

Fernando Betancourt Martínez

Historia y lenguaje.

El dispositivo analítico de Michel Foucault

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/
Instituto Nacional de Antropología e Historia

2006

152 p.

ISBN 968-36-9919-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de diciembre 2014

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lenguaje/foucault.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

EL SER DEL LENGUAJE

En el intersticio en donde la historia y la filosofía se entrecruzan, en el centro mismo de esta relación, lo que se localiza es la problemática del lenguaje como forma de diluir los temas de la trascendencia. En los trabajos de Foucault, el lenguaje es un arma invaluable que esgrimir contra todo intento que subyace en la búsqueda de las esencias; significa, por tanto, también, superación de la metafísica. En el texto de Borges se insinúa una risa inquietante proyectada sobre lo heteróclito de una clasificación imposible; ahí, en el no-lugar del lenguaje, descubrió Foucault una forma de abordar la cuestión del pensamiento y su conexión con el ser mismo del lenguaje. Borges es entonces un signo que enmaraña las palabras arruinando así el orden moderno de lo Mismo. ¿Cómo pensar esa fantástica clasificación de animales si, de antemano, las palabras no remiten a un orden establecido en el que se restaure su íntima pertenencia con las cosas? Es el espacio en el que se reparten, el no-lugar del lenguaje, el que permite su existencia a pesar del des-orden manifiesto que generan.

Tras la risa de Foucault se esconde algo más que una incomodidad y una sospecha: traza a partir de la expresión literaria líneas heterogéneas que van perfilando un modo complejo de abordar la cuestión del pensamiento en su conexión con el ser mismo del lenguaje. Pensamiento y lenguaje marcan, de este modo, los senderos de una deriva, de un intento por configurar los contornos huidizos de una dispersión. Si desde principios del siglo XIX el problema del conocimiento fue abordado a partir de una epistemología que tenía, como objetivo central, la obligación de dirimir las condiciones generales para la producción de enunciados verdaderos, en la actualidad se pone en duda la capacidad de correspondencia directa, inmediata, entre enunciado y realidad. En el centro de esta agitación se deja ver, al estallar nuestras evidencias más caras, el desasosiego en que se envuelve ahora a la verdad misma. “Al negar esta supuesta relación entre proposiciones y mundo objetivo, lo que se relativiza es la noción de experiencia como fundamento de la verdad.”¹ Para Foucault, el punto de partida,

¹ Alfonso Mendiola, “La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVIII”, p. 56-57. Al respecto, Mendiola señala (*ibidem*) lo siguiente: “Esta crítica

la interrogación sobre el pensamiento, no puede dejar de lado las consecuencias que este cambio sustancial acarrea.

Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas —y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello— al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres [...] ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la obscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho.²

Pensamiento y lenguaje no pueden ser vistos ya como elementos autónomos que esperarían la elaboración y puesta en marcha de una teorización particular. Pensamos porque tenemos lenguaje aunque cuando hablamos hacemos algo más que expresar lo que pensamos. Entonces, el lenguaje no es un simple instrumento a partir del cual nuestra razón se manifiesta. ¿Qué hay de peligroso en el hecho de que la palabra prolifere indefinidamente? Esto fue lo que se preguntó Foucault en *El orden del discurso*. La palabra que prolifera indefinidamente escapa a los marcos mismos que nuestra cultura estableció para identificar, claramente, la palabra sabia, racional. Esto sólo pudo establecerse a partir de lanzar al silencio (al espacio de la otredad) aquella expresión que, por ser deriva, era delirio, sin-razón, locura. “Pliegue del hablado que es ausencia de obra”, doble lenguaje el de la locura, pues es “lengua que no existe más que en esta palabra, palabra que no dice más que su lengua”;³ lenguaje que no dice nada.

