

Revista —
— **de Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

138

AÑO 47 • ENERO-JUNIO • 2015

ISSN: 01853481

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.uia.mx, publica@uia.mx. Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Oak Editorial, S.A. de C.V., Cerrada de Veracruz 110, C-302, Col. Jesús del Monte, Huixquilucan, Estado de México. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana No. 138, enero-junio 2015, se terminó de imprimir el mes de agosto de 2015 con un tiraje de 600 ejemplares.

Tabla de contenido

El debate filosófico contemporáneo

1. Juan Esteban Posada Morales, *La actualización democrática de la vida cotidiana. El sujeto ético en la obra de Michel de Certeau* 9
2. Oscar Ariel Cabezas, *La Modernidad en Claude Lefort: emergencia del vacío y democracia* 25
3. Héctor Sevilla Godínez, *El filósofo como interventor que transforma la sociedad a partir de la inquietud de sí* 55

Hermenéutica y estudio de los clásicos

1. Guillermo Lara Villarreal, *La ley y la desobediencia según Francisco Suárez* 75
2. Luciano Corcico, *El método de la deducción en la filosofía de J. G. Fichte* 103
3. Víctor Ignacio Coronel Piña, *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche* 125
4. Jon Stewart, *La fenomenología de Hegel como fragmento sistemático* 145

Análisis de la cultura. SECCIÓN ESPECIAL

1. Bernardo Bolaños Guerra, *Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade. Signos y epistemes* 173
2. Enrique G. Gallegos, *¿El retorno del autor? La disputa sujeto/subjetividad (Sartre/Foucault)* 189
3. Nattie Golubov, *La literatura de autoayuda como tecnología del yo* 203
4. María Herrera Lima, *Las dificultades de la crítica* 217
5. Ileana Diéguez, *Necroteatro: políticas de lo (in)visible en la distribución del terror* 227



Reseñas

1. Francisco Galán Tamés, *La filosofía como conversación*.
David Edmonds y Nigel Warburton, *Philosophy Bites*,
Nueva York: Oxford University Press, 2010



Análisis de la cultura

Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade. Signos y epistemes

Bernardo Bolaños Guerra

Resumen

Foucault consideró que las obras de Cervantes y de Sade contenían los signos de dos grandes acontecimientos de la historia moderna. En el primer caso, el surgimiento y ruina de la gran utopía de la representación racional que otros autores identifican con la revolución científica del siglo XVII. En el segundo, el advenimiento de la segunda Modernidad como era de la sexualidad, es decir, de reconocimiento del deseo como contravoluntad. La dificultad para alcanzar estas conclusiones radica en la dispersión de los textos de Foucault sobre literatura.

PALABRAS CLAVE: Foucault, Cervantes, Sade, episteme, literatura, deseo.

Abstract

Foucault believes that the works of Cervantes and Sade contain signs about two major events in modern history. In the first case, the rise and ruin of the great utopia of rational representation, utopia that other authors identify with the XVII century scientific revolution. In the second, the advent of the second modernity as the age of sexuality, i. e. recognition of desire as counterwill. The difficulty in reaching these conclusions lies in the dispersion of Foucault's texts on literature.

KEY WORDS: *Foucault, Cervantes, Sade, literature, desire.*

Introducción

En el capítulo VI de *Las palabras y las cosas*, Foucault avanzó una hipótesis: quizá *Justine* y *Juliette*, las célebres novelas del Marqués de Sade, situadas al momento del nacimiento de la cultura moderna, estén en la misma posición que el *Quijote*, novela ubicada entre el Renacimiento y el Clasicismo.¹ Para Foucault, tanto Sade como

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París: Gallimard, p. 222. Las traducciones de esta obra para el presente ensayo son mías.

Cervantes produjeron obras de transición. Pero no de mera transición estilística en la historia de la literatura, sino de transición cultural y civilizatoria.

Antes de hacer dicha comparación, una sección entera sobre el *Quijote* en esta ambiciosa obra —que no es un tratado filosófico acerca de la literatura, sino una arqueología de las ciencias humanas— inaugura el capítulo III, consagrado al ejercicio moderno del “representar”. Foucault, en el capítulo VI, analizó la novela y afirmó que existía un diálogo entre los escritos de Sade y los de Cervantes. Según él, los personajes del Marqués responden a Don Quijote “desde el otro extremo de la edad clásica, es decir, al momento del declive de ésta”.² Aclaro que Foucault y otros franceses llamaron “Edad Clásica” a la que va de Descartes a la Revolución francesa, aunque se pueda referir a ella, de manera menos galocéntrica, como “la primera Modernidad”. En todo caso, lo importante es que Foucault propuso emplear marcadores muy particulares de la primera Modernidad: Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade.

