

Antihumanismo filosófico

1. El estructuralismo y C. Lévi-Strauss

Una de las corrientes de pensamiento que más decididamente adoptan una posición antihumanista es el estructuralismo. Se trata de una tendencia filosófica que surge en los años Sesenta especialmente en Francia. No es posible atribuir al estructuralismo las características de una Escuela ni las de un movimiento homogéneo.



Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Es, como otros han ya señalado, un «estilo de pensar» que reúne personalidades muy diferentes entre sí, activas en los más diversos campos de las ciencias humanas, tales como la antropología (C. Lévi-Strauss), la crítica literaria (R. Barthes), el psicoanálisis freudiano (J. Lacan), la investigación historiográfica (M. Foucault), o pertenecientes a corrientes filosóficas específicas como el marxismo (L. Althusser).

Este heterogéneo grupo de estudiosos comparten, sin embargo, una actitud general de rechazo de las ideas de subjetivismo, historicismo y humanismo, que son el núcleo central de las interpretaciones de la fenomenología y del existencialismo que, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, desarrollarían Sartre y M. Merleau-Ponty, y que, en aquel entonces, dominaban la escena filosófica francesa. Utilizando un método en neto contraste con el que adoptaban estos últimos, los «estructuralistas» tienden a estudiar al ser humano desde afuera, como a cualquier fenómeno natural, «como se estudia a las hormigas» -dirá Lévi-Strauss- y no desde adentro, como a una conciencia. Con este enfoque, que imita a los procedimientos de las ciencias físicas, tratan de elaborar estrategias investigativas capaces de dilucidar las relaciones sistemáticas y constantes que existen en el comportamiento humano, individual y colectivo, y a las que dan el nombre de *estructuras*. No son relaciones evidentes, superficiales, sino que se trata de relaciones profundas que, en gran parte, no se perciben conscientemente y que limitan y constringen la acción humana. Independientemente del objeto de estudio, la investigación estructuralista tiende a hacer resaltar lo inconsciente y los condicionamientos en vez de la conciencia o la libertad humana.

Es necesario aclarar que el concepto de estructura y el método inherente a él llegan al estructuralismo no directamente desde las ciencias lógico-matemáticas ni de la psicología (la escuela de la Gestalt), en las que ya se encontraban operando desde hacía tiempo, sino por otra vía: la lingüística. En tal sentido, se ha dicho que el estructuralismo nace de una exorbitancia, de un «exceso» de las teorías del lenguaje. De hecho, un punto de referencia común a los distintos desarrollos del estructuralismo ha sido siempre la obra de Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (1915) que, además de constituir un aporte decisivo para la fundación de la lingüística moderna, introduce el uso del «método estructural» en el campo de los fenómenos lingüísticos.

Corresponde agregar que las raíces del estructuralismo, especialmente en lo que respecta a las teorías estéticas y literarias, se encuentran en aquella vasta y abigarrada tendencia que aparece en Rusia en la época de la Revolución, que atraviesa todo el pensamiento y el arte europeos de principios del siglo XX y que recibe el nombre de Formalismo. Este término, más precisamente «método formal», aparece por primera vez en las teorías estéticas de los Futuristas rusos, quienes

proclamaban que era necesario revolucionar la literatura y las artes conjuntamente con la sociedad. El arte y la literatura son instrumentos cuyo objetivo es desfamiliarizar el pensamiento, destruir el estrato de los hábitos perceptuales normales, a través del uso de objetos extraños e inmotivados, de artificios técnicos, privilegiando el aspecto formal en desmedro del contenido.

El lingüista ruso R. Jakobson cumplió con el importante rol de conectar los diversos componentes históricos del estructuralismo y de transferir el método interpretativo estructural de la lingüística a las demás ciencias humanas. En efecto, en Jakobson se entrecruzan las más variadas líneas del desarrollo del estructuralismo: partiendo de la experiencia del formalismo ruso -del cual propagó las ideas estéticas-, desarrolló las ideas de Saussure, al principio en el Círculo lingüístico de Praga -del que fué uno de los fundadores- y más tarde en América. Fue precisamente en Nueva York -donde se había refugiado para escapar de la guerra- que Lévi-Strauss entro en contacto directo con el estructuralismo lingüístico gracias a su amistad con Jakobson.