Sin embargo, y de ahí el parentesco entre locura y literatura, el ser del lenguaje se manifiesta, se percibe más bien, en esta palabra que sólo se despliega, que no intenta decir nada más pues se queda en su propia desnudez. Voluntad radical de dejar hablar al lenguaje, “dar al decir, en vez de hablar en lugar de, y con esto se “replantea no sólo la tarea del intelectual sino la del pensar mismo”.⁴ ¿En dónde encuentra Foucault la posibilidad misma de pensar el lenguaje como

a la verdad como correspondencia entre el enunciado y la realidad fue puesta en duda a fines del siglo XIX y principios del XX. El cuestionamiento se hace desde dos frentes, en ese momento radicalmente opuestos: la filosofía analítica anglosajona (me refiero en especial a John Austin) y la filosofía como crítica de la metafísica occidental alemana (Martin Heidegger).”

² Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 10.

³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, v. 2, p. 336.

⁴ Ángel Gabilondo, *El discurso en acción*, p. 7-8.

dispersión y apertura? Su respuesta apunta a la literatura, es decir, aquella figura en la que las palabras al extenderse en el espacio de su propia sucesión compensan, más que confirman, el funcionamiento significativo que el lenguaje adquirió desde el siglo XIX.⁵ Pero entonces la pregunta que interroga sobre el ser del lenguaje requiere suspender no sólo el punto de vista del significado sino también el del significante para así dejar aparecer el hecho en bruto de que, aquí y allá, hay lenguaje. El procedimiento de la suspensión trabaja bajo la lógica de la distancia: más que buscar la adecuada construcción de una especie de contra-hipótesis lo que se quiere es liberar un territorio, señalar los límites de un espacio sobre el cual articular la descripción, desalojar de él todo cuanto signifique inercias y resistencias previas. Procedimiento que es, en el fondo, un mecanismo de precaución por medio del cual se intenta preparar herramientas de análisis que no conlleven un capital teórico inherente que termine sometiendo a la descripción misma.

Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente con su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, sólo sirve ya para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la mínima ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan.⁶

El entrecruzamiento uniforme del mundo y del lenguaje se vuelve problemático a partir de la época clásica. En efecto, las palabras y las cosas se convierten en mundos divergentes ya entrado el siglo XVII y es entonces cuando la prosa del mundo deviene en nostalgia de una época lanzada, de pronto, al lugar de las ensoñaciones quiméricas, a ese lugar siempre improbable en el que se consume un saber que no llegó a ser *racional*. Si las palabras vagan en un espacio propio que es de suyo enigmático y se resisten en su propia opacidad, ¿cómo, en-

⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 51.

⁶ *Ibidem*, p. 54-55.

tonces, “puede un signo estar ligado a lo que significa”?⁷ Éste es un problema que se intenta resolver por medio de una dualidad tal que termina siempre relacionando un significado y un significante. La respuesta de la época clásica encontrará cauce por medio del análisis de la representación, de tal suerte que el lenguaje alcanza una soberanía solitaria pues las palabras tienen ahora el poder de representar al pensamiento y de representarse a sí mismas. Pero esta representación no se encuentra enraizada en el mundo sino que se mantiene en su ámbito propio pues son representaciones que representan, a su vez, otras representaciones y es este desdoblamiento interno el que da lugar al sentido. Lo que se reconoce, en todo caso, es que el lenguaje no es un “efecto exterior del pensamiento, sino pensamiento en sí mismo”.⁸ Mientras tanto nuestra modernidad perfila su respuesta por el lado de la significación promoviendo un tipo de análisis en el que se localiza, como cuestión central, la temática del sentido. De tal manera que el lenguaje, o bien es un caso particular de la representación, o bien se muestra bajo la óptica de la significación. Y en este movimiento, que deshace la capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visible y lo enunciable, se presenta la emergencia de una situación inédita que hace vislumbrar una reorganización general de la cultura: la constitución del lenguaje como objeto de conocimiento.