Se trata del propósito audaz de ubicar las fronteras de la Modernidad temprana a partir de acontecimientos literarios de indudable importancia. La tesis no sólo es fuerte sino que entra en tensión con afirmaciones anteriores del entonces joven filósofo francés. En la conferencia “Lenguaje y literatura” (una de las dos que impartió en la Universidad de Saint-Louis en Bruselas en 1964) había distinguido “lenguaje”, “obra” y “literatura” para mostrar que éstas sólo se unen en el siglo XIX. Para él, los libros (instrumentos disponibles desde el siglo XVI) adquirieron durante la segunda Modernidad una centralidad que no se reducía a lenguaje ni a obra y nace así la literatura. Dios, la naturaleza y la verdad fueron durante siglos la contraparte de la retórica (el absoluto frente a la elocuencia, la charlatanería), pero al ser cuestionados en la Modernidad tardía surge ese ámbito intermedio en el que Flaubert o Dostoievsky son locos y son iluminados, una suerte de sacerdotes en la era de la muerte de Dios.³

² *Ibid.*, p. 223.

³ El original mecanografiado de esta conferencia está en el Centro Michel Foucault de París bajo la clave D1 y quedó excluido de la selección de

Esta idea permaneció en la *Historia de la locura en la época clásica*, en la cual el surgimiento de la psiquiatría que trata a los locos como enfermos es paralelo a la consolidación de la literatura que reserva el carácter de locos sagrados a unos cuantos escritores “iluminados” (Artaud, Strindberg, Nietzsche, etcétera).

El lector de estas últimas obras se puede preguntar legítimamente “si concebimos al *Quijote* como una de las primeras obras literarias modernas, y así parece ser tratado en *Las palabras y las cosas*, pero antes se nos dijo que la literatura propiamente dicha nace en el siglo XIX, ¿qué fueron entonces la novela de Cervantes, así como *La divina comedia* y otras obras mayores?”.

Diré, con un afán de interpretación sistemática del pensamiento de Foucault, que las obras anteriores al siglo del capital y de los imperios serían “trabajos del lenguaje” fuertemente influenciados por las tradiciones oral, retórica y satírica (en particular, el *Quijote* parece, a la luz de lo afirmado en las conferencias de Foucault de 1964, la sátira retórica de las historias caballerescas y pastoriles que lo preceden, lo que se confirma con el hecho de que sus contemporáneos lo hayan tratado así, como un divertimento mordaz; lo que no significa que *a posteriori* —si se quiere anacrónicamente— no se pueda llamar al *Quijote* literatura conforme a los estándares actuales).

Salvado, mal que bien, este primer escollo que presenta la lectura de más de un solo texto de Foucault sobre literatura, volveré a la ambiciosa comparación que me ocupa en este ensayo. A primera vista, lo único que tienen en común Cervantes y Sade es que, en la sociedad actual, constituya supuestamente una vergüenza no haber leído el *Quijote* y que uno sea un depravado al leer al Marqués. Ambos juicios están llenos de hipocresía, pues poca gente lee al primero y muchos más de los que se piensa han hojeado las perversiones del Divino Marqués. Dicho de algún modo, “el caballero de la triste

conferencias, artículos e introducciones que D. Defert y F. Ewald hicieron en *Dits et Écrits*. Ángel Gabilondo presentó la edición de dicha charla en español en *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 63-103. Véase al respecto Graciela Lechuga, *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, México: UAM-X, 2004, p. 103.

figura” y los libertinos de las novelas del Marqués comparten el hecho de ser personajes desmesurados, presencias cercanas —conocidas por todos—, pero no familiares. El primero produce risa de tan loco (y a veces tedio, de tan repetitivo en sus aventuras), mientras que los libertinos de Sade producen horror de tan depravados.