Pasemos ahora a examinar los aspectos fundamentales de la teoría de Ferdinand de Saussure. Esto nos permitirá comprender por qué tuvo tanta importancia para el desarrollo del estructuralismo.

Para Saussure el lenguaje, una facultad común a todos, no se puede concebir simplemente como la suma de los actos del hablar (sean estos pasados o futuros) que los individuos efectúan para comunicar entre sí. La distinción fundamental en el lenguaje es la que existe entre *lengua* y *habla* (en francés, *langue* y *parole*). La *lengua* (*langue*) «es un sistema de signos que expresan ideas» y «es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, quien por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad». El *habla* (*parole*) es un acto único de comunicación verbal efectuado por un individuo para expresar un pensamiento personal. El primer concepto indica el sistema de reglas que están a la base de cada acto del hablar y que, siendo bagaje común de toda la comunidad, existe independientemente del sujeto. Si no se conoce este sistema de reglas -que el individuo hace suyo a través del aprendizaje- ningún acto del hablar sería posible. La lingüística es, para Saussure, fundamentalmente el estudio de la *langue* y, en este sentido, constituye solo una rama de una disciplina más general, una ciencia de los signos o semiología, que él espera se desarrolle a futuro.

Saussure efectúa una segunda distinción básica entre el *significante* y el *significado* de un signo lingüístico. Ante todo aclaremos este último término. En un primer análisis, Saussure define al signo lingüístico como la unión entre un concepto y una "imagen acústica" (es decir un sonido, no en el sentido estrictamente físico, material, sino un sonido en la dimensión de la percepción auditiva). Más tarde Saussure propone, a fin de evitar posibles ambigüedades, dar el nombre de *significado* al concepto y llamar *significante* a la imagen acústica. Pero el punto clave que surge del análisis de Saussure es el siguiente: el nexo que une a los dos componentes de un signo lingüístico es arbitrario. Tal es así, que un mismo concepto, por ejemplo, «hermana» aparece ligado a imágenes acústicas diferentes según el idioma (*sister*, *soeur*, *sorella*, etc.). No existe por lo tanto ninguna razón aparente por la cual una imagen acústica dada se deba asociar a un cierto concepto: cualquier otra imagen sería igualmente adecuada. Esto no significa que el hablante pueda modificar libremente la asociación entre los dos términos; si así lo hiciera comprometería seriamente la comunicación. En efecto, esta asociación, aunque arbitraria, está socialmente dada en un cierto momento histórico. Es evidente que el lenguaje cambia con el tiempo, pero para una comunidad lingüística lo que cuenta es su situación presente, que es la que permite la comunicación entre las personas.

Es más. Un idioma no sólo produce un conjunto singular de significantes, dividiendo y organizando el espectro sonoro de un modo que es al mismo tiempo arbitrario y específico, sino que se comporta de la misma manera en el espectro de las posibilidades conceptuales: un idioma posee un modo, también arbitrario y específico, de dividir y organizar el mundo en conceptos y categorías, es decir, posee su propia forma de crear significados. Esto no es difícil de comprobar si consideramos que

ciertos términos, expresiones o construcciones de un idioma no se pueden traducir fácilmente a otro justamente porque sus significados no son completamente equivalentes, ya que corresponden a distintas articulaciones del plano conceptual. Por lo tanto, los significados no existen por sí mismos, no constituyen entidades fijas, válidas para todos los idiomas y que luego cada idioma expresa con diferentes significantes. Los significantes y los significados, precisamente por el hecho de ser divisiones arbitrarias de un continuo –conceptual en un caso, sonoro en el otro– pueden ser definidos solamente a partir de sus relaciones, o sea, en función del sistema de diferencias recíprocas, siendo cada uno de ellos lo que los demás no son. Aclaremos este punto utilizando un ejemplo que nos da Saussure. El expreso Ginebra-París de las es el mismo tren todos los días a pesar de que sus componentes materiales puedan ser siempre distintos. En efecto, la locomotora, los vagones y el personal pueden cambiar según los días. Pero lo que da identidad al tren es su posición en el sistema de trenes que describe el horario ferroviario. Lo importante es que se lo pueda distinguir entre todos los demás trenes. Así expone Saussure este punto clave de su teoría lingüística, esta *concepción diferencial* de los significados y los significantes: «Lo importante en una palabra no es el sonido en sí, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir tal palabra de todas las demás porque son ellas las que llevan la significación». «[Los conceptos] son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los demás términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son».