A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen: al lado de los seres vivos, al lado de la riqueza y del valor, al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres. Muestra, quizá, conceptos propios, pero los análisis que tratan de él están enraizados en el mismo nivel de todos aquellos que conciernen a los conocimientos empíricos.⁹

Así, desde el siglo XIX, el lenguaje se encuentra inmerso en la labor siempre inacabada del conocer, expresión de la modernidad como labor de desgajamiento pues a pesar de que se le quiera disponer bajo la observación acuciosa de una *ciencia*, el lenguaje reaparece siempre, ya sea del lado del sujeto que conoce, ya sea como discurso científico, ya sea como habla cotidiana, ya sea como postulado (lo no-dicho) del discurso científico que emerge en la “validez intersubjetiva de la interpretación del mundo y de sí, lingüística-

⁷ *Ibidem*, p. 50.

⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁹ *Ibidem*, p. 289.

mente mediada”,¹⁰ ya sea como literatura, y en este sentido, reaparece bajo una modalidad que puede mostrarse como distinta a la de esa empresa de conocimiento. En todo caso, el hecho de que se lo vea como objeto supone la implementación de un modelo y su aplicación: puesta en marcha de una serie de métodos que intentarán lograr un dominio y una comprensión de un espacio que se supone particular de la objetividad.

Distancia insalvable que nos separa de un horizonte, el del llamado Renacimiento, en donde el lenguaje era un arte; arte de nombrar que requería, en un segundo momento, designar esos nombres primeros con otros nombres bajo la lógica de una duplicación. Entre el lenguaje como arte y el lenguaje como objeto de conocimiento, siendo este último objeto al mismo tiempo que instrumento de lo que se sabe, lo que se identifica como transformación, como desplazamiento general, es aquello que tiene que ver con el orden mismo en el que el lenguaje es pensado. Lo que en este movimiento desaparece es la posibilidad de restaurar un entrecruzamiento entre lo que se ve y lo que se enuncia, desaparición dada por los cambios en las configuraciones del saber mismo. Y es sobre este desplazamiento sobre el que Foucault mantiene una interrogación siempre abierta, una “incertidumbre que sube de las fluctuaciones subterráneas y que se insinúa en la cohesión de nuestras evidencias, pues se encuentra con que no es posible separar “el análisis espectral de la historia cultural y la revelación de la luminosidad oscura que en ella se difracta”. “Inquietud del lenguaje” que se proyecta sobre la “ley de la muerte”.¹¹ Interrogación que se dibuja permanentemente al preguntar por el ser mismo del lenguaje en donde éste se despliega. La literatura es un invento reciente y si esto es así entonces puede decirse que ocupa hoy el espacio en donde anteriormente reinaba la retórica, aquella que nos decía qué era un lenguaje bello, camino que conducía “de la opacidad del lenguaje a la transparencia del signo”.¹²

La retórica era un trabajo que se realizaba a partir del principio de la semejanza, principalmente entre palabra y figura, entre sensibi-

¹⁰ Karl-Otto Apel, “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, p. 187. Al discutir el problema central de la evidencia bajo el tamiz semiótico y como una crítica a Husserl, Apel apunta (*ibidem*) lo siguiente: “Tal crítica no consiste en reducirla a un simple sentimiento de evidencia, negando así a la evidencia toda función *fundacional*, en el sentido de un criterio de verdad. Por el contrario, consiste en mostrar que *la evidencia para mí*, para mi conciencia, es por cierto un *criterio de verdad necesario*, pero no *suficiente*, por la muy sencilla razón de que la evidencia de los fenómenos, en cuanto *cognoscitiva*, para nosotros debe ser ya siempre una evidencia *interpretada lingüísticamente*.”

¹¹ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 13.

