

DOI: [10.24275/uama.9365.9370](https://doi.org/10.24275/uama.9365.9370)



Alfonso Mendiola Mejía

Norma Durán R.A.

ORCID: [0000-0001-6597-9254](https://orcid.org/0000-0001-6597-9254)

Michel de Certeau: una epistemología de la ausencia

Páginas 85-107

En:

Epistemología histórica e historiografía / Norma Durán R.A., coordinadora. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2017. 314 páginas. – (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Colección Humanidades. Serie Estudios)

ISBN de la obra: 978-607-28-1252-9

Relación: <https://doi.org/10.24275/uama.377.9076>

Universidad
Autónoma
Metropolitana



Casa abierta al tiempo **Azcapotzalco**

Universidad Autónoma
Metropolitana
Unidad Azcapotzalco

<https://www.azc.uam.mx>



División de
Ciencias Sociales y Humanidades

<http://digitaldcsh.azc.uam.mx>



Departamento
de
Humanidades

<http://humanidades-uam-a.org.mx/>



Excepto si se señala otra cosa, la licencia del ítem se describe como
Atribución-NoComercial-SinDerivadas

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Michel de Certeau: una epistemología de la ausencia

Alfonso Mendiola Mejía

Universidad Iberoamericana

Norma Durán R. A.

UAM-Azcapotzalco

Un ejemplo que le gustaba a Freud, representa esta vuelta-regreso que es la astucia de la historia: después de haber sido asesinado, el padre de Hamlet regresa en una escena distinta, pero en forma de fantasma, y es entonces cuando se convierte en la ley que su hijo obedece.

Michel de Certeau

PREÁMBULO

¿Cómo se puede convertir una epistemología en un proceso de despedida de aquello que se ha ido? ¿Qué epistemología se estructura a partir y desde un trabajo de duelo? ¿Cómo es posible articular conocimiento (razón) con deseo (querer)? ¿Cómo relacionar estructuralmente el yo descante con el yo objetivante? Estas preguntas no son abstractas —ajenas a todo contexto social—, sino concretas en el sentido de que son expresiones de una situación particular: la desestabilización de la sociedad moderna.

Este ensayo busca explicar la epistemología que construye Michel de Certeau a lo largo de su obra. Desde “la operación historiográfica” plantea el tema de la historia como un saber de lo ausente, de la muerte, de nuestra propia muerte. Es decir, que todo lo que digamos del otro, ya sea del pasado, del salvaje o del psicótico,¹ es algo que se dice en un momento preciso y que ese dicho contempla nuestra propia finitud.

¹ Los tres saberes heterológicos por excelencia son la historia, la etnología y el psicoanálisis.

La obra de Michel de Certeau reitera de manera casi obsesiva el hecho de que el conocimiento siempre produce simulacros de la realidad que *desea* conocer. Eso que se quiere conocer sólo se aprehende en simulacros. La representación que produce el conocimiento de su objeto es únicamente la expresión de una separación insuperable: de una pérdida. La lucidez y el tacto del “caminante herido” —como lo llama François Dosse² en su biografía del jesuita nómada o salvaje— es que siempre al final de sus investigaciones afirma lo siguiente: “lectores, esto que han leído no es la realidad de lo buscado, es sólo un simulacro”.

Semejante al lamento de los místicos en la búsqueda incansable de ese Dios, que en el inicio de la modernidad se ha ocultado para siempre:

La percepción, la visión, el éxtasis, el despojo, la misma podredumbre son cada vez contornos de un “eso no es” (Dios), de tal modo que el discurso de Juan de la Cruz es una serie indefinida de *eso no es, eso no es, eso no es*.³

En la obra de Michel de Certeau nunca hay un gesto de “conquista” o de “colonización” de esa realidad *otra* que, a través de su erudito y cuidadoso trabajo de investigación, se haya finalmente alcanzado. Eso, buscado por todos los métodos de los saberes de su época, permanece como inalcanzable. El deseo del otro es imposible porque eso otro se ha ido para siempre. Ya no está con nosotros. En otras palabras, ya ha muerto. Eso otro nos dejó y nos dejó para siempre en cuanto *presencia*, pero está con nosotros en cuanto *ausencia*. Esa ausencia regresa, pero sólo en forma de *fantasma*. Como nos ha enseñado el psicoanálisis —que de Certeau frecuentó durante 17 años como miembro de la escuela lacaniana—, todo fantasma que retorna se convierte en la *Ley* que constriñe a los vivos. Sólo esa fuerza de *Ley* de lo que se ha ido hace descable (querer) investigarlo, sabiendo de antemano que nunca podremos conocerlo. Estamos ante la tesis

² François Dosse, *El caminante herido*, México, UTA, 2003.