Ferdinand de Saussure
(1857-1913)

Falta aún considerar una última distinción fundamental que Saussure describe entre *sincronía* y *diacronía*. Todos hemos experimentado que el lenguaje cambia continuamente. Los signos lingüísticos no son estáticos: se transforman incesantemente. Este hecho admite una verificación inmediata en lo que respecta a los significantes, pero vale del mismo modo para los significados. Por ejemplo, la palabra inglesa «silly» tuvo el significado de «pío», «bueno» hasta el siglo XVI, durante el cual comenzó a significar «inocente», «indefenso». La palabra continuó cambiando hasta el momento actual en que se la conoce con el significado de «estúpido». Se puede entonces estudiar el lenguaje en una dimensión *diacrónica*, es decir histórica, siguiendo las transformaciones de los signos lingüísticos, o en un particular momento histórico, en otras palabras, en su dimensión *sincrónica*. Esta última es la única que importa a quienes utilizan el lenguaje y la única que permite determinar el sistema de relaciones internas, de reglas (*langue*) de un idioma. De aquí la importancia primaria que Saussure otorga al análisis sincrónico en la lingüística.

Son las comentadas hasta aquí, en forma extremadamente sintética, las ideas fundamentales y más innovativas del *Curso*. Recordemos que el *Curso* es una reconstrucción del pensamiento de Saussure que hicieron sus alumnos en base a los apuntes tomados durante las lecciones y que fue publicado en 1915, luego de la muerte del maestro. Es interesante destacar que en el *Curso* nunca aparece el vocablo “estructura”, sino “sistema” con el cual, como ya hemos visto, Saussure asigna al lenguaje la condición de un todo solidario, cuyas partes son interdependientes. Con el término estructura se designa en general el modo de organización de un sistema en base al rango, el rol, las relaciones, etc. de sus partes. Y es con este sentido que la palabra fue luego utilizada por el estructuralismo lingüístico, apareciendo por primera vez en el Círculo lingüístico de Praga donde se habla de “estructura del sistema lingüístico”.

De todo lo que hemos dicho resulta que el lenguaje, en el análisis de Saussure, posee algunas propiedades singulares: por una parte está compuesto de signos totalmente arbitrarios y por otra parte presenta un rígida estructura impersonal, externa y que precede al individuo, quien no puede crearla ni transformarla. Esta estructura funciona como una suerte de *a priori* social: aunque no se perciba conscientemente, ella ejerce una influencia fundamental sobre los que la aprenden y la usan,

en cuanto determina en gran medida la calidad y la amplitud de su horizonte cognoscitivo. En efecto, las personas asimilan el lenguaje mucho antes de poder «pensar por sí mismas»; es más, tal aprendizaje constituye precisamente la base para que eso suceda. Es cierto que luego se pueden privilegiar algunos contenidos y rechazar otros, pero no se puede cambiar fácilmente el sistema de asociaciones entre significantes y significados, que ha sido establecido socialmente y que el aprendizaje ha depositado en la memoria de cada uno. Dicho de otro modo, se piensa siempre desde adentro de un lenguaje, y el lenguaje es ya una forma interpretativa de la realidad. Este enfoque restringe al máximo el espacio que le queda al sujeto para construir conscientemente la propia experiencia y para expresarla libremente a través del lenguaje. De este planteo deriva que no existe un momento perceptivo distinto de un momento posterior en el cual la percepción es articulada conscientemente en el lenguaje: pareciera existir un único momento de percepción-interpretación que en gran medida elude al «sujeto».

Todo esto permite comprender la actitud general anti-subjetiva y anti-humanista que los estructuralistas desarrollan a partir del paradigma lingüístico de Saussure. Además, la posición de privilegio otorgada al análisis sincrónico, que es el que permite reconocer las estructuras, transforma a la historia en una serie de «cuadros» sin conexión, en los que, aunque cambie el transcurso, los seres humanos aparecen siempre sometidos a condicionamientos inconscientes. Lo que se obtiene de este modo es una *historia sin sujeto*.

