

El anti-humanismo filosófico II

Michel Foucault

Salvatore Puledda

Interpretaciones del humanismo

Michel Foucault, de quien examinaremos las ideas fundamentales especialmente en lo que respecta a su visión del hombre y la crítica que hace al humanismo, ha siempre sostenido que no era un estructuralista. En su opinión una tal denominación no significa nada, dado que engloba personalidades que tienen muy poco en común.¹ Cuando describe su propia formación y el clima general que reinaba al momento de la conformación de su pensamiento, Foucault se siente parte de aquella generación que, al principio de los años Cincuenta, ya no se reconocía más en el existencialismo de Sartre y Merleau-Ponty y en su insistencia en los problemas del "sentido". La generación de Foucault, después de los estudios de Lévi-Strauss sobre las sociedades y de Lacan sobre el inconsciente, considera superficial y vana la problemática existencialista. Aquello que vale la pena indagar es el "sistema". Éstas son, en las palabras de Foucault, las razones: «En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades».²

No existe un pensamiento verdaderamente libre: siempre «se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. ... La tarea de la filosofía actual ... es la de sacar a la luz este pensamiento ..., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante».³

¹ Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach. La quinzaine littéraire, No. 48, Marzo 1968. En: Michel Foucault: Saber y verdad, Madrid 1985, pág. 42-43.

² Entrevista con Madelaine Chapsal. La quinzaine littéraire, No. 5, Mayo 1966. En: Michel Foucault: Saber y verdad, op. cit., pág. 33.

³ Ibidem, págs. 33-34.

Y así es como Foucault describe los aspectos fundamentales de su problemática. El fin de toda su obra es «... intentar encontrar en la historia de las ciencias, de los conocimientos y del saber humano algo que sería como su "inconsciente". ... Si se quiere, la hipótesis de trabajo es globalmente ésta: la historia de los conocimientos no obedece simplemente a la idea de progreso de la razón; no es la conciencia humana o la razón humana quien detenta las leyes de su historia. Por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma existe algo que desconoce, y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y determinaciones. Son precisamente esas leyes y esas determinaciones lo que yo he intentado sacar a luz. He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el del inconsciente de la ciencia, el inconsciente del saber que tendría sus propias reglas del mismo modo que el inconsciente del individuo humano tiene también sus reglas y sus determinaciones».⁴

Además, para Foucault, uno de los obstáculos más graves con los que se enfrenta el pensamiento actual es la idea de "humanismo". Por ello, una de las tareas principales de su obra es la de depurar el campo filosófico de tal idea. En las palabras de Foucault, «Los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil ... borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a convertir en inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma de hombre. La herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX –y de la que ya es hora de desembarazarse– es el humanismo».⁵

Foucault, que había sido un estudiante brillante y contaba con una formación filosófica y psicológica, inicia su carrera con una obra profundamente original, *La historia de la locura en la edad clásica*⁶, publicada en 1961. En este libro Foucault describe una historia de la locura en Occidente, que parte del Renacimiento y, pasando por la Edad de la Razón (la "edad clásica") llega al siglo XIX, o sea hasta la fundación de la psiquiatría como "ciencia". Foucault revierte la interpretación normal y optimista que presenta a la psiquiatría como a una disciplina en continua evolución y crecimiento; el libro constituye una suerte de contra-historia de esta disciplina. La locura emerge como un concepto históricamente cambiante, móvil, que asume formas a veces contradictorias, y que en general depende del conjunto de creencias que caracterizan a una época. Así, en el Renacimiento, durante el cual a los locos se los deja a menudo libres, de alguna manera la locura "habla" a los sanos de otro mundo a

⁴ Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, op. cit. pág. 43.

⁵ Entrevista con Madelaine Chapsal, op. cit., pág. 34.

⁶ M. Foucault. *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961. *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*, traducción en inglés (compendiada) de R. Howard, New York, 1965.