³ “La institución de la podredumbre: *Luder?*”, p. 133, en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UTA, 1998.

fundamental del psicoanálisis: “el retorno de lo reprimido”, donde esto reprimido sólo retorna a manera de *lapsus*, de equívocos y, en ocasiones, en forma de lo *sinistro* (el concepto certoliano de la “extraña familiaridad”).

El otro que se ha ido para siempre nos habita en forma de acta testamentaria: transmisión, tradición, o, mejor dicho, en tanto que reconocemos el derecho “de ser hijos”. Algo o alguien que se ha ido nos donó la posibilidad de existir, pero sólo nos quedan dos gestos ante *eso* que nos ha permitido estar aquí: el de agradecer y el de intentar ser uno, separándose de *eso*. ¿Para qué hacer el esfuerzo de conocer lo incognoscible? Podemos responder de inmediato de la siguiente manera: para intentar ser uno. Esto es lo que Freud llama el trabajo de duelo, es decir, el trabajo de hacer una *tumba* para *eso* que se ha ido para nunca volver. Pongamos las cartas sobre la mesa. La intención del acto de conocer tiene como objetivo levantar una *tumba* para *eso* que nunca volverá. Escribe de Certeau:

Sin embargo, nada de eso (se refiere a las operaciones científicas de conocimiento) permite reconstituir el objeto. Algo se ha perdido que no volverá. La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Ella se escribe a partir de una ausencia y ella sólo produce simulacros, tan científicos como se quieran. Ella pone una representación en el lugar de una separación definitiva.⁴

Esa fractura de la razón científica se manifiesta también en la crítica del sujeto reducido a su acción económica, es decir, del hombre racional e individualista de la ideología liberal. De Certeau expresa la *crisis* del mundo capitalista al hacer un paralelismo entre el surgimiento del discurso místico y del psicoanalítico:

No está excluido que pudiésemos comparar al destino de esta figura epistemológica (se refiere a la mística de los siglos XVI y XVII que tiene su emergencia en el siglo XIII) la historia actual del psicoanálisis. Dirigido también a los productores y clientes del “sistema” burgués que aún lo sostienen, ligado a sus “valores” y a sus nostalgias en un momento en que el burgués es sustituido por el técnico o el tecnócrata, el psi-

⁴ Michel de Certeau, *La fable mística, I XI Le-XI^e siècle*, París, Gallimard, 1982, p. 21.

coanálisis deteriora sus postulados: el *a priori* de la unidad individual (en el que se apoya una economía liberal y una sociedad democrática), el privilegio de la conciencia (principio de la sociedad “ilustrada”), el mito del progreso (una concepción del tiempo) y su corolario, el mito de la educación (que hace de la transformación de una sociedad y de sus miembros la ética de una élite), etc.⁵

El contexto social en que surge la articulación entre duelo y epistemología es cuando Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*, caracteriza a la *episteme* del siglo xx con la frase “la muerte del hombre”. Independientemente de lo mucho que se ha escrito acerca de esta afirmación, aquí podemos destacar lo siguiente: 1) es el fin de las ciencias humanas; 2) se da su sustitución por los saberes heterológicos (psicoanálisis, etnografía e historia); 3) saberes que reflexionan sobre lo otro —fundamentalmente la muerte— y, 4) eso otro es lo que fractura la conciencia como centro de toda certeza. Este análisis de *Las palabras y las cosas* lo expone de Certeau en su reseña de la obra: *El sol negro*.⁶ Esa metáfora del título de la reseña tiene una vez más que ver con la figura de la melancolía, el lado patológico del trabajo de duelo.

