, se vuelve a reconstituir una superposición entre hermenéutica y semiología, dando curso a un forma de lenguaje interpretativo que tendría como misión desenterrar por debajo de los contenidos manifiestos, a través del corte del texto, un sentido oculto que las cosas esconden. Por último el lenguaje se autonomiza en el gesto mismo de escribir, no designando nada sino a sí mismo, esta última orientación corresponde con la del lenguaje literario, “la literatura se distingue cada vez más del discurso de ideas y se encierra en una intransitividad radical; se separa de todos los valores que pudieron hacerla circular en la época clásica (el gusto, el placer, lo natural , lo verdadero) y hace nacer en su propio espacio todo aquello que puede asegurarle la denegación lúdica (lo escandaloso, lo feo, lo imposible); rompe con toda definición de “géneros” como formas ajustadas a un orden de representaciones y se convierte en pura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que no tiene otra ley que afirmar- en contra de otros discursos- su existencia escarpada....donde no hay otra cosa qué decir que no sea ella misma, no hay otra cosa qué hacer que centellear en el fulgor de su ser.”⁷²

Es a partir de esta fragmentación del lenguaje que surge del retiro de la mathesis que se ha constituido el “hombre” como principio fundamentador de la unidad perdida por el sujeto. Para Foucault la experiencia de la modernidad no niega al sujeto en tanto tal, sino en cuanto se pretende en erigir en un principio trascendental que constituye la realidad en el mismo acto de constituirse a sí mismo, sin tomar en cuenta las determinaciones a que se encuentra sometido todo individuo. Es en varios aspectos en los que se vuelve manifiesto esta situación al llegar a la reciente encrucijada de nuestra historia del saber.

Primeramente, en que el saber se vuelve una analítica de la finitud, anunciada a partir de las positivities mismas que lo predeterminan, esto porque no es posible llegar al hombre sino a partir de las determinaciones en que él se haya envuelto, esto es, a

⁷² ibid. Página 293-294

través de las palabras que utiliza, de los objetos que produce y de su corporeidad misma, a partir de aquí, se anuncia la finitud del hombre ya que el espacio dejado por la representación, la laguna en la cual se han esparcido el lenguaje con su historia, la vida con su organización y el trabajo con su propia capacidad de producción, no es posible de llenar con su figura y es más, las disciplinas escindidas le mandan como recado la imposibilidad de tal función, así a través del estudio del cerebro, de la producción y de las lenguas, “todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen”.⁷³

En tanto que los contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria. Pero, desde que los contenidos empíricos se separaron de la representación y fundaron en su propia dinámica interna el principio de su existencia, la metafísica del infinito se hizo innecesaria; la finitud no dejaba de referirse a sí misma. Ahora en cambio, las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que se desarrollan como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como un puro velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento alienado e ideología, y la del lenguaje como un puro episodio cultural.

Las pretensiones de este aspirante a ser el nuevo Cogito, son reveladas como la aparición de una extraña figura, un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomara conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento. A partir de la constitución del hombre en este escenario, se configuran dos formas de conocimientos: el positivismo, como salido de la estética trascendental, estudiando las condiciones del conocimiento ligadas al cuerpo y a la percepción. Por otro lado, se desarrolla una especie de dialéctica trascendental orientada a desvelar aquellas ilusiones que en el seno del conocimiento han sido tradicionales en la humanidad y desarrolla una crítica a partir de las condiciones históricas y económicas y de la conformación a partir de las relaciones entre los hombres de tales ilusiones.

Finalmente, los últimos aspectos a los que dicha aparición del hombre pueden referirse, son los del cogito y lo impensado y el retroceso y el retorno al origen. Se refieren a la dimensión propia de una parte del ser humano de estar abierto al mundo primeramente en actos de forma irreflexiva, posteriormente siendo recuperados éstos a través de las reflexiones; por otra parte, se produce el proceso inverso a la vez, esto es, que el hombre pasa de la aprehensión racional a la obstrucción de aquello que no se le da como racional, la obstrucción de los factores de la realidad ajenos a sus diseños y planes y su incapacidad, además, de moverse en el mundo. Es una característica del pensamiento antropológico el querer recuperar completamente lo impensado en el cogito, o más aún dar por supuesto que es el cogito el que funda lo impensado y considerar que es en el origen donde está la verdad del hombre, origen que le ha sido prometido y que siempre se le escapa retrocediendo irremediabilmente. Frente a esto, reclama Foucault, “¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterrada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen como un rigor