Lévi-Strauss, que puede ser considerado el «padre» del estructuralismo, no era un lingüista; era un antropólogo formado en la tradición de la sociología francesa de E. Durkheim y M. Mauss. Después de su encuentro con Jakobson, el enfoque adoptado por el estructuralismo lingüístico se le presenta como el mejor instrumento para indagar en lo profundo de los fenómenos socio-culturales –el objeto de estudio de la antropología– con el fin último de determinar precisamente aquellas *constantes universales* de las sociedades humanas que Durkheim buscaba. Así, adoptando el método del estructuralismo lingüístico, Lévi-Strauss propone reducir la antropología a una semiótica, es decir, estudiar las culturas humanas como estructuras de lenguajes verbales y no verbales.

Efectivamente, del estudio de una cultura, la antropología pone de relieve una serie de sistemas tales como el parentesco, los ritos matrimoniales, la comida, los mitos, etc. Cada uno de ellos constituye un conjunto de procesos que permiten un tipo específico de comunicación y, por lo tanto, pueden ser tratados como lenguajes que operan en distintos niveles de la vida social, cada uno con su propio sistema de signos. El conjunto estructurado de todos estos lenguajes constituye la totalidad de la cultura que, desde este punto de vista, puede ser considerada como una suerte de lenguaje global.

De este modo, analizando los complejos sistemas de división en clanes totémicos de las tribus así llamadas «primitivas», Lévi-Strauss descubre en ellos una forma de comunicación, un lenguaje. A un observador «moderno» tales sistemas pueden parecer absurdos, primitivos en cuanto confusos, ingenuos, carentes de racionalidad. Sin embargo, cuando un hombre primitivo divide el universo de acuerdo a las características del propio clan, incluyendo ciertos animales, plantas o estrellas, está construyendo un sistema de divisiones entre sí y los demás miembros de la tribu, divisiones que permiten la existencia misma de la tribu como un conjunto *articulado y no indistinto*, está construyendo un sistema de comunicación social, que es precisamente lo que mantiene unida a la tribu. Esta operación no es “primitiva” en ningún modo sino altamente sofisticada, en el sentido que ese hombre reúne cosas *que no están juntas en la experiencia perceptual*, y esto es justamente la esencia de todos los signos y de la operación misma de la significación.

De la misma manera, cuando se identifica con el animal totémico, el hombre primitivo no se «percibe» como animal –como un etnólogo ingenuo podría llegar a creer–; él se «interpreta» como un tipo específico de animal, es decir que se transforma en un signo para sí mismo y para los demás

miembros de la tribu, entrando así en el «discurso» de su sociedad.

El salvaje organiza su propio mundo mental de un modo que Lévi-Strauss define «analógico», ya que utiliza los objetos naturales que están a su alrededor para construir sus propios signos, como lo haría un *bricoleur*, que crea o repara algo con pedazos de objetos que tiene a disposición. Desde este punto de vista, su pensamiento es distinto del moderno, o «lógico», ya que este inventa signos artificiales y los superpone a la naturaleza, como haría un *ingeniero*. Sin embargo, el pensamiento salvaje no es menos abstracto que el pensamiento moderno, y está tan lejos cuanto éste último lo está de un mundo de datos sensoriales puros. En este sentido, el estudio de los complejos sistemas de parentesco en las sociedades primitivas es muy ilustrativo. Refiriéndose a esto, Lévi-Strauss dice: «Un sistema de parentesco no consiste en relaciones objetivas de descendencia o consanguinidad entre individuos. Existe sólo en la conciencia humana; es un sistema arbitrario de representación y no el desarrollo espontáneo de una situación real».

La diferencia entre nosotros, hombres modernos, y los «primitivos» no consiste entonces, para Lévi-Strauss, en una capacidad mental diferente, sino en un área diversa de aplicación de la misma energía mental. La mente primitiva es exactamente la misma mente moderna y su funcionamiento devela el funcionamiento de ésta última: ambas construyen sus propias realidades y las proyectan sobre cualquier realidad que encuentran a su alrededor, aunque esta operación no sea conciente en ninguno de los dos casos. En síntesis, lo que surge es una *función simbólica*, estructurante, de la mente humana que existe siempre, en todas partes, en toda sociedad, aunque se presente bajo diversas formas.