Este gesto de despedida que opera desde la teoría cognitiva certoliana se tensa en una frontera oscilante entre duelo y melancolía. Quizá se trate de un duelo que, al carecer de unos rituales sociales y culturales, permanece en la imposibilidad de su realización. De Certeau, en ocasiones, se inclina por usar el término *melancolía* más que el de *duelo*. Para él, conocedor minucioso y profundo de la obra de Freud, no resulta gratuito que se mueva entre los dos términos. El comienzo de *La fábula mística* es muy claro en eso:

Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está des-terrado de aquello que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por condición la de *no tomar parte de éstos*. Se produce a partir de este duelo, pero un duelo inaceptado que se ha convertido en la enfermedad de estar separado,

⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁶ “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UTA, 1998, pp. 9-26.

análogo tal vez al mal que constituía, ya en el siglo XVI, un motor secreto del pensamiento: la *Melancholia*. Una carencia nos obliga a escribir, la cual no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado.⁷

En los siguientes puntos vamos a *asediar* tres conceptos, como se asedia una fortaleza para tomarla. Estos conceptos son: duelo, epistemología y ausencia (aquello que hemos perdido para siempre).

En el primer punto expondremos una lectura del texto de Freud, *Duelo y melancolía* (escrito en 1915 y publicado en 1917). Del cual hay que destacar de inmediato dos aspectos relevantes: 1) este texto pertenece a la etapa de madurez de la teoría psicoanalítica, se conoce como el momento de la metapsicología. En él, Freud pretende elaborar una reflexión de segundo orden sobre sus explicaciones clínicas. 2) Esta obra trata de pensar la depresión melancólica y se escribió durante la Primera Guerra Mundial.

El segundo apartado lo dedicaremos a repensar la epistemología de la historia en la obra certoliana. La historia, en su figura moderna, aparece para él como un saber de letrados y para letrados. La historia pretende unir lo que está separado:

La arjé no es algo que pueda ser dicho. Ella se insinúa solamente dentro del texto por el trabajo de la división o con la evocación de la muerte.

Igual el historiador sólo puede escribir, reuniendo en esta práctica lo "otro" que lo hace caminar y lo real que sólo representa en ficciones. Él es historiógrafo. Endeudado por la experiencia que tengo de ella, quisiera rendir un homenaje a esta escritura de la historia.⁸

En el último punto expondremos la difícil relación entre ausencia y presencia, o, mejor dicho, entre la ausencia y su retorno como fantasma. Aquí trataremos de mostrar cómo aquello que los saberes heterológicos pretenden pensar es la muerte o los muertos. Unos saberes que quieren conocer aquello que ha dejado de estar

⁷ Michel de Certeau, *La fable mystique, 16^e-17^e siècle*, París, Gallimard, 1982, p. 9.

⁸ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, p. 23.

con nosotros. En el fondo el estudio del *otro* es el estudio de los fantasmas que nos habitan. ¿Cómo elaborar un saber de lo siniestro, de aquello que siendo familiar se vuelve extraño?

LAS FORMAS MODERNAS DE ENFRENTAR UNA PÉRDIDA

Toda pérdida cuando, después de un trabajo largo de elaboración, es aceptada o reconocida como tal, nos revela nuestra propia finitud. En el proceso de todo duelo se afirma la siguiente paradoja: “el que pierde gana”. Gana en que descubre que existe el *otro*, es decir, se vuelve capaz de salir del narcisismo (como lo llama Freud narcisismo primario). Esta pérdida no es sólo la del ser amado, sino también la de la juventud, la de alguna creencia (Freud habla en *Duelo y melancolía* de ideas abstractas que se pierden), la de ciertas verdades que se tenían por absolutas, etc. Aceptar la pérdida significa asumir que uno es uno en la medida en que acepta que existen otros. Esta carencia —reconocer que nos falta algo— que experimenta el sujeto decaente es una herida al narcisismo que nos permite saber que somos carroña, podredumbre, que no somos mejores que los demás, etc., es decir, que no somos ese ser ideal que habita, o habitó hasta ese momento, en nuestra cabeza (el ideal del yo). El que sale de sí y rompe la poderosa libido yoica descubre el mundo que lo rodea: lo *otro*. Esto *otro* aparece como la línea de fuga que lanza lo interior o íntimo hacia lo exterior y público. El saber que siempre se está perdiendo algo nos impulsa a seguir caminado, el que nada pierde nunca se mueve de su lugar. Como señala de Certeau, continuaremos llenando esos vacíos de escritura. Quien es incapaz de aceptar la alteridad piensa que sus decisiones y sus afirmaciones habitan el campo de lo universal. Habla desde las alturas de la verdad plena y total. El que sabe que su yo está situado en un lugar y que sus acciones son respuestas a esa situación desde un tradición limitada y particular está abierto al *otro*.