⁷³ Ibíd. Pág.305

extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si éstos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables?...”⁷⁴

Es a partir de aquí que tomamos el término centelleo como uno de las formas en que Foucault intenta describir la precariedad que el hombre vive y la precariedad para describir en palabras esa misma precariedad, el centelleo vendría siendo aquella iluminación, fulguración de los contenidos positivos que se le dan al individuo, pero que cuya luz se haya claramente condicionada por la perspectiva histórica que rige las enunciaciones y articulaciones de lo visible, dicho centelleo parece algo fijo, permanente y estable en tanto lo vemos, pero si ponemos un ojo crítico verdaderamente histórico, nos daremos cuenta que el centelleo no es más que un chispazo, un desgarrón que brota desde la “abundancia de seres”, disperso a través del tiempo y lleno de estrellas en medio de la duración de las cosas.

Es dentro de este esquema que ve Foucault el surgimiento de las ciencias humanas, las cuales no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad y aquello que permite a este mismo ser, saber lo que es la vida, en que consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de que manera puede hablar. Ahora bien sólo se podrá decir , “que hay “ciencia humana” no por todas partes en que se trate del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos.”⁷⁵

Lo que hace posibles a las ciencias humanas es situarse en el hueco inferior -bajo el cual hayan refugio- de la biología, la economía y la filología (o a la lingüística); no existen sino en su espacio de proyección. Sin embargo, su relación consiste en la transferencia de modelos exteriores en la dimensión de lo inconciente y de la conciencia y el reflujo de la reflexión crítica hacia las ciencias que los proveen. Por esto ¿podría ser la historia del duplicado empírico-trascendental “otra cosa que el nudo inextricable de tiempos diferentes, que le son extranjeros y son heterogéneos unos a otros?...”⁷⁶

Pero este camino que es recorrido en la forma de transferencias desde la región conciente hacia la inconciente termina por hacer innecesaria la suposición de un fundamento conciente de los conocimientos , un sujeto constituyente. Frente al desarrollo de la etnología, el psicoanálisis, la lingüística y la literatura moderna ocurre “el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en

⁷⁴ Ibid. 314

⁷⁵ Ibid. Pág.354

⁷⁶ Ibid Pág.358

el ser mismo de las cosas....toda esta *episteme* estaba ligada a la desaparición del Discurso y de su monótono reinado...”⁷⁷

Finalmente, Foucault se pregunta por las posibilidades que se abren, el hecho de que nos hagamos estas preguntas y aún no podamos responderlas nos marca en un estadio de transición. Pero, “¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción el ser del hombre y el ser del lenguaje?...”⁷⁸

⁷⁷ Ibid. Pág.374

⁷⁸ Ibid. Pág 329

Capítulo 3: Retrospectiva de la relación de pensamiento mítico y fábula dentro del esquema general de la historia arqueológica

“Y si la filosofía no consistiera, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en intentar saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo.”⁷⁹

(Foucault)

Corresponde ahora establecer las correspondencias entre la noción de mito y fábula, tal como han sido descritas en el epígrafe inicial. Para esto, primero, transcribiremos de forma completa el texto: “...las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases.”