Por otra parte, la forma analógica de pensar, típica del totemismo, no se circunscribe ciertamente a los pueblos primitivos; se la puede encontrar donde sea, en un club deportivo, por ejemplo, donde los jugadores se dan el nombre de animales para indicar el propio temperamento o alguna característica física y distinguirse así de los demás. Lo que ocurre es que ya no la reconocemos, o simplemente nos parece «extraña» y este fenómeno comienza cuando los seres humanos dejan de cooperar analógicamente con la naturaleza y se interesan solamente por actuar lógicamente sobre ella.

Lévi-Strauss es un crítico severo y amargo del hombre y de la sociedad moderna, a la que define «un cataclismo monstruoso» que amenaza con deglutir a todo el planeta, y en este sentido anticipa muchos de los temas de los movimientos ecológicos que surgirían más tarde. Para él, el así llamado «progreso» ha sido posible sólo a costa de la violencia, la esclavitud, el colonialismo, la destrucción de la naturaleza; es sólo una ilusión etnocéntrica de nuestra civilización, un *mito*, y como tal tiene el mismo valor de arbitrariedad y la misma función de «verdad social» que aquellos productos del pensamiento primitivo.

El progreso no existe porque tampoco existe la historia como sucesión objetiva de eventos. La historia no es otra cosa que un sistema de signos que, por definición son injustificados y determinados por otras realidades no históricas. En realidad, las expresiones históricas (o sea las distintas formas en que se relata la historia), así como sucede con el lenguaje, el totemismo y los mitos, eligen sus propias unidades significantes de una matriz terminológica pre-existente, que en este caso está constituida por «hechos históricos». Pero la elección, la organización y por lo tanto la interpretación de los «hechos históricos», en síntesis, los significados que se les atribuyen, son arbitrarios, determinados por la proyección que hacemos sobre ellos de nuestra situación actual. Si nos hemos interesado en un cierto período histórico, por ejemplo, la Revolución Francesa, es porque creemos que ésta nos puede dar un modelo interpretativo y de conducta para el presente. La historia en sí no nos provee de significados ni representa progreso: es solamente un catálogo de eventos, un método, que se puede usar de distintas maneras.

Está claro que el pensamiento de Lévi-Strauss no podía evitar el choque con el de Sartre, su perfecta antítesis. Con su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) Sartre había intentado hacer una síntesis entre el humanismo existencialista y el marxismo. Para él la historia posee una propia intelegibilidad: son los hombres los que la construyen. Más aún, el pensamiento de Sartre, en cuanto humanismo, tiende a demostrar que el significado, la continuidad y el objetivo atribuidos a la acción humana colectiva son componentes intrínsecos de la comprensión histórica. La historia, por lo tanto, no puede ser reducida a un fenómeno simplemente natural, biológico.

La siguiente cita, extraída del último capítulo de *El pensamiento salvaje* –en gran parte dedicado a la refutación de la *Crítica de la razón dialéctica*– muestra el valor que Lévi-Strauss atribuye al historicismo y al humanismo de Sartre: «Bastaría sólo con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto preciso, para rechazar la equivalencia entre la noción de historia y la noción de humanidad, que algunos han pretendido imponernos con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental: como si el hombre pudiera recuperar la ilusión de libertad en el plano del «nosotros» con sólo renunciar a los «yo» que, obviamente, están desprovistos de consistencia».

Para Lévi-Strauss, así como no existe un sujeto individual (recordemos aquí que él había definido al «yo» de la tradición fenomenológica como un *enfant gatè*), no existe tampoco un sujeto colectivo, una humanidad que crea la historia y que da una continuidad conciente a los acontecimientos. En la base de la idea moderna de historicidad, con la que se trata de contrabandear la idea de libertad humana, y con ella la de humanismo, está el hecho de que nosotros vivimos en una sociedad “caliente” (como él la llama), es decir una sociedad que genera constantemente, a través de una dialéctica interna, el cambio social y, por lo tanto, continuas tensiones y conflictos. Es una sociedad que funciona como una máquina termodinámica, que produce un alto nivel de orden a costa de un gran consumo de energía y de desigualdades internas, en otras palabras, una máquina que genera entropía: un desorden global mayor que el orden interno. Por el contrario, las sociedades primitivas son “frías” porque tratan de limitar los cambios, tratan de evitar la historia. Lo hacen manteniendo un bajo standard de vida –y por ende preservando el ambiente–, tratando de controlar el crecimiento demográfico y basando el poder en el consenso.