Al quererse el testigo de lo universal, él se tomaría por un dios responsable de todo, cuando él es sólo responsable de la parte que se le asignó a su condición de hombre. Los hombres están en conflicto

precisamente porque no son dioses: todo no depende de cada uno de ellos, sino únicamente *eso*.⁹

La fábula mística termina con un personaje sumamente complejo y particular: Labadie (1610-1674). Este místico representa el crepúsculo del discurso místico, después de él vendrá la Ilustración. Mientras los místicos anteriores a él buscaban una institución corrupta donde perderse, él se pierde en la extensión del espacio vacío de la modernidad. Para Labadie ya no existe ningún sentido al interior de una institución. Este vagabundo pasa de una institución a otra sin detenerse, siempre está en el instante de dar un paso del interior al exterior. De Certeau destaca que la imagen que representa es la de ese instante en que al dar un paso da la impresión de que uno se va a caer. Labadie es un punto de fuga siempre inestable. Lo único que es constante en él es lo que llama su “vocación”, pero para realizarla debe transitar de un lugar a otro. Labadie comienza como jesuita para terminar como Labadie. Pero para alcanzar ese descubrimiento de sí mismo debió pasar por ser jansenista, calvinista, pietista, etc. Ninguna institución le permite cumplir con su “vocación”, o podemos decir que su vocación consiste en ser el hombre que camina permanentemente. Este caminar incesante se debe, según de Certeau, a que se ha pasado del cosmos medieval como topografía de orientación —donde todo estaba jerarquizado— a un espacio que es pura extensión abstracta, carente de toda posibilidad de localización pues carece de centro. Labadie, nos dice de Certeau:

En todo caso llega a esta extensión que ha dejado de hablar y está muda, donde el nómada, si conserva su voz, el mismo grito, no puede “decir” sino la “mentira” de una imagen. Ya no busca un lugar donde perderse, porque se pierde en todos los lugares.¹⁰

⁹ Michel de Certeau, *Le temps des conflits*, en *Christus*, tomo 11, núm. 41, 1964, p. 80.

¹⁰ Michel de Certeau, *La fable mística. I. XI^o-XII^o siglo*, París, Gallimard, 1982, p. 405.

Ésta es la experiencia del mundo que salió del mundo medieval: el nuestro. Lo que caracteriza al místico es el hecho de que carece de un cuerpo institucional que le dé sentido y dirección a su vida. “El aislar de una vida particular (se refiere a Labadie) la forma de esta experiencia que sigue siendo mística, nos lleva a interrogarnos de nuevo acerca de lo que es propio del cuerpo, que aquí falta”.¹¹

Lo que constituye la experiencia mística es la carencia o falta de una institución que sirva como guía de orientación. El místico es el que asume esa pérdida y su discurso es un trabajo de duelo, pero inaceptado, del ocultamiento del *Otro*, con mayúscula. La cuestión que surge es la siguiente: ¿es suficiente una ética de la palabra o es necesaria una ética de la institución? Es decir, ¿se puede existir sin un lugar social que otorgue un sistema de sentido para la acción? Estos místicos que carecieron de cuerpo institucional ¿qué cuerpo se construyeron para realizar ese discurso de duelo?

Es preciso, pues, volver a atravesar la mística, en busca ya no del lenguaje que ella inventa, sino del “cuerpo” que allí habla: cuerpo social (o político), cuerpo vivido (erótico y/o patológico), cuerpo escritural (como un tatuaje bíblico), cuerpo narrativo (un relato de pasiones), cuerpo poético (el “cuerpo glorioso”). Invenções de cuerpos para el Otro.¹²

Como hemos señalado, sólo hay trabajo de duelo si se acepta que existe otro. El perder algo —una persona, una idea, una cosa— trae consigo, según Freud, un repliegue sobre uno mismo. La libido se concentra en el yo y abandona el mundo exterior. El mundo (el otro) como objeto deseado desaparece. En esa experiencia de tristeza nada tiene sentido ni valor como para ponerse en movimiento. Sólo existe lo mismo sin lo otro. Ante esa vivencia Freud plantea dos alternativas: 1) nunca salir de uno mismo, la melancolía y, 2) después de un tiempo volver a investir el objeto, en sentido psicoanalítico, es decir, salir del interior al

¹¹ *Ibidem*, p. 405.