Sin reparar en esas afinidades, que parecen casualidades triviales, Foucault lanzó una ambiciosa y sorprendente afirmación: si los personajes del Marqués responden al Ingenioso Hidalgo al momento del declive de la Edad Clásica, “ya no se trata del triunfo irónico de la representación sobre la similitud, sino de la obscura violencia repetida del deseo que viene a derribar los límites de la representación”.⁴

Y es que el *Quijote* ilustra al renacentista enloquecido que lucha con sus viejas categorías basadas en curiosas similitudes, mientras que Sade mostró que la nueva episteme, basada en la representación racional de las cosas (en adelante, la representación), es imposible cuando se trata del deseo. Si se quiere representar en realidad lo que es el deseo sexual, parece enseñar el Marqués, se cae en la inmoralidad, luego en la perversión y, finalmente, en el crimen, porque la ley del deseo es la ausencia de ley.

A continuación, voy a tratar de explicar las ideas anteriores de manera parsimoniosa y clara. Mi ejercicio tratará de ser fiel a las ideas de Foucault en *Las palabras y las cosas*. A lo largo del texto, introduciré algunas referencias que sirvan para mostrar la fertilidad de la interpretación de Foucault.

Epistemes según Foucault

Para Foucault, en *Las palabras y las cosas*, el neologismo *épistémè* (en adelante, episteme) refiere a la experiencia bruta de un orden y de sus modos de ser, asociada a una época y a una cultura. En una cultura y en un momento dado sólo hay una episteme que define las condiciones de posibilidad de todo saber. “Ya sea el saber que se manifiesta en una teoría o el que está silenciosamente presente en una práctica”.⁵

⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 223.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

¿Por qué existe una y sólo una episteme al mismo tiempo? Porque el concepto sirve en ese tratado filosófico para abordar la historia de las ciencias humanas en general, las cuales están formadas por discursos (hoy el económico, lingüístico, sociológico, etcétera) que comparten un sustrato común, como en el pasado otros discursos (el estudio de la riqueza, la ideología, la retórica, etcétera) compartieron el propio. Para referirse a la evolución de ciertas disciplinas o al devenir del conocimiento existen otros términos técnicos que tienen funciones muy distintas: “paradigma” en Kuhn, “programa de investigación” en Lakatos, “tradicición” en Laudan, etcétera. Los “paradigmas”, por ejemplo, son “matrices disciplinares” implícitas no transdisciplinares –como sí lo son las epistemes–.⁶

Para Laudan, por su parte, una “tradicición de investigación” es un conjunto de autorizaciones y prohibiciones ontológicas y metodológicas (el cartesianismo, el darwinismo, la psicología freudiana, el marxismo, etcétera) análoga a lo que Foucault llamó discursividades y fundadores de discursividad (Descartes, Darwin, Freud, Marx, etcétera). Cuando un científico desafía éstas, se coloca fuera de la tradición y manifiesta su rechazo a ella, pero no se sitúa fuera de la episteme.⁷ Eso explica el hecho de que Foucault haya citado a pensadores rivales sin analizar sus debates, pues le importaban en ese libro sus respectivas coincidencias implícitas.

La noción de episteme de Foucault es trasdisciplinaria. Las épocas renacentista, moderna y contemporánea tienen formaciones culturales

⁶ “Until the term [paradigm] can be freed from its current implications, it will avoid confusion to adopt another. For present purposes I suggest ‘disciplinary matrix’: ‘disciplinary’ because it refers to the common possession of the practitioners of a particular discipline; ‘matrix’ because it is composed of ordered elements of various sorts, each requiring further specification. All or most of the objects of groups’ commitment that my original text makes paradigms, parts of paradigms, or paradigmatic are constituents of the disciplinary matrix, and as such they form a whole and function together” (Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, tercera edición, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1996, p. 182).

⁷ Larry Laudan, *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1978.

y ontológicas respectivas que comparten muchas disciplinas. Se trata de formas de pensamiento características de esas épocas que Foucault describió como experiencias de ciertos órdenes y formas de ser.

Avanzaré ahora una posible explicación del motivo del paso abrupto de una sola episteme a otra única y distinta. Si el pensamiento (la experiencia del orden) es el resultado de un sistema holista de creencias influenciadas por prácticas, instituciones, conceptos y demás especificidades históricas y culturales que forman un todo coherente (es decir, una episteme), entonces el paso de un sistema de pensamiento a otro es difícil sin ruptura. La razón de ello es que cada sistema coherente es un orden enorme que da lugar a experiencias particulares y a modos de ser específicos y transversales a las disciplinas. Una metáfora topológica, que no aparece en Foucault, permitirá explicar lo anterior: para pasar de un poliedro de 17 lados a uno de 18 es necesario que la primera de esas figuras se rompa, se derrumbe o, al menos, que se descomponga, que se deforme. Incluso la transformación sucesiva de poliedros en órdenes de complejidad creciente (de 15 a 16 y de 16 a 17 lados) sucede mediante discontinuidades (órdenes que deben morir para dar paso a otros).

