

FOUCAULT Y EL QUIJOTE: DESBORDANDO LA *EPISTEME* CLÁSICA

LA NOCIÓN DE EPISTEME Y EL POSTESTRUCTURALISMO FOUCAULTIANO

Siempre refractario a quedar inscrito en alguna corriente dada, tratando de quedar ajeno a las modas del momento, Michel Foucault tuvo el cuidado de desmarcarse del estructuralismo que abanderaron tanto Lévi-Strauss como Saussure, sobre todo porque no concordaba con esa visión a-historicista que volvía al sujeto una especie de átomo inmerso en la mecánica cuasi-universal de las estructuras que determinaban, más allá de las épocas, las posibles combinaciones del pensamiento y de la acción de los hombres; de hecho, quizá aquello que más perturbaba a Foucault del estructuralismo era ver reducida a la historia a una combinatoria cuya expresión estaba resuelta de antemano. No, para Foucault había que regresar a la historia, a la historia concreta de los hombres de carne y hueso, pero no por un afán historicista a la manera de Dilthey —para quien la historia sería, al fin y al cabo, el sustento empírico para dar con la “esencia del hombre”—, sino porque cada época, y por ende cada forma de pensar y de estar dentro del mundo, destilaba un cierto espacio de posibilidades; de hablar, pensar y hacer. Habría, por tanto, que regresar a los mecanismos y dispositivos concretos que en cada momento hacían patentes tales límites; habría que ir a la historia misma, a sus minuciosidades y vericuetos, para tratar de desentrañar la sutil línea que divide el adentro y el afuera de cada época.

Es a través del concepto de *episteme* que Foucault trata de expresar el hecho de que no en todo momento podemos decirlo todo, en tanto cada época traza sus propios límites de enunciabilidad y en cada etapa de la historia se establece la línea de demarcación —no siempre clara, no siempre nítida ni fija— que divide el espacio en un adentro desde el cual aquello que podemos enunciar tiene sentido, y un afuera desde el cual toda preferencia está condenada a lo ininteligible, al silencio. Y no es que detrás de lo que puede decirse exista una especie de voluntad privilegiada que decida en cada momento los límites del adentro y del afuera; más bien, Foucault está pensando en la dinámica interna a los propios discursos y a las propias prácticas que sin seguir un plan determinado terminarían estableciendo —y sobre todo contemplando las cosas desde la perspectiva que da el tiempo— una especie de patrón común de interioridad, que dibujaría las condiciones de posibilidad de lo que puede decirse, conocerse y hacerse en cada momento. La *episteme* nos remite así a...

Los códigos fundamentales de una cultura —aquellos que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de entrada del juego para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá que ver y en los cuales se encontrará. (Foucault, 1966: 11)

La *episteme* sería precisamente aquello que establecería las condiciones de posibilidad de lo enunciable y lo cognoscible en cada época; en este sentido, rompiendo con aquella visión de la historia como mera acumulación de saberes, Foucault se acerca más a la concepción que Thomas Kuhn propondrá en el ámbito de la filosofía de la ciencia, una perspectiva que concibe la historia sobre todo en términos de discontinuidad, cambios de paradigma y, hasta cierto punto, inconmensurabilidad. Pero en particular, para Foucault, la ausencia de una ruptura radical entre una época y otra estriba en que siempre es posible encontrar “tipos de transformación” que pueden explicarnos, en cierta medida, el paso de una *episteme* a otra.

Ahora bien, es atendiendo a la noción de *episteme* que Foucault se interroga por aquello que constituye la “modernidad” o lo que conocemos como el Occidente moderno. Lejos de pensar que el mundo moderno pueda con-

templarse como un bloque homogéneo y pleno de unidad, podemos encontrar en él tres grandes formas de acercamiento a la realidad, tres distintos espacios de lo enunciable y lo cognoscible o, en otros términos, tres *epistemes*. Desde esta perspectiva, del Renacimiento hasta nuestros días Occidente ha habitado tres “mundos distintos”¹ cuya diferencia se encuentra en los límites que cada uno trazó para lo enunciable, lo perceptible y lo practicable. Es decir, aquello que podía verse y concebirse en el Renacimiento no es lo mismo a aquello que podía concebirse en la época clásica: cada una trazó su propia interioridad y, con ello, una exterioridad inconmensurable a la de otras épocas. A continuación expondremos someramente estas tres maneras de habitar el mundo y de darle sentido.