¹² *Ibidem*, p. 405.

exterior, el duelo. Para realizar la segunda alternativa se necesita tener un cuerpo (saberse limitado), pues éste instituye la posibilidad del afuera.

El ensayo *Duelo y melancolía* está centrado en el estudio del narcisismo, pues no olvidemos que un año antes —en 1914— Freud había escrito *Introducción al narcisismo*. Freud comienza *Duelo y melancolía* con lo siguiente: “Tras servirnos del sueño como paradigma normal de las perturbaciones anímicas narcisistas, intentaremos ahora echar luz sobre la naturaleza de la melancolía comparándola con un afecto normal: el duelo”.¹³ El duelo como “afecto normal” servirá para que, al estudiar la melancolía, comprendamos mejor el narcisismo. Freud lo caracteriza de esta manera: “el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etcétera”, y, en contraste, señala que “en muchas personas se observa, en lugar del duelo, la melancolía (y por eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza)”.¹⁴ Tanto el discurso místico como el discurso historiográfico se refieren a algo que se ha perdido para siempre:

Así, el historiador de los místicos, llamado como ellos a decir lo otro, duplica su experiencia al estudiarlos: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación mediante la cual produce su texto y aquella que construyó él de ellos. Estructura en espejo: como Narciso, el actor historiador observa a su doble, que vuelve incomprendible la oscilación de ese otro elemento. Busca un desaparecido, que buscaba un desaparecido, etc.¹⁵

De Certeau trabajó la distinción entre duelo y melancolía, en especial, en su ensayo *La institución de la podredumbre: Luther*. Esta distinción la analiza en dos momentos: por un lado, el caso de Schreber y, por el otro, la experiencia del místico y el torturado. El caso Schreber fue analizado por Freud a partir de sus

¹³ Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XIV, p. 241.

¹⁴ *Ibidem*, p. 241.

¹⁵ Michel de Certeau, *La fable mística, 1 XVe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 21.

memorias en *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoidea) descrito autobiográficamente*, escrito en 1910 y publicado en 1911. A de Certeau le interesó, de este ensayo freudiano, mostrar cómo la posibilidad de superar toda experiencia de pérdida se logra por medio del postulado de qué “hay del otro”.¹⁶ Mientras que Schreber, al concentrar sus pulsiones sobre su yo y no sobre el objeto —aquí entendemos objeto como lo otro—, es incapaz de aceptar la pérdida, en cambio, los místicos y los torturados, al dirigir sus pulsiones al objeto, son capaces de salir de la etapa depresiva. Es importante resaltar que todo sujeto, según de Certeau, sabe que es una podredumbre.¹⁷ La diferencia está en que a unos no les impide caminar hacia los otros: “Yo sólo soy *eso*, podredumbre, ¿pero qué importa?” Freud señala, en un pasaje de *Duelo y melancolía*, que ciertos melancólicos proyectan sobre sí mismos los juicios más duros y negativos sobre su persona. Freud no se sorprende de que una persona se reconozca como carroña, al contrario, sostiene que todos lo somos, pero aquello que le parece extraño es que existan personas que lo dicen sin pudor en todo momento. Finalmente, todos sabemos que no somos puros.

Para concluir este punto insistimos en los siguientes aspectos: 1) a pesar de que nadie quiere perder nada, todos perdemos siempre algo —la experiencia de lo que falta, 2) eso que perdemos lo hemos perdido para siempre, 3) existen dos maneras de enfrentar esa pérdida, la melancolía o el duelo y, 4) la escritura, en el mundo en que lo Otro con mayúscula ha desaparecido, es el trabajo de duelo. Por medio de la escritura elaboramos una

¹⁶ De Certeau se refiere con el concepto heideggeriano de “hay del otro” (*Es gibt*) a la existencia de algo más que el yo. Podría decirse que ese más es lo diferente a sí mismo.