donde la razón no llega, o, como en la combinación del rey-bufón, la locura desafía a la razón mostrando la demencia que hay en ella y presentándole sus propias razones. Mientras que en la sucesiva edad del racionalismo, la locura está separada de la razón y deviene la no-razón: se confina a los locos en lugares cerrados junto a los pobres, los vagabundos, los criminales, es decir junto a aquéllos que no tenían trabajo y que podían constituir una amenaza para la sociedad. Este grupo heterogéneo está unido por el hecho de diverger del comportamiento que en aquella época se consideraba conforme a la razón. A fines del siglo XVIII se inicia la fase moderna, con la reforma que aísla a los locos de sus compañeros de desventura y se da origen al manicomio como lugar de confinamiento y de tratamiento médico. A partir de este momento, el loco deviene objeto del estudio y de la práctica siquiátrica, o sea de un saber que se constituye como resultado de tales actividades. La locura es ahora "enfermedad mental" que "habla" según el discurso médico; el loco es acallado y por él hablan las distintas interpretaciones, en conflicto entre sí, construidas incesantemente por los psiquiatras. Pero la locura, relegada por la fuerza al manicomio, "grita" en la sociedad moderna a través del arte –su único lugar de expresión– desafiando y relativizando la normalidad burguesa: grita con las voces de Sade, Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche...

No obstante, la buena recepción en los ambientes académicos y entre las corrientes de la antipsiquiatría, el libro no tuvo gran resonancia. Y lo mismo ocurrió con el sucesivo, *Nacimiento de la clínica*, de planteo similar. Fue con la publicación de *Las palabras y las cosas*⁷ en 1966 que Foucault tuvo gran éxito, aun entre el público no especialista, éxito que lo catapultó al centro de la escena de la filosofía francesa.

En este libro, que en inglés fue traducido –por sugerencia del autor– como *The Order of Things* (*El orden de las cosas*), Foucault se propone estudiar los códigos culturales fundamentales que han determinado el ordenamiento de la experiencia humana en Occidente. Como ya hemos visto, para Foucault, la actividad cognoscitiva en cualquier período histórico no es libre, sino que se da dentro de ciertos canales ya delineados, dentro de ciertas formas de conocimiento dadas, que son simultáneamente anónimas, inconscientes e ineludibles. Él llama a estas formas epistemes (esta palabra, de origen platónica, se usa comúnmente en filosofía con el significado de "conocimiento verdadero", "ciencia"). Las epistemes constituyen "a priori sociales" que delimitan, en la totalidad de la experiencia posible, un espacio cognoscitivo específico y determinan tanto los modos de ser de lo que se conoce en ese espacio, como los criterios según los cuales se construye un discurso "verdadero".

⁷ M. Foucault. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París 1966. *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, traducción en inglés de A. Sheridan, New York 1970.

Una episteme es ineludible porque, como dice Foucault, cualquier ordenamiento de las cosas o de los conceptos, «cualquier similaridad o distinción, aún para una percepción no entrenada, es siempre el resultado de una precisa operación y de la aplicación de un criterio preliminar».⁸

En este contexto, evidentemente no tiene sentido preguntarse si una episteme es verdadero o falso, o cuál es su valor racional. Es la episteme mismo el que determina lo que se puede decir y el modo de construir las verdades reconocidas en una época dada. Es el fundamento de los discursos, el reticulado conceptual que permite o excluye la existencia de tales verdades; es lo no-pensado mediante lo cual se modela y articula el conocimiento y el saber.

El estudio efectuado en *Las palabras y las cosas* cubre aproximadamente el mismo período considerado en *La historia de la locura*, desde el Renacimiento hasta el fin del siglo XIX. Foucault individua a los distintos episteme a través del estudio de las distintas configuraciones históricas de tres "empiricidades", o sea de tres áreas fundamentales del saber empírico que son el lenguaje, la economía y la vida. Esto porque, según Foucault, los conocimientos humanos se han siempre ocupado, de un modo u otro, de palabras, bienes materiales y seres vivientes. *Las palabras y las cosas* no es, sin embargo, una historia en sentido clásico, sino una "arqueología", en particular –como aclara el subtítulo– una arqueología de las ciencias humanas. Con estos términos, Foucault entiende una investigación que, partiendo del presente lleve a la luz –como en una excavación– lo que está por debajo de ese conjunto de conocimientos que actualmente se conoce con el nombre de ciencias humanas: ante todo, la psicología, la sociología, la crítica literaria, la historiografía y luego las contra-ciencias, como él las llama, es decir, la etnología, el psicoanálisis y la lingüística. Pero esta investigación no tiene por objetivo la reconstrucción de la historia de su desarrollo, sino llegar a un diagnóstico de su actual status cognoscitivo, o sea, de su capacidad, validez y límites en cuanto ciencias del hombre.