SEMEJANZA, REPRESENTACIÓN E HISTORIA

Una fina pero consistente red de sentido atraviesa el paisaje renacentista en todas sus direcciones, del universo al cuerpo, de la naturaleza al pensamiento, de los signos a los objetos; en suma, de las palabras a las cosas, se encuentra tejida una intrincada red de correspondencias y semejanzas que dibuja un panorama sin vacíos ni puntos ciegos. Entre las palabras y las cosas hay una continuidad perfecta que vincula a cada punto del universo con el resto y que impide que cosa alguna

1 Hablamos aquí de “mundos distintos” en un sentido kuhniano, es decir, cada *episteme* da entrada a un mundo posible que resulta diferente a aquel que puede abrirse desde otra perspectiva de pensamiento.

caiga en el limbo del sinsentido. Este rasgo de continuidad queda muy claro en el ámbito médico, y curiosamente no sólo en la medicina que se desarrolla en el Renacimiento, sino incluso en toda aquella que se desarrolla bajo el canon hipocrático de los humores; es decir, aquel en donde aquello que efectivamente ocurre en el cuerpo, y que es causa tanto de la salud como de la enfermedad, es visto como el mundo intangible que sostiene lo tangible, de tal manera que se entabla un sistema de semejanzas y correspondencias entre el ámbito invisible de los humores y el ámbito visible del cuerpo y sus signos: irritaciones, inflamaciones, sudoraciones, sangrado, etcétera. Es decir, entre el humor y el signo visible que lo indica no existe ruptura alguna. La red de sentido que borda todo el universo también hace de puente entre ambos espacios. Lo mismo pasa en la manera de concebir al hombre y a su cuerpo: microcosmos dentro de un macrocosmos, donde los elementos que constituyen a uno son el reflejo, a diferente escala, del otro.

Qué es el hombre resulta indescifrable si no se tiene en cuenta el universo que lo contiene y del cual es espejo: los elementos constitutivos del macrocosmos, de los astros exteriores, son los mismos que integran el "astro interior" (Paracelso, 2001), y así como cada parte del cuerpo se corresponde con una constelación, cada planta está conectada con un órgano al cual cura y fortalece; de igual manera la herida de guerra sanará si se quema la espada que la causó. En este universo de conexiones profundas y múltiples, aquello que permite el paso

del microcosmos al macrocosmos o del astro interior al astro exterior es un universo de semejanzas que entablan vecindades entre las cosas.

Si entre las cosas del mundo no hay real ruptura—todo está conectado con todo por esta especie de simpatía universal— lo mismo ocurre entre el mundo y el lenguaje que lo designa; entre las palabras y las cosas no existe una división insalvable; antes al contrario, las palabras son "la prosa del mundo"; o, aún más, las palabras y el mundo conforman un texto único.

Pero esta especie de armonía absoluta entre el len-



Juan Holguín, *Caballería andante*. Xilografía, 1992.

guaje y el mundo llegó a su fin en las inmediaciones del siglo XVII. Una transformación se engendra en la manera como venían relacionándose las palabras y el mundo, de tal forma que estos dos espacios que formaban antes un solo texto terminaron por separarse para dar lugar a dos reinos de sentido separados y tautológicos en sí mismos. El gran divorcio entre las palabras y las cosas será la insignia de la época clásica, que es la de la matematización del universo (Newton), del *cogito ergo sum* cartesiano, de la historia natural, de la razón pura kantiana y también del Quijote. Para Foucault, todas estas realizaciones, en sus diferencias y oposiciones, están marcadas por el hecho de pertenecer a un mismo bloque de conocimientos y experiencias posibles, aglutinados bajo el manto de la "*episteme* de la representación".