¹⁷ “Pero esto sería también la asignación-localización de la podredumbre en el interior, por la mediación de que el discurso es ‘grandioso’, esto sería la combinación de la voz nocturna que designa lo podrido y la *manifestación* o ‘teoría’ de lo sublime. Así la relación al amo: llámame *Iuder*, para que yo mantenga tu discurso. La transmisión del saber pasaría por lo podrido; la tradición, por la corrupción que, reconocida, autoriza a la institución a seguir siendo la misma”, Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UVA, 1998, p. 136.

tumba para los muertos. Ahora veamos cómo es posible asumir la pérdida en los saberes heterológicos.

UNA EPISTEMOLOGÍA ERÓTICA

Partimos de la hipótesis siguiente: Michel de Certeau llegó al mismo diagnóstico sobre las ciencias humanas que Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966). Aún más, sugerimos que de Certeau venía haciendo un camino paralelo, él desde los estudios sobre la mística, que había iniciado desde la década de 1960 y que concluyeron con la publicación de *La fábula mística* (1982). Este diagnóstico, que expondremos más adelante, llega a los siguientes postulados: 1) las ciencias humanas que aparecieron a principios del siglo XIX son sustituidas por los saberes del otro o sobre el otro (saberes heterológicos), 2) la homología epistemológica entre los saberes heterológicos y el discurso místico se sustenta en dos momentos distintos de *inestabilidad de la modernidad*. El de la mística como ruptura entre una cosmovisión medieval, centrada en lo religioso, a otra, el mundo moderno, centrado en lo político. Esta ruptura culmina con las guerras de religión, que se resolverá tras la aparición de la razón de Estado (el Estado absolutista del siglo XVII). Como dice de Certeau, con la constitución del monarca como el obispo de afuera. El otro periodo de inestabilidad se presentó con la fractura del humanismo burgués eurocéntrico centrado en la conciencia como dominio de sí mismo (autodeterminación e ilustración). El fin de la Segunda Guerra Mundial vino acompañado de la destrucción de la llamada ética humanista. 3) El objeto de estudio de los saberes heterológicos, por consiguiente, es el sujeto escindido, esto es, el sujeto deseante o erótico. Nos encontramos ante el retorno de los afectos que fueron reprimidos con el mito burgués del hombre racional y estratégico.

Extraño, en efecto, es el destino de las pasiones —nos dice Michel de Certeau. Después de haber sido consideradas por las teorías médicas o filosóficas antiguas (hasta Spinoza, Locke o Hume) como uno de los movimientos determinantes cuya composición organizaba la vida

social, han sido “olvidadas” por la economía productivista del siglo XIX, o arrojadas en el dominio de la “literatura”.¹⁵

Y, 4) este saber que estudia al sujeto deseante se interesa por el otro en tanto que aquello que se reprime y retorna como fantasma. El interés principal de este saber se encuentra en la siguiente tesis: lo que hace posible pensar no puede ya ser pensado. Por ejemplo, la sociedad moderna nace de una sociedad religiosa, pero desde lo moderno es incomprensible lo religioso.

Para Foucault, las ciencias humanas nacen en el siglo XIX, en los intersticios de la epistemología de la época clásica del siglo XVII. Esta *episteme* se basaba en la noción de representación y en la matematización del conocimiento. El saber de esa época creó una tríada de positividades que son la vida, el intercambio de riquezas y el lenguaje, pero nunca concibió empíricamente la noción de *hombre*. Para esta *episteme* el hombre era una entidad invisible. Por tanto, debe quedar claro que el hombre no es una entidad “ya siempre existente”. El hombre como entidad que puede estudiarse empíricamente sólo es posible a partir de la emergencia de una determinada estructura cognitiva (las ciencias humanas). El hombre, como antropología empírica, emerge hasta principios del siglo XIX. Éste será entendido como el sujeto que vive (la ciencia biológica), que tiene necesidades (la economía política) y que habla (la filología). Por ello, según el análisis de *Las palabras y las cosas*, las ciencias humanas crean la positividad del estudio del hombre a partir de la noción de los “límites de la representación” como aquello que configura lo real. Dicho de otra manera, sólo podemos conocer aquello que nuestra representación nos permite. Pero para fines del XVIII y principios del XIX —y aquí está lo central de nuestra explicación de la problemática de la epistemología certoliana— esa empiricidad basada en la representación (noción que constituye el espacio de saber de la *episteme* clásica) se ve mediada por la analítica de la finitud. Esto es, la antropología empírica

¹⁵ “La ‘novela’ psicoanalítica. Historia y literatura”, en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UTA, 1998, pp. 108-109.

se hace posible gracias al encuentro entre un concepto de la época clásica, el de representación, y otro de la modernidad, el de finitud, podría decirse el de historicidad. El hombre es un ser que vive, satisface sus necesidades y habla en tanto que ser histórico, por lo cual es un ser que nunca se conoce a sí mismo de manera plena y total.