¹² Tomás Abraham, *Los senderos de Foucault*, p. 13.

lidad y habla, y cuando se estableció perentoriamente el parentesco entre esta forma y la ilusión surgió una forma de escritura que, ocupando el lugar de lo que sólo es sueño y fantasía, quedó presa en el volumen del libro. Al hacer a un lado la retórica y delimitar lo literario en tanto escritura, el mundo de los afectos fue arrojado de esa nueva forma de saber que se impuso, finalmente, como el lugar de la autoridad. Las tentaciones de san Antonio confirman que, ahora, “para soñar no hay que cerrar los ojos, hay que leer”.¹³ La modernidad se insinúa en los linderos de esos espacios en donde, a partir del siglo XIX, encuentran su lugar las nuevas tentaciones: los libros, el reino de los impresos y de la escritura. Las palabras se transforman en tumbas que designan un vacío, tumbas escriturísticas determinadas por su enfrentamiento con la muerte, pero, aunque parezca a simple vista una paradoja, es ese vacío el que continúa infinitamente abierto al rumor del lenguaje.

Si estamos transidos de lenguaje, si éste se promueve en la forma de un murmullo perpetuo y además sin origen alguno, la obra, esa cosa-libro que señala unos contornos, que delinea unos perfiles, que funda un espacio, se presenta como un intento por retener ese murmullo, por establecer coordenadas físicas que lo delimiten y es en ese sentido que espesa la transparencia. La literatura, por tanto, no pertenece a la dimensión de lo inefable, no es esa substancia única, principio tanto del ser como del no-ser, de la materia y del espíritu; la literatura, más bien, está hecha de lo no-inefable pues ahí no hay nada divino, se hace con lo fabulado, es leyenda (legenda, *cosa para leer*). El ser de la literatura consiste en una imagen particular: el simulacro.¹⁴ La obra clásica se ceñía al modelo de la re-presentación y por tanto su principio básico era el teatro. El camino que siguió la literatura del siglo XVII al XX va del teatro al libro, de la representación al simulacro.

La representación era un camino que conducía hacia el exterior del libro y que, por tanto, se cumplía fuera de él, mientras que el simulacro se consume en su interior, se cumple en la dimensión de la palabra escrita. Marcel Proust simboliza, para Foucault, el tiempo perdido que nunca puede recuperarse y no se recupera porque la literatura es ya obra: el momento en que ésta se despliega es el momento en el cual la vida se cierra. La vida y su tiempo, es decir, tiempo de vida, se convierten en una referencia lejana, perdida, irrecuperable. El tiempo de vida de Proust no está inmerso en el tiempo de su obra;

¹³ Michel Foucault, “La biblioteca fantástica”, p. 99.

¹⁴ Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, p. 73.

no hay correspondencia pues lo que aparece, en el espesor mismo de la obra, es un desfase.¹⁵

El tiempo de la obra es un tiempo sin cronología, es un tiempo perdido que nunca puede realizarse. Este desfase de tiempos, que además es desfase entre vida y escritura, es lo que establece la dimensión de simulacro en el seno mismo de la obra de Proust, pero también señala un elemento central de nuestra cultura: la obra, la literatura, se encuentra sometida a la dictadura de lo ya escrito, encuentra su lugar entre las otras obras, entre los otros libros. No más representación, no más escritura para ser recitada y puesta en escena, para ser oída y asimilada por otros, y esto porque ya sólo puede encontrar soporte entre sus pares, definiendo, con ello, el fenómeno moderno de la *biblioteca*,¹⁶ fenómeno donde la literatura “no existe más que por y en la red de lo ya escrito”; el libro se juega en la ficción de los libros.¹⁷

El simulacro presupone la presencia de una fuerza que localiza ahí, en la escritura, su lugar de privilegio: la imaginación. Lo imaginario es, por derecho propio, un fenómeno de *biblioteca*; es retenido y potenciado en ese rumor asiduo de repeticiones que dibuja el circuito de lo ya escrito; no quiere rebelarse contra lo real para negarlo o compensarlo, más bien “se extiende entre los signos, de libro a libro, en el intersticio de las reiteraciones y los comentarios; nace y se forma en el intervalo de los textos”.¹⁸ Así que esta disposición, al mezclar imagen y saber, conocimiento e imaginación, borra las fronteras que delimitan a la literatura como el lugar por excelencia de la fantasía, contrariando a ese *deseo* que se esfuerza por encontrar, en su alejamiento del reino de las letras, la oportunidad misma de decir lo *real*. Puede uno suponer que existe una diferencia clara, tajante, entre la ficción y aquella escritura que no lo es, escritura que se aleja de lo ficticio por la capacidad de representar las cosas en el grosor mismo de las palabras; distancia perdurable que la autoriza a mantener, en su propia apertura, un camino de acceso a lo que está más allá de sí misma: lo

¹⁵ *Ibidem*, p. 74.