Foucault no discute sus contenidos ni sus teorías actuales, así como al arqueólogo no le importa la superficie en la que excava. El diagnóstico de su estado presente es posible sólo reconstruyendo la episteme que constituyó su condición de existencia y que, consecuentemente, ha permitido que aparecieran y que se articularan como lo han hecho. La arqueología, como método, trata de aislar los diferentes estratos horizontales dentro de los cuales las tres "empiricidades" fundamentales aparecen con distintos ordenamientos. Es así que, a partir de los modos en los que, en Occidente, durante los últimos cuatro, cinco siglos, se ha hablado del lenguaje, de los bienes materiales y de la vida, es posible

⁸ M. Foucault. *The Order of Things*, op. cit. pág. xx

reconstruir las diferentes epistemes. Aquél que ha dado origen a las ciencias humanas emergerá, en esta excavación, como un estrato específico, distinto de los subyacentes. Con el concepto de arqueología Foucault demuestra seguir, por lo que respecta a la historia, la lección de Lévi-Strauss y, sobre todo, la de Nietzsche: él parte conscientemente del presente para aclarar el presente. La historia es solamente un archivo y la arqueología –mediante el análisis sincrónico de los restos– muestra su discontinuidad, los distintos estratos de depósito, pero no individúa "sujetos históricos" ni explica por qué o cómo se haya pasado de un estrato a otro. Foucault, a diferencia de Lévi-Strauss, no busca estructuras invariables, sino que –como el Nietzsche de la Genealogía de la moral– muestra la esencial fluidez de todos los significados sociales y su incesante reinterpretación.

Foucault identifica tres epistemes en el período que investiga y entre ellos, dos momentos de neta separación.

La primera episteme es el del Renacimiento que se caracteriza por la semejanza. Para el hombre del Renacimiento, todos los seres están envueltos en una apretada red de semejanzas y correspondencias. Cada uno de ellos conduce a otro, al cual está ligado por invisibles hilos, por sutiles analogías. El pensamiento del hombre del Renacimiento no separa las cosas, sino que las une entre sí, ordena el mundo utilizando al cuerpo humano, donde todo está en estrecha relación, como metáfora suprema. El lenguaje del Renacimiento es, como dice Foucault, la "prosa del mundo". Sus signos no son arbitrarios, sino que reconducen a la esencia misma de las cosas: entre significante y significado existe necesariamente una relación, algún tipo de semejanza que el estudioso debe descubrir. El conocimiento es fundamentalmente interpretación, exégesis, del gran libro del mundo que Dios ha escrito para los hombres, es búsqueda de los signos, de las firmas, es decir de los trazos que la mano de Dios ha dejado, como una firma, en la naturaleza.

De repente, a mediados del siglo XVII, esta episteme se derrumba. El carácter general de la nueva episteme está dado por la representación, vocablo con el cual Foucault indica la racionalidad abstracta que divide e individúa: «La actividad de la mente ...ya no será la de reunir las cosas, dedicarse a buscar algo que pueda revelar un parentesco, una atracción, una naturaleza secretamente común a ellas, sino que, al contrario, será la de discriminar, o sea, establecer la identidad de las cosas... En este sentido, la discriminación impone, en la comparación, la búsqueda primaria y fundamental de las diferencias...».⁹

⁹ Ibid. pág. 55.

En todos los campos, las cosas son medidas, ordenadas, tabuladas, colocadas en serie, en columnas, en estructuras. El conocimiento se espacializa y todas las "ciencias" son ciencias del orden, son taxonomías, nomenclaturas, clasificaciones, siguiendo el modelo de la Botánica de Linneo. En todos los campos, el análisis substituye a la analogía. En el lenguaje, el nexos de similitud, la conjunción entre significado y significante desaparece: la relación entre ambos deviene simplemente convencional, pero al mismo tiempo se la entiende como una relación clara e inequívoca. Las palabras y las cosas pertenecen a dos órdenes paralelos. Es la naturaleza misma de la conciencia humana, así como ha sido creada por Dios, la que permite esta relación transparente entre cosa y concepto de la cosa, entre cosa y palabra.

Esta episteme desaparece abruptamente hacia finales del siglo XVIII. Comienza ahora la época moderna propiamente dicha, cuya episteme se caracteriza por la historicidad y, como dice Foucault, por la aparición del hombre.