Aquel rasgo común que entabla una especie de "parecido de familia" entre tales realizaciones científicas y artísticas es que todas son una especie de protesta ante lo que parece ser "la inaccesibilidad del mundo", y éste se convierte de pronto en una mónada ensimismada que se niega a develar sus secretos, su ser en sí, al lenguaje. Por su parte, el lenguaje queda como espacio mudo, como palabra sin mundo que ante la obstrucción del mismo tiene entonces que fabularlo. Pero este divorcio, por el que las palabras y las cosas quedan separadas, no impide la obstinación del lenguaje por tratar de darle un sentido a aquello que le mira indiferente. Con este divorcio, la prosa del mundo llega a su fin; de pronto, las palabras y las cosas pertenecerán a dos reinos incommensurables y, por ende, impenetrables entre sí. Ahora la fuerza de las palabras radicará en su poder para representar algo a lo que en realidad no pueden acceder.

Este intento de las palabras por dar sentido a lo que les resulta inaccesible se mostrará, la mayoría de las veces, como intento por establecer un orden, una *mathesis* universal; es decir, una cuadrícula que permita la inteligibilidad de algo que, encerrado en sí mismo, resulta inaccesible. Este intento de poner en orden tendrá quizá su expresión más elocuente en la historia natural tal y como la concebían Linneo y Buffon. Para éste, por dar un ejemplo, los cuadros taxonómicos a través de los cuales se intentaba dar cuenta del orden de cierto tipo de animales o plantas no implicaban que ese orden fuera efectivamente el propio de la naturaleza. De hecho, esas gran-

des tablas taxonómicas que ordenaban la naturaleza eran en sí mismas un régimen artificial de ordenamiento, del cual no podríamos saber si encajaba con el verdadero orden de la naturaleza.

Pero esta estructura que establece una distancia insalvable entre el lenguaje y el mundo, entre los cuadros taxonómicos y la naturaleza, se hace evidente igualmente en muchos otros ámbitos del pensamiento clásico. Pensemos, por ejemplo, en Descartes y el intento de ubicar en el sujeto pensante, en el *cogito*, el fundamento último de nuestro conocimiento y de la certeza de nuestra propia existencia. El *cogito* es finalmente una sustancia que, en teoría, no puede actuar ni puede ser influida por otra sustancia;² por tanto, se basta a sí misma para acceder a las ideas claras y distintas de las que parte todo posible conocimiento. El propio Descartes deja en un lugar secundario la experiencia empírica; el ir al mundo fáctico sólo queda como un medio para comprobar, a nivel meramente empírico, lo que en el *cogito* ya está instalado con total certeza.

Para Foucault, el rasgo general que unifica los desarrollos de la época clásica es la renuncia a indagar el "en sí" de las cosas y, por ello mismo, se expresa como un afán de crear sistemas de signos y categorías que den

2 Ciertamente resulta difícil llevar hasta sus últimas consecuencias esta independencia absoluta entre las dos sustancias, de ahí que el propio Descartes haya tenido que señalar un pequeño sitio ubicado en la parte frontal y baja del cerebro para dar con el punto de contacto entre alma y cuerpo: la glándula pineal.

sentido al mundo. Este rasgo representa para Foucault una característica intrínseca de la *episteme* clásica, el primer paso de una especie de devenir finito del mundo, el intento de arribar a una enunciación completa del mismo, en tanto el mundo es aquello que nos podemos representar y nada más.

Ahora una enunciación completa va a devenir posible: sea bajo la forma de un recuento exhaustivo de todos los elementos que constituyen el conjunto contemplado; sea bajo la forma de una puesta en categorías que articula en su totalidad el dominio estudiado; sea, en fin, bajo el análisis de un cierto número de puntos, en cantidad suficiente, tomados a lo largo de una serie.