¹⁶ ¿No hay aquí, de nueva cuenta, un eco que nos conduce a Borges? Si la biblioteca resume el conjunto de lo escrito, esto quiere decir que en ella se localiza el mundo entero: “Todo: la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basilides, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros.” Jorge Luis Borges, “La biblioteca de Babel”, p. 94.

¹⁷ Michel Foucault, “La biblioteca fantástica”, p. 99.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

real. Mostrar el mundo depositado fielmente en el discurso es, desde el siglo XIX, la obsesión de Occidente. Pero esto no deja de ser, en tanto suposición, más que el juego de una intención prescriptiva. La ficción se establece, a contrapelo de la imagen que explota en la órbita de la fantasía, como una relación, como el espacio que se crea entre las palabras y las cosas; espacio que hace patente “la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos”: la ficción no anhela mostrarnos de repente aquello que es invisible, consiste, más bien, en “hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible”.¹⁹

Entonces Foucault puede declarar que sólo ha escrito ficciones, libros sobre libros,²⁰ pues los “enunciados se parecen a los sueños, y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el *corpus* considerado y la diagonal trazada”.²¹ Sí, en efecto, los enunciados, las palabras, se parecen a los sueños pues los sueños desgarran lo que es “uno” y nos lanzan al universo de lo múltiple. La ficción es un tipo de discurso que rompe con lo unívoco al instalarse en la metáfora, “cuenta una cosa para decir otra”, hace proliferar efectos de sentido cuya dispersión no puede ser controlada. Por eso el saber moderno no encuentra otra forma de establecer un espacio propio sino por medio de un alejamiento constante respecto de la ficción, operación que permite nulificar sus efectos por la seguridad de la distancia. Con ello se presenta la oportunidad de reducirla al error.²² Pero el desvanecimiento imprevisto de ese abismo que separaba la ficción de las ciencias, promoviendo la ruptura que hizo posible la historia, es decir, la distinción entre pasado y presente, entre objeto de saber y discurso productor de conocimientos, significa para De Certeau el *retorno* de lo que fue rechazado: el mundo de las pasiones, de lo literario.

Al arrojarlo del discurso científico no sólo se lanzó fuera del dominio objetivable a lo impensado, sino que, por obra de ese mismo movimiento, se determinó de manera correlativa la desaparición del sujeto de conocimiento (el lugar del locutor). “Al explicitar esta eliminación, la historiografía se encuentra de nuevo de regreso a la particularidad de un lugar ordinario, a los afectos recíprocos que estructuran

¹⁹ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 27-28.

²⁰ Foucault cita la siguiente frase de Montaigne: “Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre libros que sobre cualquier otro tema; lo único que hacemos es entreglosarnos” (*Essais*, libro III, capítulo III), *Las palabras y las cosas*, p. 48.

²¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 45.

²² Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 53.

las representaciones, a los pasados que determinan desde el interior el uso de las técnicas.”²³ El murmullo incesante de ese lenguaje que escapa de los contornos de una expresión controlada, seria, objetiva, y por tanto, expresión soberana de la verdad, sigue los senderos de los sueños, del deseo y de la muerte.