Lo primero que constatamos sin necesidad de definir previamente los términos

⁷⁹ citado en García del Pozo, *Op. Cit.* p.9

utilizados, es que la relación expresada en el párrafo es de antinomia en cuanto a su efecto sobre el lenguaje. En el caso de las “utopías” se permitiría un desarrollo del discurso, están en el “filo recto” del lenguaje, es decir el discurso se manifiesta de forma lineal, sin baches ni sorpresas, a pesar de ser un lugar que aún no existe en la realidad es posible de pensar o más bien las pensamos constantemente, lo único que puede significar alguna dificultad es tan solo la forma de conseguirla, el camino por el cual llegar a ella. En ese sentido las utopías pueden permitir la existencia de las fábulas. Esta fábula esta tomada en tanto lugar inaccesible, aun cuando la utopía es posible de pensar lógicamente y se podría decir que es el pensamiento llevado a su extrema tensión y pureza, obra de un refinamiento del pensamiento. En el caso de las “heterotopías” es lo contrario, no desarrolla el discurso sino que lo seca, le impide su articulación y lo detiene, impide toda posibilidad de construcción del pensamiento y del lenguaje, arruinan la “sintaxis” e imposibilitan la articulación de la gramática, vuelve estéril el sentido de las palabras, “el lirismo de las frases”, desata los mitos, dirá Foucault, lo que se puede referir a la función antepredicativa del símbolo en un momento en que la lógica y el discurso no puede constituirse.

Pero procedamos a definir los términos para ver si las apreciaciones en primera instancia han sido cercanas a lo indicado por el texto. Primeramente, la definición de fábula no es unívoca, en algunas se hace referencia a ella como un relato de tipo similar al mito pero que posee un carácter profano, esto es, no se refiere a los actos de los seres sobrenaturales. Sin embargo se le considera “similar al mito, porque maneja los mismos elementos que él, que no son exclusivos de estos géneros, sino un patrimonio común del pensamiento. Pero, sociológicamente podemos afirmar que la fábula es todo lo contrario que el mito, Nojgaard define a la fábula como “una narración ficticia de personajes mecánicamente alegóricos, con una acción moral para valorar...uno de los rasgos más característicos de las colecciones esópicas es la ausencia del mito...La razón es totalmente estructural: el mito no está de acuerdo con la pretensión moral de la fábula, porque él trabaja con una estructura muy diferente y frecuentemente más complicada”⁸⁰

Según este sentido, la fábula torcería de una forma mecanicista y con una intención aleccionadora moralmente hablando, aquellos símbolos y personajes característicos de los relatos míticos; en cierta forma se puede establecer un correlato con la instauración del cuento que, como un relato que ya no concibe las relaciones de carácter más sagrado y fundamentales de la vida social y de la posición de esa cultura en relación con la naturaleza, se origina cuando las funciones del mito o las de aquellos resortes que lo sostienen en la sociedad se debilitan o desaparecen, tanto así, que según Propp “...mientras el rito existía como algo vivo no podían existir cuentos acerca de él”⁸¹

Sería además, mistificante, sin querer oponer aquí mistificación a verdad, sino considerarlo como un discurso que no acepta la limitación de su voz. Es así como en el “Pensamiento del afuera”, Foucault, liga a la fábula con el tiempo, existiría una fábula del tiempo que concibe a este último en un sentido dialéctico (“De ahí su parentesco

⁸⁰ Bermejo. *Ibíd.*, Pág. 166

⁸¹ *Ibíd.* Pág.49

profundo con el espacio, que, entendido así, es a la ficción lo que la proposición negativa es a la reflexión (cuando precisamente la negación dialéctica está ligada a la fábula del tiempo)⁸², a través de esta posición la dispersión del lenguaje (hecho originario que nunca se dice en el origen sino en la lejanía⁸³), no se orienta hacia el “exterior”, sino que desde el discurso se forja una nueva interioridad, que lo vuelve en un sentido transparente, cualidad fundamental de la representación al duplicarse y desplegarse en su cuadro formal, la lógica de una fábula del tiempo volvería monocorde, neutra, encuadraría todo el lenguaje para poder mantenerlo en una figura tranquilizadora y narcisista a la vez de la relación de la cultura occidental con el tiempo.

Por otro lado, existe un sentido más originario de la fábula, que se deriva de la palabra “hablar”, de ahí “hablar”, en este sentido la fábula sería lo que es contado. Se relaciona con ficción que sería el régimen del relato y apuntaría a quién habla en él, que modalidad utiliza, si está dentro de la trama, o es un observador objetivo u omnisciente, lo que es lo mismo que su distancia. La ficción sería un aspecto de la fábula. ¿Cuál sería la forma específica de estructuración de los hechos de un relato que elaboraría la fábula que está posibilitada por la utopía?