(Foucault, 1966: 69)

Con todo, desde la perspectiva foucaultiana, este régimen de conocimiento se encontrará frente a la emergencia de una nueva *episteme* en el siglo XIX. La *episteme* que Foucault llama "histórica" dará paso no al fin del divorcio entre las palabras y las cosas, sino a una nueva configuración del mismo: ahora es el mundo el que dictará sus verdades a un lenguaje que permanece en espera de contenido. Precisamente todos los ideales del positivismo y de las ciencias naturales entrarán bajo tal esquema: hay una estructura del mundo que, utilizando el método correcto, es posible conocer. El lenguaje debe convertirse entonces en receptáculo flexible para poder captar la verdad del mundo. Lo histórico, desde esta óptica, está ligado con la experiencia empírica: el mundo deviene totalmente accesible, sólo hay que servirse del lenguaje que

pueda describirlo correctamente, aunque a ciencia cierta, jamás se sepa si el lenguaje puede realizar tal proeza. Ahora bien, esta nueva configuración entre las palabras y las cosas no termina con la finitud propia del mundo; por el contrario, el mundo se hace un espacio mucho más finito, y con él el hombre mismo. Diseccionado por la positividad del conocimiento, el hombre deviene también finito. "La finitud del hombre se anuncia [...] por la positividad del saber, sabemos que el hombre es finito como se conoce la anatomía del cerebro, los mecanismos de costos de producción, [etc.]" (Foucault, 1966: 324)

Uno de los episodios más conocidos de *Las palabras y las cosas* es aquel en el cual Foucault repara en que a pesar de este devenir finito del hombre, éste se convierte en realidad en "un doble empírico trascendental", algo que tiene un pie en el ámbito de la representación y el otro en el ámbito de lo histórico. En otros términos, aún en nuestros días, el hombre es en parte aquello que los tratados y manuales de biología, sociología, economía y psicología (todas las llamadas ciencias del hombre) dicen que es; pero ello no evita ni el sentimiento de insatisfacción ante tales reducciones ni la proliferación de discursos filosóficos e incluso de cariz científico, que retoman al hombre en tanto sujeto trascendental, espíritu, voluntad, intencionalidad, etcétera. Con base en esto, Foucault se arriesga a dar una especie de diagnóstico de nuestro tiempo: seguimos en buena medida atrapados en el horizonte clásico, el de la representación.

EL QUIJOTE, UNA RELECTURA DE LA REPRESENTACIÓN

La *episteme* clásica permitió no sólo imprimir un cierto sentido a un mundo que aparecía como inaccesible, sino escapar de un empirismo *naïf* que nos hubiera atado rígidamente al dato positivo, a aquello que Foucault llama "régimen histórico de conocimiento". En suma, permitió a Occidente vivir en un mundo menos finito que el que hizo posible la *episteme* histórica, sobre todo porque la representación significó una holgura de juego libre de lenguaje sobre el mundo, un lenguaje que si bien impuso la mayoría de las veces sistemas clasificatorios y cuadrículas ordenadoras de la realidad, lo hizo a sabiendas de que tales esquemas no podían dar cuenta bien de la verdadera forma de esa realidad. En suma, en

el mundo de la representación, la imaginación, el sujeto trascendental, la metafísica y los juegos de lenguaje tienen total derecho de ciudadanía. Es por esta razón que para Foucault *don Quijote de la Mancha* es la obra insigne de esta *episteme*, porque don Quijote no va a los libros para comprobar un mundo que tiene sentido predado, sino, por el contrario, va al mundo para demostrar lo que dicen los libros. Son éstos —las palabras— los que tienen primacía sobre el mundo: “las palabras se lanzan errantes a la aventura, sin contenido, sin semejanza para llenarlas; ellas ya no marcan más las cosas, sino que duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo”. (Foucault, 1966: 61)

A los ojos de Foucault, *don Quijote* es la primera de las obras modernas, sobre todo porque hace patente, de manera más contundente que en cualquier otro lado, el rompimiento del viejo parentesco que las palabras tenían con las cosas. Los libros de caballería vienen a ser el texto a partir del cual el mundo tendrá algún sentido, y devendrán hegemónicos sobre un mundo inaccesible, insípido, en que el hidalgo no se reconoce.