Para la especie humana existe una doble perspectiva: por un lado, el placer violento, el horror y la muerte —exactamente la perspectiva de la poesía— y, en sentido opuesto, la de la ciencia o la del mundo real de la utilidad. Sólo lo útil y lo real poseen un carácter serio; jamás se nos otorga el derecho de preferir la seducción: la verdad impera sobre nosotros. Tiene todos los derechos sobre nosotros. Sin embargo, podemos y hasta debemos responder a algo que, no siendo Dios, es más fuerte que todos los derechos, este imposible al que no llegamos sino olvidando la verdad de todos estos derechos, aceptando su desaparición.²⁴

Por tanto, como nos mostró Foucault, si la literatura no puede ser en modo alguno pensada bajo la lógica de la significación y el sentido, pues es “pura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley sino notificar su existencia escarpada”,²⁵ esto quiere decir que las palabras, en su materialidad, en esa existencia escarpada, no tienen otro fin que el que se cumple en ellas mismas. ¿Quién detenta la palabra, quién habla? Interrogación formulada por Nietzsche y que genera un desplazamiento casi obligado para Foucault señalado en la respuesta de Mallarmé: “A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no en el sentido de la palabra, sino en su ser enigmático y precario.”²⁶ De tal manera que la pregunta por el pensar no puede más que ser abordada desde el reconocimiento de la problemática del ser del lenguaje. Y esta interrogación, en la que se cumple el itinerario de la arqueología foucaultiana, es asumida desde la respuesta de Mallarmé.

²³ *Ibidem*, p. 73.

²⁴ Georges Bataille, *Lo imposible*, p. 14.

²⁵ Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, p. 158.

²⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 297. Sobre esta distancia entre Mallarmé y Nietzsche se cumple el recorrido de Foucault en relación al problema del sujeto. La arqueología es, en este sentido, una exploración a partir de la respuesta de Mallarmé. En tanto, del *Orden del discurso* en adelante, Foucault se atiene a la respuesta nietzscheana. Aunque hay que reconocer que el camino señalado por la pregunta ¿quién habla? se deja percibir en *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y al final de *La arqueología del saber*. Mallarmé fue, en todo caso, la figura dominante de este periodo. *Cfr.* Oscar Martiarena, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, p. 47-48.

Foucault descubre que aquello planteado con urgencia, pensar de otra manera, sólo puede ser sustentado a partir de trabajar sobre la cuestión del lenguaje en un sentido delimitado: lo que se encuentra en este problema es, en suma, la desaparición del sujeto que habla y con ello se constituye una apertura, aquella delimitada por la exterioridad del lenguaje. Esta desaparición del sujeto consiste, más bien, en un proceso de descentramiento del sujeto: deja de ser éste, como conciencia trascendental, el principio básico de inteligibilidad; desaparece, de esta manera, como centro fundador de toda experiencia y de toda determinación. En la apertura de la exterioridad el sujeto no puede ser más el dueño absoluto de las palabras y, de manera paralela, las cosas dejan de ser designadas de manera transparente por ellas. Y es en la literatura moderna donde, para Foucault, el sujeto se desvanece al mismo tiempo que las cosas. Con ello se indica que ambos, sujeto y mundo, se someten al poder del lenguaje al dispersarse en el murmullo, en ese índice de su ser en bruto.

Con esta postura, Foucault se opone a las dos teorías tradicionales que han gobernado las deliberaciones sobre la producción artística en general y literaria en particular. Primero, la mimética, que se remonta a Platón y Aristóteles y que ve la obra de arte a partir de la metáfora del espejo, de tal manera que el valor de aquélla reside en su cualidad imitativa respecto de la naturaleza, mientras el texto se encontraría arraigado en una exterioridad de la cual depende su calificación literaria. La segunda, la expresiva, propia del siglo XIX, consiste en hacer depender absolutamente la obra de su autor, ligando su destino a su propia capacidad de expresión subjetiva. Desde esta teoría es al sujeto al que se interroga, a sus intenciones, a todo aquello que se encuentra escondido en los más recónditos pliegues del *alma*. La ruta que va del objeto reproducido al sujeto creador busca ser evitada por la arqueología. De tal manera que lo que ésta plantea, a diferencia de aquellas dos teorías, es una situación en la que dejamos de hablar la lengua para ser hablados por ella. Por supuesto esto entraña una consecuencia radical: “el discurso tendrá desde luego como tarea decir lo que es, pero no será más de lo que dice”.²⁷

²⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 50.