Dicho lo anterior, es fácil comprender la gran importancia del desafío de Foucault. El *Quijote* y las novelas de Sade son signos que permiten atisbar un orden gigantesco aunque efímero, propio de la época que representaban.

Foucault sobre Cervantes

Foucault afirmó que cuatro nociones, que refieren a la relación de similitud entre objetos (la manera de hablar de las semejanzas entre las cosas), fueron esenciales para el pensamiento del siglo xvi: la *convenientia*, la analogía, la *aemulatio* y la simpatía. Los renacentistas aún no representaban en estricto sentido la realidad, sino que la modelaban en términos de estas relaciones. Razonaban a partir de las afinidades de algunos alimentos con otros, de similitudes de la Luna con alguna hierba, de parentescos de algunas virtudes humanas con ciertos animales emblemáticos (como el león y la fuerza, el unicornio y la virginidad). No era preciso compartir una unidad, una medida. El juego de las similitudes era infinito. Piénsese en las

alegorías producidas por los pintores Andrea Mantegna o Jheronimus Bosch. El intérprete de ellas se abría a un juego interminable que consistía en encontrar la hermandad entre vicios, por una parte, y signos que los artistas retomaron de la tradición (una mirada angustiada o colérica, un animal, una imagen bíblica, etcétera). El renacentista buscaba analogías, simpatías y proximidades entre el microuniverso de las alegorías y el mundo exterior.

Desde luego, otros autores han rechazado esta visión simplificada del pensamiento renacentista, así como la pertinencia de separarlo tanto del medieval como del moderno. Para Crombie, la revolución en la física matemática y las ciencias experimentales en el siglo xvii ha llevado a los autores contemporáneos a exagerar la ausencia de rasgos matemáticos y experimentales en la ciencia medieval y renacentista.⁸ En defensa de Foucault, se debe decir que la llamada episteme renacentista no es el centro de su libro y que su esbozo (al que apenas le dedicó un capítulo) le sirvió de contraste con las otras epistemes posteriores que abordó con más detenimiento.

Lo que a mí me interesa es que, con sus idas y vueltas, Don Quijote es, según Foucault, la última expresión de esos juegos renacentistas de similitudes y signos, en los que la magia sigue teniendo un papel fundamental (recuérdese al enemigo del Hidalgo, el sabio Frestón, que transforma los gigantes en molinos). Así como el ingenioso caballero no puede alejarse de su pequeña provincia, tampoco logra pensar más allá de esas relaciones familiares de analogía.⁹ Todo su camino es una búsqueda de similitudes. Los rebaños de borregos, las sirvientas y campesinas, las posadas rurales se asemejan respectivamente a ejércitos, a princesas de indescriptible belleza y a castillos, pero, según Foucault, estas semejanzas siempre frustradas transforman la prueba en una burla.¹⁰

A principios del siglo xvii (el siglo de Galileo, Newton y Boyle), los signos legibles ya no se asemejaban ingenuamente a los seres

⁸ Alistair Crombie, *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, Londres-Ronceverte: The Hambledon Press, 1990.

⁹ Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 61.

¹⁰ *Ibid.*, p. 222-223

visibles. Además, al campo español no lo recorren –y acaso nunca lo hicieron– caballeros enlatados hasta los dientes, princesas de largas cabelleras y, mucho menos, gigantes. Todos estos textos de caballería y, de paso, de alquimia, bestias maravillosas, astrología y astronomía ptolemaica o de leyendas de santos carecen de “igual” en el mundo. Más aún, nunca se han asemejado a la naturaleza que Galileo representó con modelos matemáticos y Boyle, con experimentos.