En este punto se ve claramente una de las tantas paradojas de la filosofía de Lévi-Strauss, que sus muchos críticos no han dejado de señalar: luego de haber emitido un juicio tan áspero y negativo de la sociedad industrial, uno se esperaría que repudiase la ciencia o, más en general, la «mirada científica» que objetiviza la naturaleza, que la transforma en cosa. Porque el desarrollo de nuestra “sociedad entrópica” ha ido de la mano con el de la ciencia y la tecnología. Pero al contrario, Lévi-Strauss ubica su propia investigación en el ámbito de las ciencias naturales; es más, la encuadra en el más riguroso y global científico materialista. Así es como él se expresa en un famoso pasaje: «...Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables ... Sin embargo, no basta con reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa esboza otras ... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas».

En una última reducción, para Lévi-Strauss, los distintos tipos de sociedades humanas derivan simplemente de distintas configuraciones de los elementos estructurales de la mente humana, cuya raíz se encuentra en los funcionamientos bioquímicos y biofísicos. Esto es así porque la mente humana no es otra cosa que un atributo del cerebro humano y constituye un *sistema cerrado*: como un caleidoscopio donde sucesivos movimientos producen continuos juegos de formas y colores, pero siempre a partir de pocos elementos simples.

Es evidente que este naturalismo y anti-humanismo radicales se prestan a objeciones en distintos niveles. Las más inmediatas se refieren a la posición y al rol del observador. Después de todo, es siempre un hombre el que estudia a los hombres-hormiga. Como ha escrito el fenomenólogo M. Dufrenne: «Sea cual fuere el elemento en donde se mueve, el pensamiento del hombre se enfrentará siempre con la fatigosa tarea de reconducir el pensamiento al pensador; no importa lo que se diga del hombre, será siempre un hombre quien lo dice ... ».

Debemos considerar además el punto clave del valor que pueden tener las interpretaciones de las estructuras culturales de los pueblos primitivos efectuadas por una mente moderna que, por definición, posee una configuración inconsciente diferente de aquello que interpreta. Lévi-Strauss ha reconocido que sus interpretaciones de los mitos primitivos constituyen una suerte de traducción del código semántico del «pensamiento salvaje» a un código moderno, y, en este sentido son, de por sí, *necesariamente míticas*. Pero, si lo anterior es cierto -como ha observado el filósofo post-estructuralista J. Derrida- no se entiende por qué habría que tomar esas interpretaciones en serio.

1.2. Michel Foucault



Michel Foucault (1926-1984)

Michel Foucault, de quien examinaremos la 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. 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».

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 transfondo sobre el cual nuestro pensamiento «libre» emerge y centellea durante un instante».

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».

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».

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*, 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 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 psiquiátrica, 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 anti-psiquiatría, 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* 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 fué 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 *episteme* (esta palabra, de origen platónica, se usa comúnmente en filosofía con el significado de «conocimiento verdadero», «ciencia»). Los *episteme* 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».

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

En este contexto, evidentemente no tiene sentido preguntarse si un episteme es verdadero o falso, o cuál es su valor racional. Es el 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 individúa 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 el 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 reconstruir los diferentes episteme. 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 episteme en el período que investiga y entre ellos, dos momentos de neta separación.

El primer 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 *signaturas*, 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, este episteme se derrumba. El carácter general del nuevo episteme está dado por la *representación*, vocablo con el cual Foucault indica la racionalidad abstracta que divide e individualiza: «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...».

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 nexo 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.

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

En la «tabla», que es la metáfora del 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 del nuevo 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 estaticidad- 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». 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».

En otras palabras, el ser humano que emerge luego del colapso del 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 del episteme moderno.

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 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 del episteme moderno– 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».

«...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 el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto 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».

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; el hombre desaparecerá!»

Si el *hombre* no es una constante del pensamiento humano, sino una creación reciente, que surge desde el interior de un episteme particular de la cultura europea, entonces será cancelado «como un rostro dibujado en la arena a orillas del mar» 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.

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.

Compartir

Twittear

Pin

Compartir



Club de Filosofía Práctica

El Club de Filosofía Práctica tiene como objetivo crear ámbitos de reflexión, intercambio y estudio sobre la propia vida en relación con el mundo.

Los clubes de filosofía práctica se organizan descentralizadamente sin necesidad de reglamentos, fondos económicos ni locales.

•