En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en libros, así como de encantamientos como de pependencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo. (Cervantes, 2004: 29-30)

Para el Quijote la verdad está en los libros, lo que en ellos acontece es más cierto que lo que puede acontecer en el mundo. Así, con *don Quijote* las palabras devienen salvajes y gozan del derecho de bautizar el mundo, un mundo que, sin embargo —y a pesar de la manera como Foucault problematiza la *episteme* de la representación, como aquella que da el primer paso para el devenir finito del mundo— se hace más grande y raya en lo infinito. El caso de *don Quijote*, si bien es para Foucault el símbolo incuestionable de la representación, termina también matizando lo que la representación implica en tanto

episteme. Porque el mundo del Quijote, lejos de hacerse finito, se hace ilimitado: la enunciación que el Quijote hace del mundo no es una descripción completa sino una posible del mismo. El mundo como fábula, como lugar de castillos, gigantes y doncellas, sólo se abre a lo posible por las palabras, y en las palabras, por los libros y en los libros, lenguaje que trata de escapar de la fría lejanía, de la rígida indiferencia del mundo.

El Quijote ofrece otras posibilidades de problematización e interpretación de la *episteme* clásica. Quizás a lo primero que nos enfrenta sea que, a pesar del divorcio entre las palabras y las cosas, las palabras, en una especie de movimiento centrífugo, buscarán a toda costa llegar hasta eso que no son: el mundo; pero ante la imposibilidad de llegar a éste, terminan construyendo otra realidad que lejos de constituirse en una mala copia de la original, crean un entramado rico y de posibilidades nuevas e inagotables. Pero más aún, la *episteme* clásica no es simplemente producto de la imposibilidad del pensamiento clásico para llegar al mundo, sino también producto de la insatisfacción del mundo, que resulta insípido si se toma como la cosa en sí, como algo que tiene un sentido dado de antemano. Tal *episteme* no es entonces producto del desfallecimiento de las palabras, sino de una sobre-excitación de las mismas, de un acto de rebeldía que busca, ante todo, trascender la inaccesibilidad y la indiferencia del mundo.

En este talante, *don Quijote* es también “la primera de las obras modernas” porque expresa una marca inconfundible de la modernidad, como edad

que nació con sus propios detractores en tanto edad de autoconciencia, de saberse moderna, de cuestionar los mismos pilares que apuntalan toda posible crítica. El Quijote representa entonces esta tendencia de la modernidad, ciertamente constante, de cimbrar sus propios cimientos, sea mediante la crítica, la ironía o la fábula; tendencia que toma la forma de una verdadera obstinación por reencantar un mundo —el mundo del siglo XVII, es decir, el de la Revolución científica, el de Descartes, Newton y también Leibniz— que comienza a hacerse finito, que impulsa aquello que Weber llama el “desencanto del mundo”.

Cuando don Quijote baja a la cueva de Montesinos encuentra un mundo encantado cuyos residentes, igualmente encantados, no pueden abandonarlo; encuentra ahí pues un país fantástico con su propio palacio y su propio alcalde. Al regresar de tal aventura, cuenta todas las maravillas vistas en el lugar, a lo cual, uno de quienes lo escucha repara: “Yo no sé, señor don Quijote, cómo vuestra merced en tan poco espacio de tiempo como ha que está allá bajo haya visto tantas cosas y habado y respondido tanto”. A lo cual el hidalgo responde:

—¿Cuánto ha que bajé? —preguntó don Quijote.

—Poco más de una hora —respondió Sancho.