Sin embargo, Don Quijote se asemeja a los signos. Como metáfora de una episteme en crisis, es un héroe flaco cuyo hablar está definido por el lenguaje de sus novelas favoritas, es texto al fin y al cabo, ficción infantil en vez de testimonio de verdaderas guerras religiosas y coloniales. Diría, para ser más directo que Foucault, que el Ingenioso Hidalgo es un revoltijo de mitos populares, historia oral e ingenuas leyendas militares concebido como burla por Cervantes, un verdadero soldado que conocía la distancia entre las fantasías del Imperio español y la realidad del mundo moderno que se avecinaba con sus máquinas y su violencia expansionista.

El libro de caballería es la metáfora del pensamiento renacentista. Es un deber para Don Quijote consultar sus manuales sin cesar, para saber qué hacer y qué decir, pero también para elegir qué signos darse a sí mismo y a los otros para demostrar que es un legítimo caballero. Alonso Quijano encarna al hidalgo pobre, con sus ambiciones desmedidas y su ignorancia provinciana (magistralmente, Cervantes intuyó que su país de pastores y señores abusivos no seguiría siendo la potencia que era, pues el mundo pasaría a manos de otros imperios –el británico, el francés, el yanqui– más industrioses, pragmáticos y empiristas).

Aquí es necesario mostrar la compatibilidad de la interpretación de Foucault con otras lecturas. Mencionaré al modernista Leopoldo Lugones, al cervantista Martín de Riquer y al pensador decolonial Aníbal Quijano.

El personaje emblemático de la España de Cervantes y de la España que conquistó América fue el hidalgo, es decir, la persona que era de clase noble. El padre de Cervantes era un hidalgo pobre. Lugones afirmó que el hidalgo fue el ideal estéril del Imperio español: “Haragán y soberbio, para quien el tiempo fue arena que dejaba

escurrirse al desgaire entre sus dedos [...] su sangre hirviendo con la sed de fiestas crueles; su corazón arponeado por amores morenos; gran rodador de escudos, botarate magnífico, tan capaz de un heroísmo como de una estafa; místico bajo la cota, guerrero bajo la cogulla, y pronto siempre a tapar el cielo con el harnero de su capa familiar”.¹¹

Holgazán y aventurero, vino a América, tomó a los indígenas por víctimas de hechiceros y muchas veces los masacró para satisfacer sus ansias de gloria. Acompañado de buenos para nada, como Sancho Panza, los puso a gobernar ínsulas y penínsulas en la realidad. Es muy probable que el *Quijote* evoque satíricamente la colonización del Nuevo Mundo.

El error más considerable de don Quijote no es el de querer resucitar los ideales medievales a principios del siglo XVII —afirmó De Riquer—, sino el haber equivocado su ruta. Cervantes sabía perfectamente que si don Quijote, en vez de encaminarse a Barcelona se hubiese dirigido a Sevilla y de allí hubiese embarcado para las Indias, su héroe hubiera encontrado las aventuras que anhelaba, los países exóticos, rara fauna y temibles salvajes que tantas veces asoman las páginas de los libros de caballerías, y reinos, provincias e ínsulas que ganar. Otros quijotes y otros sanchopanzas partían de España sin más caudal y hacienda que las ilusiones y la ambición, y las saciaban en lo que pronto se llamaría América, a base de más trabajos y de más extraordinarias aventuras que las que cuentan en los libros de caballerías.¹²

Recuérdese que Cervantes buscó en dos ocasiones un cargo en el Nuevo Mundo y, al no serle concedido, vivió como sus personajes, en un ambiente semirural. Otra parte de su vida fue una dolorosa aventura en Oriente, capturado por los árabes. Su principal novela podría haberse llamado *Las mil y una aventuras de Don Quijote* pues,

¹¹ Leopoldo Lugones, *El imperio jesuítico*, Barcelona: Orbis, 1987.

¹² Martín de Riquer, “Cervantes y el ‘Quijote’” en Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, p. LXVII.

como *Las mil y una noches* hace con la tradición oral árabe, tiene mucho de sistematización maniaca de la tradición oral ibérica. No es un azar que Cide Hamete Benengeli, el álter ego de Cervantes, sea musulmán. En la novela se afirma que Benengeli escribió del capítulo ix en adelante del *Quijote*. Recuérdese que Cervantes pasó cinco años detenido en Argel y no estuvo aislado de la sociedad en una mazmorra, sino en contacto con la lengua árabe y la cultura islámica.