Para Foucault detrás de la fábula se desarrollará un gran “juego de sombras” como una “lucha entre la probabilidad neutra del discurso científico (esa voz anónima, monocorde, lisa, que viene de no se sabe dónde y que se insertaba en la ficción, imponiéndole la certidumbre de su verdad) y el nacimiento, el triunfo y la muerte de los discursos improbables en los que se esbozaban”....“Lo que restituye al rumor del lenguaje el desequilibrio de sus poderes soberanos no es el saber (siempre cada vez más probable), no es la fábula (que tiene sus formas obligadas), son, entre ambos, como en una invisibilidad de limbos, los juegos ardientes de la ficción”⁸⁴

Así se nos hace comprensible que Foucault mismo declarara que lo que él hacía eran ficciones, pero de las cuales no era el autor, no construía entonces, fábulas que estuvieran predeterminadas por su conciencia, sino que escuchaba simplemente el murmullo de la ficción que era relatado en la historia de los saberes. Por otro lado, también pone al descubierto la correlación de utopía y fábula dentro de las configuraciones clásica y moderna de estructuración de los relatos. Así nos describe Foucault dicha correlación: “...En el pensamiento clásico, la utopía funcionaba más bien como un ensueño sobre el origen: la frescura del mundo debía asegurar el despliegue ideal de un cuadro en el que cada cosa estaría en su lugar, con sus vecindades, sus diferencias propias, sus equivalencias inmediatas; en esta primera luz, las representaciones no debían estar separadas de la presencia viva, aguda y sensible de lo que representan. En el siglo XIX, la utopía concierne al ocaso del tiempo más que al alba: pues el saber no está ya constituido al modo de un cuadro, sino al de la serie, el encadenamiento y el devenir: cuando llegue, con la noche prometida, la sombra del

⁸² Foucault, M. “El pensamiento del afuera”, Pre-textos, Valencia, 1988, Pág. 28

⁸³ Foucault, M. “Distancia, Aspecto, Origen”, En: “De lenguaje y literatura”, Pág. 177

⁸⁴ “Trasfábula”, En: “De lenguaje y literatura”, Pág. 220

desenlace, la erosión lenta o la violencia de la Historia harán surgir, en su inmovilidad de roca, la verdad antropológica del hombre; el tiempo calendárico podrá muy bien seguir su marcha; será como vacío, pues la historicidad se habrá superpuesto exactamente a la esencia humana. El flujo del devenir, con todos sus recursos de drama, de olvido, de enajenación, se captará en una finitud antropológica, que encuentra allí a su vez su manifestación iluminada. La *finitud* con su verdad se da en el *tiempo*; y de golpe el *tiempo se acaba*. **El gran sueño de un término de la historia es la utopía de los pensamientos causales, así como el sueño de los orígenes es la utopía de los pensamientos clasificadores**"⁸⁵

Y frente a la idea que el supuesto anteriormente mencionado permitía, también Levi-Strauss ya advertía una correlación entre el pensamiento de la mathesis y el historicista que al considerar a la forma histórico-diacrónica como un privilegiado punto de intelección de los acontecimientos y que, por lo tanto, se haya al margen de la posibilidad de homologarse con las operaciones del pensamiento mítico, nos clarifica que “a los primitivos, aunque no se puede decir que ignoren la historia, no les preocupa...En realidad, aquel mundo de la naturaleza, que es el verdadero protagonista de la mitología de los pueblos “salvajes” es un mundo que nosotros hemos asimilado, absorbido, limpiado con nuestros análisis científicos y no tiene ya nada que ofrecer en el aspecto propiamente mítico. Pero en nosotros existe otro mundo, el de la historia, que es impermeable a la ciencia- al menos en su estado actual- de la misma manera que la naturaleza lo es para los pueblos “primitivos”...los mitos de los pueblos primitivos son, más que nada, mitos del espacio...En cambio, nuestros mitos son casi siempre completamente temporales: son mitos del tiempo irreversible.”⁸⁶