En la "tabla", que es la metáfora de la episteme de la edad del racionalismo, irrumpen inesperadamente el tiempo y la historia. Por ejemplo, los organismos vivientes, colocados uno junto a otro en las clasificaciones, se demuestran –con sus semejanzas y diferencias estructurales– adyacentes ya no en el espacio abstracto de la serialidad, sino en una sucesión temporal. Su proximidad habla ahora de una transformación, de una evolución, de pasajes y relaciones entre identidades que ya no son estables. En el lenguaje se descubre la estratificación de los significados que la historia ha ido depositando continuamente. La palabra ya no es una entidad definida y clara que reconduce en modo transparente a un concepto o a una cosa del mundo; ahora es una construcción ambigua, cargada de significados adquiridos y perdidos. De este modo la filología reemplaza a la gramática como centro de interés. En la economía, el estudio del intercambio de bienes pasa a segundo plano con respecto a la producción. En todos los campos, el pensamiento moderno reconoce el dinamismo y la transformación. El nuevo ordenamiento de las cosas se produce en base a la historicidad. Más aún: para Foucault todas las categorías del pensamiento moderno son fundamentalmente antropológicas y ésta es la característica más específica de la nueva episteme.

En la edad moderna, nos aclara Foucault, la "representación" no desaparece, pero, con la introducción de las categorías dinámicas, disminuye, pierde transparencia y –por efecto de su propia esteticidad– no puede dar cuenta del devenir. Además, se debilita la fe en un Dios que garantice que la naturaleza de la conciencia humana permita un conocimiento claro y verdadero del mundo. Como consecuencia, la "representación" ya no constituye el terreno común para todos los

conocimientos; no es más el pensamiento sino un modo de pensar. Surge entonces el problema de fundamentar el conocimiento de algún modo y es precisamente ésta la tarea a la que, según Foucault, se dedica toda la filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl. La filosofía moderna, por lo tanto, no es otra cosa que epistemología o búsqueda del "sentido". Si antes Dios y la transparencia de la "representación" daban un fundamento infinito al conocimiento, ahora éste deberá fundarse sobre un ser finito: el hombre. Pero este ser presenta una dualidad imposible de superar en cuanto es «... un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo a las leyes de una biología, una filología y una economía, pero que, por una suerte de torsión y sobreposición internas, ha adquirido el derecho, precisamente a través de la interacción de estas mismas leyes, de conocerlas y someterlas a una clarificación total». ¹⁰ O como dice sintéticamente otro pasaje: «... es un ser cuya naturaleza es ... conocer a la naturaleza y, de consecuencia, a sí mismo como ser natural». ¹¹

En otras palabras, el ser humano que emerge luego del colapso de la episteme racionalista es, por una parte, un ser natural y finito, sujeto a toda una serie de limitaciones y determinaciones que las "ciencias" de la economía, la biología y la lingüística muestran con sus leyes. Es un ser que habla un lenguaje que no es suyo, en el que se han sedimentado las palabras de infinitas generaciones, un ser que entra en un mundo de producción ya organizado y dotado de reglas internas propias, un ser que tiene un cuerpo sujeto a todas las leyes químicas y físicas... Un ser que nace en una sociedad con una organización y con valores ya dados y cuyo proceso cognoscitivo está sometido a una serie de mecanismos y determinismos, un ser marcado por una no-trasparencia original, un inconsciente, es decir, un "otro" dentro de sí que no podrá jamás ser absorbido en ese sí, como las nuevas ciencias humanas de la psicología, la sociología y el psicoanálisis demostrarán más adelante.

Pero este ser, limitado y finito, es también el sujeto de tales conocimientos. Y además, a pesar de ser él en quien se deben establecer empíricamente estos conocimientos, es quien debe poseer en sí sus fundamentos para que la investigación misma tenga sentido. En esta circularidad se mueven las ciencias humanas y toda la filosofía de la episteme moderna.

Es precisamente este doble rol de objeto del conocimiento y sujeto del conocer (que Foucault describe detalladamente en el capítulo que lleva por título El hombre y sus dobles) que ha creado todas las antinomias y las contradicciones de la filosofía moderna, para llevarla finalmente a un

¹⁰ Ibidem, pág. 310.

¹¹ Ibidem, pág. 310.

callejón sin salida. Es hora de despertar de este "sueño antropológico", dice Foucault parafraseando a Kant y a su "sueño dogmático". Es hora de que el pensamiento se libere de este tipo de humanismo.

Es en el sentido descrito hasta aquí que para Foucault el hombre nace sólo al inicio del siglo XIX. Él utiliza entonces el término hombre para designar esta construcción intelectualista y circular (autorreferente), pero que –para quien piensa desde el interior de la episteme moderna– es simplemente el hombre.