Aníbal Quijano atribuyó a este contacto la explicación profunda de la obra. Como Foucault, vio en la novela la descripción del enfrentamiento de la Modernidad con el pasado representado por la obsoleta caballería andante. Pero, a diferencia de Foucault, Quijano creía que el Oriente encarnaba dicha Modernidad:

No por casualidad, el molino de viento era allí una tecnología procedente de Bagdad, integrada al mundo musulmán judío del sur de la Península Ibérica, cuando aquél aún era parte de la hegemonía árabe en el Mediterráneo; una sociedad productiva y rica, urbana, cultivada y de sofisticado desarrollo, el centro del tráfico mundial de mercaderías, de ideas y de conocimientos filosóficos, científicos y tecnológicos.¹³

Tal vez representaran la Modernidad Oriental o el flamante mecanicismo Occidental, lo que no parece dar lugar a dudas es que esos avanzados artefactos (los molinos de viento verticales) no evocaban el atraso.

Foucault no ofreció estas lecturas decoloniales y orientalistas de Cervantes, pero su ambiciosa lectura postestructuralista sirve de apoyo para explorarlas (como otros libros del filósofo francés le han servido al pensamiento poscolonial de Edward Said). Y es que el método arqueológico tiene la finalidad –sin detenerse en la biografía del autor (como Saint-Beuve) ni en las relaciones entre los signos (como Saussure) ni en la escritura en sí misma (como Barthes)– de ver la obra como parte de un entramado cultural gigantesco.

¹³ Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina” en *Investigaciones sociales*, 10 (16), pp. 349-350.

La episteme de una época, para Foucault, es una forma de pensar, de hablar y de representar el mundo que ordena la totalidad de la cultura.

Don Quijote encarna el ocaso del mundo renacentista, muestra que en la Modernidad la lectura y el comentario de los escritos antiguos cedió frente al intento de leer directamente el libro de la naturaleza mediante la representación. La técnica de buscar similitudes de todo con todo lo llevó a la alucinación y al delirio. La magia, que era la apuesta milenaria de descifrar el mundo mediante el descubrimiento de códigos secretos, cedió por primera vez su hegemonía.

En el *Quijote* se encuentra la paradoja que estallará con más claridad en la obra de Sade. Al renunciar al esoterismo renacentista y proponerse representar fielmente la realidad, los signos se vuelven meros marcadores. Aquella fortaleza que se alcanza a mirar en la colina se designará con la palabra “castillo” si y sólo si es un castillo (desde luego, la secuencia de letras “castillo” es arbitraria, se puede decir “gabagay” o cualquier otra, siempre y cuando refieran al mismo objeto, sin comillas, cada vez). Foucault llamó a esa relación “de identidad y diferencia”. Don Quijote, a partir del segundo libro, ya no está tan enfermo de Renacimiento, es trastextual, es autorreferente, pues habla de los libros que hablan de sus primeras aventuras.

Esta enfermedad será propia de la Modernidad tardía, porque ella surgió de la búsqueda de identidades y diferencias. Y es que si los signos que conforman la palabra “castillo” representan a los castillos de verdad, ignorando similitudes arbitrarias con humildes posadas, entonces la obra será un conjunto de signos, con relaciones sintácticas entre ellos (como estudió Saussure). El *Quijote* que se refiere a Don Quijote será una cosa y la realidad algo aparte, casi desconocido (advirtió Kant). Pero el ejemplo más terrible de esa realidad desconocida es el deseo (esto lo descubrieron Sade y Freud).

Foucault sobre Sade

A partir del siglo xvii, el “deseo sexual” trató de ser representado por la tradición libertina. Numerosos autores buscaron excitar al lector mediante la representación de escenas sexuales. Hoy resulta apasionante investigar la vida de estos autores de la primera Modernidad:

eran con frecuencia aristócratas que, experimentados en el amor, buscaban contribuir a que el resto de la humanidad gozara del derecho al placer, una conquista de la Ilustración. Por primera vez, el libro impreso permitió llevar la “buena nueva” de la libertad sexual a miles de lectores. Varios de estos escritores participaron en política y escribieron durante sus estancias en prisión. Basta recordar que el *Panthéon* francés fue concebido para guardar los restos de un autor libertino de literatura erótica: el conde Mirabeau (como un homenaje por sus hazañas políticas; sus escritos eróticos no lo vetaron como prócer). Voltaire, el segundo hombre ilustre en ser acogido en el *Panthéon*, también había escrito poesía erótica. Su libertinaje tampoco fue argumento para mantenerlo afuera, aunque más bien se le recuerde por obras de contenido filosófico como *Cándido*, crítica al optimismo de Leibniz.