Es justamente esta relación entre la forma “fabulosa” de concebir al tiempo, como algo irreversible, como una flecha que no para de acometer a través de sucesivos y continuos embates, su infinita carrera de construcción o como define Foucault las narraciones de Verne: neguentropía del saber, aún cuando los peligros están a la vuelta de la esquina, están prestos los recursos para realizar el despliegue que nos permita seguir aún expandiéndonos, ya sea a través de la representación, ya sea a través de la recuperación de lo impensado a través de las artes y astucias del pensamiento. Y ligado directamente a esta visión de un privilegio de inteligibilidad de la visión diacrónica, la cual es una “posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura, más aún a su relación fundamental con toda historia, y que le permite ligarse a otras culturas en el modo de la teoría pura. Existe una cierta posición de la *ratio* occidental que se ha constituido en su historia y que fundamenta la relación que puede tener con todas las demás sociedades, aun con esta sociedad en la que aparecido históricamente.”⁸⁷

Es a partir de estos supuestos que constituyen el núcleo de lo que ha sido nuestra cultura, que las investigaciones de Foucault al poner en una sola línea de análisis,

⁸⁵ Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Pág. 257, (subrayado mío)

⁸⁶ Caruso, P. “Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan”, Pág. 48-49

⁸⁷ *Ibíd.* Pág. 366

discursos que se ha acostumbrado a considerar que no tienen una misma posibilidad de tratamiento, han ensanchado las posibilidades de nuestro discurso. Al ver el desfile de los saberes desde el renacimiento hasta la modernidad, nos damos cuenta de que aquella monolítica idea de verdad y de ciencia (considerando a ésta última como la única forma válida de saber) se ha constituido en un período determinado y que dicha constelación tiene una serie de presupuestos que podemos aislar e identificar claramente. Es claro también que la forma de operar en la constitución de esta fábula fue la de una reducción de la realidad a una serie de depuraciones para que pudieran ajustarse a los criterios de la representación. Hay –dirá Foucault, hablando nuevamente sobre los relatos de Verne– una relación entre el científico y la falta, el sabio es aquel que le falta algo, “cuanto menos se equivoca el sabio, más perverso es, o demente, o ajeno al mundo, cuanto más positivo más se equivoca...La ciencia sólo habla en un espacio vacío”⁸⁸, hay pues, una incapacidad para habérselas con aquellos elementos que exceden el molde representativo.

Pero si miramos en perspectiva histórica todas aquellas formas de saber que anteriormente habían sido considerada como las más adecuadas a la “realidad”, podemos concebir entonces que todas aquellas experiencias que no han sido aún develadas adecuadamente, o se les sumerge en la constrictión para mantener una “realidad” depurada, pudieran en el futuro llegar a ser consideradas como realidades positivas, esto es manifestaciones de la plétora de seres que centellean en el choque de las palabras y las cosas. Así pues hay que considerar que el “lenguaje de Roussel, a finales del último siglo y a principios del nuestro, no podía ser más que un lenguaje de loco y debía ser considerado como tal. Pero he aquí que hoy aquel lenguaje ha perdido su significado de locura, de neurosis pura y simple, para ser asimilado a un modo de ser literario...lo que quería analizar era, más que la aparición del sentido en el lenguaje, los modos de razonamiento en el interior de una cultura determinada: cómo es posible que un razonamiento pueda funcionar en determinado período como patológico y en otro como literario.”⁸⁹

Y en relación con las experiencias más extremas que podemos concebir ahora, las cuales se orientan a dejar atrás las ataduras de una conciencia que quiere regir cada uno de los aspectos de la vida de los individuos podemos llegar a pensar que llegará “un día el hombre ya no sepa lo que fue la locura”. Y podremos llegar a decir con propiedad que “Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje y no a nuestro punto de quiebre”.

Así pues, si la experiencia que se sitúa en la obra de Artaud y su relación con el lenguaje, de una creatividad desbordante, llegara a ser vista como una llave para el enigma del ser humano y “no la amenaza que de algún modo hay que recluir, todo lo que hoy sentimos por el límite, o por lo extraño o por lo intolerable- desde el más indómito de los impulsos hasta la fantasía más salvaje- podría, especula Foucault, “transferirle a la serenidad de las cosas positivas”. Si eso sucediera, lo que hoy parece “exterior”- soñar, la intoxicación, la búsqueda desinhibida de placer- podría indicar nuestro self mismo.”⁹⁰

⁸⁸ Foucault, M. “Trasfábula”, En: “De lenguaje y literatura”, Pág. 218

⁸⁹ Caruso, P. “Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan. Pág. 72

Pues bien, esta contraofensiva con respecto a la representación y al pensamiento antropológico podemos verlo como una vuelta a considerar “no se tratará de reencontrar una palabra primera que se nos hubiera escapado, sino...de disipar los mitos...de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse.”⁹¹