—Eso no puede ser —replicó don Quijote—, porque allá me anochece y amaneció y tornó a anochece y amanecer tres veces, de modo que a mi cuenta tres días he estado en aquellas partes remotas y escondidas a la vista nuestra. (Cervantes, 2004: 729)

En el mundo del Quijote el tiempo y el espacio se multiplican en múltiples perspectivas, dando paso a otros mundos posibles, mundos dentro de otros mundos, y cuestionando la noción del tiempo que trastornará a Occidente en ese mismo siglo: el tiempo y el espacio absolutos newtonianos que han de transcurrir de la misma manera y tener la misma forma en cualquier lugar del universo. Por el contrario, el Quijote vive en un espacio y un tiempo flexibles, con formas rizomáticas que, como en el caso de los tubérculos de tierra, cierran un espacio posible sólo para dar cabida a otro. Pero como en todo tubérculo, ningún espacio abierto elimina al anterior, sino que pueden convivir paralelamente múltiples niveles de tiempo y espacio. En este sentido, el Quijote es también un personaje cercano al Barroco a la manera de Deleuze, en tanto crea mundos infinitos dentro del mundo finito “actual”, construyendo pliegues de espacio y de tiempo dentro del espacio y el tiempo finitos en que viven los demás: los cuerdos, los que están fuera del delirio. El Barroco permite que los mundos contradictorios entre sí (“imposibles”, a la manera de Leibniz) puedan tener una existencia paralela. De hecho, para Deleuze el Barroco es un movimiento propiamente clásico y su virtud radica en haber hecho posible la multiplicación de mundos imposibles. “el Barroco es la última tentativa de reconstruir una razón clásica, distribuyendo las divergencias en otros tantos mundos posibles, convirtiendo las imposibilidades en otras tantas fronteras entre los mundos”. (Deleuze, 1989: 108)

De hecho, la locura de don Quijote no sólo permite abrir nuevos mundos posibles como múltiples pliegues dentro de un espacio finito, sino que también se inserta perfectamente en la manera como la locura es concebida en el siglo XVII, es decir, como error. De acuerdo a Foucault, para Descartes estar loco es estar equivocado, es un problema de juicio que, por ende, lleva a quien lo padece a forjarse un mundo irreal. La estrategia terapéutica para salir del delirio consistirá entonces en introducirse en el mundo irreal del loco, seguir su juego, para poder después ayudarlo a superar sus temores. Foucault describe, por ejemplo, el caso de un hombre que asegura que alguien quiere envenenarlo, y que es su mucama quien quiere hacerlo. El médico sabe que

tales ideas no tienen sustento, y que el enfermo ha creado un mundo irreal donde su mucama quiere envenenarlo; así pues, la estrategia del médico será introducirse en el delirio del enfermo y montar una escenificación donde él sorprende a la mucama poniendo veneno en la comida del enfermo; acto seguido, el médico despide a la mucama y, con ello, los temores del enfermo quedan disipados (Foucault, 2003). Esta

manera de enfrentar la locura sufrirá una transformación importante a principios del siglo XIX, cuando el médico ya no irrealizará la realidad metiéndose en el delirio del loco, sino que obligará a éste a introducirse en la realidad —el tratamiento moral de François Leuret (1797-1851)³ se caracterizará por toda una serie de dispositivos coercitivos encaminados a “volver al loco a la realidad”.

Pero volvamos al siglo XVII. En el momento en que el Quijote pierde la razón, la percepción que se tiene de la locura es la que se desprende de Descartes; es decir, delirio como error que da la oportunidad de introducirse en el delirio del loco. En otros términos, error como apertura a otra realidad, y no exclusivamente como desfallecimiento moral. Eso es de hecho lo que nos permite el Quijote: introducirnos en su error, en su irrealidad, en un mundo paralelo, pero posible. Además, nos muestra también que dicho

Juan Holguín, *No son gigantes*, Xilografía, 1992.