Esta extraña figura ha podido nacer, dice Foucault haciendo referencia a Nietzsche, sólo con la muerte, o, mejor dicho, con el asesinato de Dios, cuyos atributos ha tratado, poco a poco, de absorber. Éste ha sido también el acto que ha dado origen a las ciencias humanas. Así es como Foucault relata la parábola del hombre, su aparición y su fin próximo: «Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.

Pues bien, lo que ocurrió –y en este sentido se puede decir que el hombre nació en el siglo XIX– es que, a medida que se desarrollaban estas investigaciones sobre él en tanto que objeto posible del saber, ... este famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana, lo propio del hombre, todo eso nunca se encontró. Cuando se analizaron, por ejemplo, los fenómenos de la locura o de la neurosis, lo que se descubrió fue un inconsciente ... que en realidad no tenía nada que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana. ... Lo mismo ocurrió con el lenguaje... ¿qué se ha encontrado? Se han encontrado estructuras, ... pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido».¹²

«...Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por

¹² Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, op. cit. pág. 40-41.

el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuánto como sujeto de libertad y de existencia, ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre, un retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en una especie de teologización de sí mismo. ... Nietzsche ha sido quien, al denunciar la muerte de Dios, ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre, lo que anuncia en realidad no es la próxima venida de un hombre que se asemejaría más a un Dios que a un hombre, lo que anuncia en realidad es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios, cuya imagen encarna». ¹³

Y así, para Foucault, el acto que mató a Dios anuncia también la muerte de su asesino: «... dado que él ha matado a Dios, él mismo deberá dar una respuesta a su propia finitud; pero dado que es en la muerte de Dios que habla, piensa, existe, este asesino está destinado a morir; nuevos dioses, los mismos dioses, están ya encrespando el océano futuro; iel hombre desaparecerá!». ¹⁴

Si el hombre no es una constante del pensamiento humano, sino una creación reciente, que surge desde el interior de una episteme particular de la cultura europea, entonces será cancelado «como un rostro dibujado en la arena a orillas del mar» ¹⁵ cuando este episteme, así como los que lo han precedido, se derrumbará. Foucault, al final de *Las palabras y las cosas* parece presentir que ese momento no está lejos, que una suerte de terremoto está por destruir las viejas formas del pensar, abriendo paso a un pensamiento nuevo.

Estas son las ideas fundamentales de Foucault sobre el hombre y el humanismo, así como aparecen en los textos citados, todos ellos anteriores a Mayo del '68. Después de *Las palabras y las cosas* –y sobre todo después de aquel evento clave– la búsqueda del filósofo orbita siempre más en torno a Nietzsche, y se orienta hacia una genealogía de aquella trama de relaciones que existen entre el saber y el poder a diferentes niveles y en diferentes franjas de la sociedad. Mientras que en *Las palabras y las cosas* el análisis de las "prácticas discursivas" es fundamental, el problema del poder se vuelve central en sus escritos sucesivos.

¹³ Ibidem, págs. 41-42.

¹⁴ M. Foucault. *The Order of Things*, op. cit. pág. 385.

¹⁵ Ibidem, pág. 387.

Según Foucault el poder no está concentrado en un "lugar" específico, en el Estado, como creen los comunistas: el poder es omnipresente. En las diferentes instituciones sociales el poder está ligado a un saber específico junto con el cual se ha ido constituyendo históricamente. El poder-saber dispone de técnicas y estrategias disciplinarias, constructivas y no solamente represivas, por medio de las cuales se reproduce e interioriza, es decir, se transforma en acciones que el individuo termina creyendo libres. El "sujeto" deviene así un producto de la dominación, un instrumento del poder. El poder, por lo tanto, no solamente reprime, sino que forma, entrena y construye: objetos, estructuras organizativas, rituales de verdad e individuos "disciplinados". Las técnicas disciplinarias son comunes al Occidente capitalista y al Oriente comunista, y no desaparecen cuando el poder pasa de una clase a otra, o de un grupo político a otro. Esta investigación sobre el poder-saber, que en realidad había comenzado con la Historia de la locura, alcanza su máxima expresión en Vigilar y castigar, una genealogía de la práctica carcelera, que desde la prisión se extiende hacia otros lugares de "reclusión" y disciplina construidos por la sociedad burguesa: la escuela, la fábrica, el hospital. Éste es, tal vez, el libro más maduro y fecundo de Foucault. Cuando la muerte lo sorprende trágicamente en 1984, el filósofo estaba abocado a la tarea de completar una amplia Historia de la Sexualidad concebida como una genealogía del psicoanálisis.