La encrucijada histórica producida por el retiro de las constelaciones del clasicismo y el resquebrajamiento de la unidad de la modernidad, ha producido el retorno del lenguaje, a través de éste, podemos no tan sólo comenzar a vislumbrar nuevas utilidades formales en el lenguaje a través de la lingüística, que por lo demás irán en un sentido contracientífico, tal como definió Foucault a las disciplinas que se amparan en ésta, sino que además permitió la vuelta de la interpretación, en la cual se va a plantear el problema"... de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice... que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido; siendo este sentido más fuerte y el sentido "de debajo"... otra sospecha: que el lenguaje desborda, de alguna manera, su forma propiamente verbal, y que hay muchas cosas en el mundo que hablan y que no son lenguaje."⁹²

Justamente a partir de este presupuesto es que la interpretación del siglo xix va a operar una crítica de la profundidades ideales, si va a efectuar una serie de operaciones críticas es por la constatación de que existen discursos que se han arrogado la característica de constituir parte de la “naturaleza” o sea poseen una esencia que es fija y que no está sometido a los avatares del resto de las cosas y de las palabras, "... ya en Marx, que no interpreta la historia de la relación de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que ella se presenta como naturaleza."⁹³ Y "a partir de Freud, Marx y Nietzsche, me parece que el signo va a llegar a ser malévol: quiero decir que en el signo una forma ambigua y un poco turbia de querer mal y "malcuidar". Y esto en la medida en que el signo es ya una interpretación que no se da por tal. Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no a la inversa."⁹⁴

Esta dimensión de profundidad en la cual se han situado los “intérpretes”, es tan sólo la de una crítica del carácter ilusorio de una profundidad ligada a una supuesta naturaleza, no hay que “entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad.”⁹⁵ Es justa y nuevamente que esta exterioridad de los discursos, la prueba de que no hay una continuidad que escape a la erosión del tiempo, que el tiempo no conserva sino que

⁹⁰ Miller, J. “La pasión de Foucault”, pag. 166

⁹¹ Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Pág. 291

⁹² Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx”, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1995, Pág. 34

⁹³ Ibíd. Pág. 44

⁹⁴ Ibíd. Pág. 46

⁹⁵ Ibíd. Pág. 38

lleva al olvido, nos lleva a ver las cosas no en una perspectiva ascendente, sino que al recorrer con los hilos de la interpretación todos los contenidos sacramentados en el clasicismo y la modernidad, esto es, los que se hayan ligados a un sujeto constituyente, lo que nos queda como herencia de esta actividad es la restitución de “la exterioridad centelleante que ha sido recubierta y enterrada”⁹⁶

Finalmente, la forma contemporánea de interpretar ya no se haya ligada con una lectura de los signos como una prosa del mundo como en el renacimiento, es también una tarea perpetua, pero ahora lo es porque “,simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.”⁹⁷

Lo que si se asemeja a la visión que tenían tanto el pensamiento mítico como la analogía renacentista en que a diferencia “ y por oposición al tiempo de la dialéctica, que es a pesar de todo lineal, se tiene un tiempo de la interpretación que es circular.”⁹⁸

Justamente este “exterior” se hace presente en y a través del retorno del lenguaje y el desmoronamiento de la subjetividad reinante, es a parir de este retorno y de este desmoronamiento que es posible pensar en este hecho. Comparando podemos decir que “antiguamente de lo que se trataba era de pensar la verdad -, es que el “hablo” funciona como a contrapelo del “pienso”. Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del yo y su existencia; aquel, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla. Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del “existo” la experiencia desnuda del lenguaje”.⁹⁹

“...El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto”.¹⁰⁰

Para Foucault el lenguaje constituye al discurso a través de un continuo e incesante movimiento de pliegues y repliegues, tal como la estela de humo de un cigarrillo efectúa su danza, formando figuras que se articulan sin que aquella boca que dio el impulso inicial pueda ya controlar su destino.