3 Leuret fue discípulo de Esquirol y reformó, junto con Pinel, el régimen carcelario de los asilos franceses. Ambos, en una imagen que resulta épica, liberaron a los dementes de las cadenas y los grilletes que los mantenían sujetos (y desde la perspectiva de Foucault, los sometieron a otro régimen de control no menos efectivo). Leuret abanderó la llamada “psiquiatría moral”, que no sólo consideraba a la locura como error, sino como verdadero desfallecimiento moral; en este sentido, a diferencia de las estrategias propias del siglo XVII, el médico debía hacer al menos dos cosas: en primer lugar, representar ante los enfermos el desorden de sus actos y las causas de su delirio; en segundo lugar, utilizar un gama de operaciones disuasivas, como las duchas frías, la camisa de fuerza y los regaños, así como gestos de ternura, que buscaban ante todo la docilidad del paciente.

noce su error —o quizá muere porque reconoce su error— pidiendo perdón a Sancho por haberlo arrastrado en su delirio: “Perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo”. (Cervantes, 2004: 1102)

Tal parece que el Quijote intenta decirnos que dejar de ser obstinados, dejar de intentar reencantar el mundo, tiene consecuencias fatales. Quizás por ello mismo, Foucault se aferra a pensarnos *aún* dentro de la *episteme*

mundo posible puede ser mucho más rico que el que se habita de costumbre. Curiosamente, don Quijote vuelve a la realidad cuando muere. Es como si la pérdida de otros mundos posibles implicara perder la vitalidad misma, el aliento que nos hace escapar de un mundo demasiado estrecho e insaboro. Don Quijote muere y reco-

Juan Holguín, *Buscando*, Xilografía, 1992.



clásica. Para Foucault aún somos demasiado clásicos, estamos pues, en gran medida, atrapados en la representación; es decir, nos resistimos a someternos al régimen frío de la historia, del dato positivo y queremos seguir fabricando sobre el mundo otros mundos posibles. Foucault, en el fondo, teme a lo mismo: poder ser devorado por el mismo monstruo frío que don Quijote combatió con tanto ahínco. Y no es que Foucault no reconozca el carácter finito del mundo clásico, sino que a diferencia de la *episteme* histórica, la representación nos deja todavía la posibilidad de ver gigantes donde hay molinos o de hacer de una hora tres días con sus noches de aventura; pero además nos permite reconocer el carácter ilusorio de nuestros desvaríos, algo que hoy estamos cada vez más lejos de poder hacer.

CONCLUSIONES

Don Quijote ciertamente es la obra que inicia la *episteme* clásica, en tanto dibuja no sólo la manera en que las palabras se divorcian de las cosas, sino muestra cómo aquéllas, ante la impenetrabilidad del mundo, terminan imponiéndole su orden, el cual quizás no toca jamás verdaderamente a las cosas mismas. Nos encontramos así en medio de dos espacios tautológicos incapaces de penetrarse mutuamente. Para Foucault, ello implica el comienzo de la finitud del mundo y del hombre mismo, en tanto que ambos se convierten en lo que se puede enunciar de manera completa. De pronto, el mundo adquiere las dimensiones y la forma de las palabras. Pero en el caso de *don Quijote*, el mundo, lejos de hacerse finito, se multiplica en una pluralidad de mundos posibles, cada uno con su propio espacio y tiempo. Don Quijote inicia la representación, pero a la vez desborda sus límites al mostrarnos que dentro de todo espacio finito siempre es posible dibujar un rastro de múltiples pliegues. El Quijote introduce también una nueva manera de leer el clasicismo y, por ende, a la *episteme* de la representación, y es que si bien el Quijote da un cierto orden a un mundo que carece de él, tal acto no se traducirá necesariamente en el devenir finito del mundo, sino todo lo contrario: el mundo quijotesco se hace infinito, lugar de las más inesperadas e inverosímiles aventuras. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Deleuze, Gilles (1989), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós.
- Cervantes, Miguel de (2004), *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara.
- Paracelso (2001), *Textos esenciales*, Madrid, Siruela.