Los libertinos vivieron la paradoja de ser ilustrados especialistas en el objeto que por excelencia escapaba a la representación racional y a veces convertía a la razón en esclava. Foucault lanzó uno de sus hábiles quiasmos para resumir sus ideas sobre el tema: “Hay un orden estricto de la vida libertina: toda representación debe animarse de inmediato en el cuerpo vivo del deseo, todo deseo debe enunciarse en la luz pura de un discurso representativo”.¹⁴

El Marqués de Sade perteneció a dicha tradición libertina y decidió ser fiel al propósito de representar su objeto de estudio hasta sus últimas consecuencias. Mientras que, por ejemplo, el *best-seller* erótico de la misma época, *Fanny Hill*, del inglés John Cleland, es la historia de una joven aprendiz sexual que termina siendo una recatada esposa (victoria de la Ilustración sexual), en *Justine* no hay final moral y sexualmente feliz. Por el contrario, como el subtítulo de la novela indica, se trata de las “desventuras de la virtud”. Una joven que busca ser casta, en el doble sentido de virgen e irreprochable en su conciencia, es sometida a los peores abusos sexuales. En ningún momento se relaja. Al final, un rayo la mata.¹⁵

¹⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 222.

¹⁵ Donatien Alphonse François Marqués de Sade, *Justine o las desventuras de la virtud*, María Antonia Trueba (trad.), México: Juan Pablos Editores, 2003;

De acuerdo con Foucault, “*Justine* correspondería a la segunda parte de *Don Quijote*; ella es objeto indefinido del deseo del que ella misma es el origen puro, como Don Quijote es a pesar de él el objeto de la representación que él es en sí mismo en su ser profundo”.¹⁶

El Ingenioso Hidalgo que recupera la cordura en la segunda parte del libro se enfrenta con las historias que se cuentan de él y cae en un mundo de signos literarios apenas salido del mundo fantástico de las similitudes de todo con todo. Por su parte, *Justine* también es autorreferente: es el deseo que pretende inútilmente controlar el deseo. Las interminables escenas (*scènes*) sexuales en Sade son “el desarreglo ordenado” de la representación. El libertino es preso de la “compulsión representacionista” que paradójicamente muestra que no se puede esbozar una representación definitiva del deseo.

Foucault, que era tan severo con otros movimientos de supuesta liberación sexual como el psicoanálisis (según él, quienes van a confesar sus miserias sexuales con el analista son victorianos), alabó el legado liberador del siempre prisionero Marqués de Sade: “Después de él, violencia, vida y muerte, deseo y sexualidad habrían de extender, por debajo del nivel de la representación, una inmensa zona de oscuridad que estamos ahora tratando de recuperar como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento”.¹⁷

Foucault creía que la obra de Sade era el último libertinaje del mundo Occidental, antes del inicio de la era de la sexualidad. Porque el sadismo no era una práctica antigua, sino una invención moderna, “es un hecho cultural de masas, que ha aparecido precisamente al final del siglo XVIII y que constituye una de las más grandes transformaciones de la imaginación occidental”.¹⁸ Se es sádico, en primer lugar, cuando se golpea, humilla o se mata por placer. Pero también se es sádico cuando se consumen transgresiones mediante

Julietta o el vicio ampliamente recompensado, Rafael Rutiaga (trad.), México: Tomo, 2002.

¹⁶ Foucault, *Les motes et les choses*, p. 223.

¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, tomo II, Juan José Utrilla (trad.), México: FCE, 1976, p. 36.

la literatura ¿Y no es ésta una de las principales funciones de la literatura en la era del control panóptico y biopolítico de los cuerpos?

La conclusión radical de Foucault, a la víspera de los movimientos estudiantiles libertarios de 1968, parecía ser que Sade y los demás libertinos hicieron al ser humano relativamente libre, en el sentido del liberalismo político. Y es verdad que, como niños que aplastan hormigas por puro placer, en la sociedad liberal burguesa actual sobran los derechos inalienables de abusar y humillar por mero gusto, como la libertad burguesa de comer en un restaurante terraza de los Campos Elíseos de París ante la mirada de las familias harapientas y famélicas de desplazados por esas construcciones hausmannianas¹⁹ (libertad denunciada desde un principio por Baudelaire).