⁹⁶ Ibíd.pág.39

⁹⁷ Ibíd.Pág.43

⁹⁸ Ibíd.Pág.47

⁹⁹ Foucault. “El Pensamiento del Afuera”, Pre-textos,pag 13-14

¹⁰⁰ Foucault. “El pensamiento del afuera”, pag.16

Capítulo 4: Conclusión

“El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro”¹⁰¹

(Foucault)

La tarea de interpretar los términos de la frase contenida en la introducción a “Las palabras y las cosas” efectivamente nos ha servido para reconstruir una ruta crítica, un camino por los tópicos principales de la arqueología de Michel Foucault. Ha tenido además, la virtud de poder conectar una serie de textos de carácter literario con la pregunta por la historicidad del saber en nuestras formaciones culturales y la forma de ver nuestra posición en dichas formaciones históricas en constante transformación.

Así se nos revela la conexión inextricable entre la fábula y las operaciones características de la episteme clásica: el despliegue de la representación en un cuadro que reduce los elementos de percepción de la realidad, pero que los promete de vuelta en una clasificación completa y exhaustiva de ella, clasificación que permitirá remontarnos a nuestros orígenes más remotos. A su vez también el pensamiento moderno, pone en el final de la historia las posibilidades de recuperación de los elementos contradictorios de la realidad. Ambas nos muestran que quiere decir Foucault, con que la utopía permite las fábulas y el porque estas últimas están en el filo recto del lenguaje; mientras las heterotopías al romper la sintaxis, hacen girar el lenguaje en torno a sí mismo y su estallido permite sacudirse los rastros de representación dentro del mismo, liberan los mitos en tanto estos ya no operan con una lógica formal sino que se

¹⁰¹ Foucault, M. “La Arqueología del Saber”, Siglo xxi, México, 1999, Pág.355.

adentran en un más allá, funcionan como una puesta en escena mas que una puesta en “orden”. Al hacer esta operación orientan al lenguaje hacia el “exterior”, del cual tan sólo podemos guardar una distancia y, por lo tanto, tan sólo lo podemos nombrar como pura ausencia.

La fábula del pensamiento moderno estriba en concebir que se maneja con respecto a las demás culturas y formas de pensamiento en términos de teoría pura, desconociendo el hecho de que se trata de una parte más de la continua transformación de los saberes. El poner en el tapete la reducción de la representación con respecto a lo visible y lo enunciable, el transformar el mundo en un laboratorio responde al intento de volver la mirada hacia el exterior, hacia a aquello que se le escapa a toda forma de pensamiento.

Eco en “La línea y el laberinto” distingue entre el carácter diverso de los modos de pensamiento, modos cogitandi, latino y hermético-renacentista. El primero caracterizado por la línea, por la determinación de estrictas fronteras que fijan identidades claras y diferenciadas en las cosas, es el árbol de porfirio, en el cual se hayan divididas y ordenadas todas las cosas en una jerarquía universal de los géneros y las especies; el segundo simbólicamente expresado en la figura del laberinto, en ésta no hay una identidad rígida entre las cosas y es posible que puedan metamorfosearse unas en otras en su cósmico entramado de senderos que se unen y relacionan a las cosas y los sujetos, como ya anteriormente fue mencionado en la descripción de la semejanza en la episteme renacentista. A partir de esta idea del laberinto, del rizoma, Foucault desplaza el punto de acceso hacia el cual girar el pensamiento que mira hacia una exterioridad y se aparta de las posiciones de interioridad en sus descripciones. Es un hecho el que hay que conectar a la “ariadna perdida” ahorcándose y muriendo estrangulada por su propio hilo, con una crítica radical de la racionalidad en la sociedad contemporánea y del modo cogitandi latino. El hilo llevado a su máximo extremo, al querer sacar a Teseo del laberinto se transforma en el verdugo de aquella que creía en la fábula de una posible y deseable salida del laberinto. A su vez también Ulises es confrontado por Foucault, como aquel que no escuchando, vivió más o sobrevivió más; pero quizás se privó del encuentro con aquello con lo que la vida tenga una tensión digna de vivir y disfrutar, o, especulamos, aquello que nos seduce al mostrarnos que basta sólo un paso más allá de lo que hemos sido y de lo que nos han dicho que podemos ser. Así también, Orfeo pierde la presencia pero vive la ausencia y desaparición lenta en la dispersión de Eurídice, lo vive como un momento catártico de encuentro con aquello más sublime y que más vale la pena de contemplar.

Lo que Foucault quiere criticar, además, es un tipo de pensamiento de carácter sedentario, que transformando en “naturaleza” y “naturaleza humana” a los discursos que sostiene, no esconde sino un impulso al sedentarismo, a refugiarse en medio de las cosas creyendo haber construido una “morada”; frente a esto, nos devuelve a la costumbre de caminar, del nomadismo, tal como en el renacimiento era preciso caminar y recorrer de punta a cabo la plétora de similitudes esperando ser descubiertas. Pero ya no serán las cosas del mundo, sino los discursos dichos acerca de éste. Sin lugar a dudas, para nuestro autor, la constelación abierta por el reinado de la “representación” se puede definir perfectamente como una “prisión” del lenguaje.¹⁰²

La Naturaleza y la Naturaleza Humana han sido utilizadas siempre como un mecanismo justificatorio, se encuentran relacionadas directamente con la intención descriptiva radical de la episteme clásica de la representación. Lo que se consideraba parte de la naturaleza humana a fines del siglo xix es muy distinto a lo que se considera hoy y ha servido como apoyo de diversas fuerzas de tipo político que pueden ejercer el poder o impugnar a sus contrincantes en pos de una supuesta noción de carácter universal e imperecedero. Un ejemplo de esto, es que la virginidad de una mujer a fines del siglo xix era considerado como parte de dicha noción y que todos hoy piensan de forma diferente, sabiendo además, cual fue el uso que se le dio a la virginidad en las épocas anteriores.

Foucault está interesado y por eso construye la arqueología de la manera que la escribe, en situarse en una perspectiva más allá del siglo xix, para esto es necesario orientarse en una perspectiva que vaya más allá de la formalización y la interpretación, al poner en escena la configuración general del saber en tanto largo y detallado listado del conjunto de enunciados que aparecen en una determinada época, pero que posteriormente se sumergen en la dispersión, encuentra el más allá, la salida de la tarea infinita de la formalización y de la interpretación.

Foucault en “Las palabras y las cosas” está operando de una forma similar a Nietzsche al considerar la constitución de nuestra modernidad y la primacía de la representación como una jaula de hierro “ilusoria” en sus fines que, en el advenimiento de la muerte del hombre, podrá volver a incluir a los creadores de metáforas y al primado de la analogía en el centro de la vida de los individuos o más allá, a la aceptación trágica o jovial de nuestra constante separación con respecto a nuestro origen y al “afuera” que nos llega tan sólo como un rebote lejano en el refulgir, en el centelleo de nuestra palabras que no pueden sacudir de sí su uso inveterado.

¹⁰² Foucault, M. “Las palabras y las cosas”, Pág. 50

Bibliografía

- Bermejo, José Carlos. "Introducción a la sociología del mito griego". Akal, Madrid, 1994.
- Caruso, Paolo. "Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan", Anagrama, Barcelona, 1969.
- Eliade, Mircea. "Mito y Realidad", Labor, Colombia, 1994.
- García del Pozo, Rosario. "Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo". Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
- Foucault, Michel. "Las palabras y las cosas", Planeta, Barcelona, 1984.(traducción de Elsa Cecilia Frost, cedida por Siglo XXI)
- . "Nietzsche, Freud, Marx", El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.
- . "El Pensamiento del Afuera", Pre-Textos, Valencia, 1988
- . "De lenguaje y literatura", Paidós, Barcelona, 1996.
- . "Saber y Verdad", La piqueta, Madrid, 1991.
- . "Arqueología del Saber", Siglo xxi, México,1999.
- Levi-Strauss, Claude. "Antropología Estructural", Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- . "El Pensamiento Salvaje", Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Marx, Karl. "Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política" (Grundrisse), Siglo XXI, México, 1989.
- Miller, James. "La Pasión de Michel Foucault", Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

Morey, Miguel. “Lectura de Foucault”, Taurus, Madrid, 1983.

Rivano, Juan. “Los Mitos”, Pehuen, Santiago, 1987.

Trias, E. Et Al. “Estructuralismo y Marxismo”, Martínez Roca, Barcelona, 1971.