Pero Foucault no vio este sadismo social en el legado de Sade. Se conformó con elogiar sus consecuencias para la vida privada (lo cual es polémico, dado que el Marqués defendió más de una vez la tortura y el asesinato). Para Foucault, en todo caso, merecía ser reconocido que Sade probó que el deseo es en última instancia irrepresentable y que abrió la puerta a una segunda Modernidad donde no sólo estaban Freud y el psicoanálisis, también estaba la literatura.

En lo que Foucault acertó sin duda fue en mostrar que la literatura era, en buena medida, transgresión permitida. La literatura es capaz de enunciar lo que la política correcta y la filosofía racional no pueden: la locura, el crimen y el deseo a través de Artaud, de Sade, de Dostoievsky, de la literatura policíaca, etcétera.

Reflexiones finales

Los estudios de la cultura reivindican el análisis de ésta por derecho propio y no como mera expresión del poder político o de las relaciones económicas. Ahora bien, la perspectiva de Foucault en términos de epistemes no coincide ni con la reducción de la literatura a reflejo de relaciones políticas o de clase (al modo de la sociología de la literatura del marxista Lucien Goldmann) ni con la identificación

¹⁹ El Barón Haussmann (1809-1891) recibió la encomienda de Napoleón III de renovar París e introdujo los grandes bulevares en el corazón medieval de esa ciudad.

de ésta como fuerza autónoma que produciría sentido al margen del todo social circundante (Paul du Gay, Néstor García Canclini). El concepto de episteme es trasdisciplinario y holista, logra superar los reduccionismos políticos, economicistas y culturalistas. Eso no quiere decir que no existan dimensiones culturales, económicas o políticas en la literatura y en otras expresiones culturales, sino que a veces es posible prescindir de ellas para adoptar una mirada panorámica acerca de la sociedad.

El enfoque de Foucault es filosófico pues no se reduce a ninguna de las otras disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales (historia, economía, crítica literaria) que de hecho son en conjunto su objeto de estudio (recuérdese nuevamente que el subtítulo de *Las palabras y las cosas* es *Una arqueología de las ciencias humanas*). El pensador francés mostró que las obras de Cervantes y de Sade eran verdaderos signos o marcadores de la Modernidad, pues anunciaron varios acontecimientos posteriores a ellas, como el surgimiento y ruina de la gran utopía de la representación racional; movimiento al que con estrechez de miras a veces se le llama “giro copernicano” o “revolución científica” y que se identifica con Copérnico, Descartes, Galileo, Boyle o Newton.

El *Quijote* y *Justine* son signos. Aquél es la nueva representación racional que acaba descubriéndose como tal, mientras que ésta es objeto del deseo irrepresentable. Ambos muestran que la primera Modernidad fue un ambicioso esfuerzo por abandonar el mundo mágico medieval y renacentista, pero que encalló en un ámbito donde la razón encontró su límite: el ámbito del deseo sexual en sentido amplio, tan amplio como las perversiones de Sade. Ante el deseo sexual ampliado como deseo de poder y de comodidad, de sabor y de crueldad, la conciencia se traiciona a sí misma y se expresa subterráneamente en lo que Freud llamó el subconsciente, una contravoluntad.

El *Quijote* parece presagiar este naufragio de la primera Modernidad, pues es el modelo del hombre antiguo que sale de su caverna (de su aldea) y se enfrenta a su mito, a su representación, pero como utopía y sátira. En la novela, el gran ausente es el deseo, reemplazado por las bobas pulsiones de Alonso Quijano hacia Dulcinea del

Toboso. La inocencia del héroe es tan extrema como la perversidad de los libertinos de Sade. Sucede como si, despojado de su armadura y de sus ideales de juventud, desnudo frente a la saladora de jamones Aldonza Lorenzo, el Ingenioso Hidalgo acabara siendo un personaje criminal de tan fiel a sus pulsiones. Sade fue el necio escritor que presagió a Freud y su develación del deseo situado en “eso” (en “la cosa”, en lo irrepresentable, en el inconsciente). Foucault mostró que la literatura anticipa a veces, en un lenguaje cifrado, la totalidad de cada frágil orden histórico, condenado a derrumbarse algún día para dar paso a otro. ☞