La analítica de la finitud hace que la representación sea estudiada desde sus propios límites, o, dicho de otra forma, no toda la realidad es representable. Eso que la limita, para inicios del siglo xx, se denominará de varias formas: lo inconsciente (psicoanálisis), el pasado (historia) y el salvaje (etnología). En una sola palabra: la *otredad*. Lo otro no sólo es el extranjero, sino también eso que nos posee y nos determina sin que la conciencia lo sepa. Esa analítica de la finitud (los límites de la representación o la distinción entre un real absoluto y lo real relativo) es lo que nuestro jesuita va a profundizar, pues ella nos indica que todo saber (los saberes heterológicos) se construye a partir de algo que no puede ser nombrado: *la experiencia de la muerte*.

Ahora, adelantándonos un poco, diremos que los primeros que crearon una *ciencia experimental* de la finitud fueron los místicos de los siglos xvi y xvii. También anticipándonos señalamos lo siguiente: la epistemología de los místicos no es idéntica a la de los saberes heterológicos del siglo xx. Sin embargo, de alguna manera, ambos saberes se dirigen a la misma cuestión: ¿qué es la existencia del hombre enmarcada en la finitud?

Para mostrar esta similitud entre de Certeau y Foucault presentamos dos textos centrales de *Las palabras y las cosas* bajo la siguiente interrogación: ¿no se encuentra en el diagnóstico foucaultiano de los saberes heterológicos una descripción del duelo casi melancólico de los místicos?, ¿no nos hablan ellas también de algo que se ha perdido para siempre?, ¿no son un saber que sólo se realiza por un discurso amoroso? Para de Certeau la mística es una erótica: "Al mismo tiempo que la mística se desarrolla, surge un discurso erótico que luego declina en la Europa moderna. No se trata de una simple coincidencia. Los dos momentos se refieren a la 'nostalgia' que responde a la desaparición progre-

siva de Dios como Único objeto de amor".¹⁹ Dicho de manera positiva, el interés por la escritura de los místicos se debe, en de Certeau, a que esa escritura permite encontrar respuestas a la problemática abierta por tres campos actuales del saber: la historia, el psicoanálisis y la etnología. Veamos lo que dice Foucault de esta nueva *episteme*:

Pero cuando se sigue, en su impulso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre su espacio epistemológico en conjunto, se ve claramente que esas figuras —imaginarias sin duda para una mirada miope— son las formas mismas de la finitud, tal como ésta es analizada en el pensamiento moderno: ¿la muerte no es a partir de lo cual el saber en general es posible —a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de este desdoblamiento empírico-transcendental que caracterizara en la finitud el modo de ser del hombre? ¿El deseo no es lo que siempre permanece impensado en el corazón de lo pensado? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez habla y sistema del habla) que el psicoanálisis se esfuerza en hacer hablar, ¿no es aquello en lo que toda significación se apropia de un origen más lejano que él mismo, pero también eso lejano es lo que en el acto del análisis se promete que retornará? Es absolutamente verdadero que jamás ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley podrán encontrarse en el interior del saber que las busca en la positividad del dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.²⁰

Aquello que funda el saber sobre el hombre es lo indecible, esto es, la muerte. Por eso, estos saberes producen ficciones en tanto que simulacros controlados por operaciones científicas que representa lo que ya sólo es ausencia. Foucault insiste sobre el problema que trae consigo el convertir al hombre en algo empírico:

Por lo tanto, era necesario que (se refiere al psicoanálisis y a la etnología) ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque ellas alcancen al hombre en aquello que está debajo de su conciencia, sino porque ellas se dirigen hacia lo que, fuera del hombre, permite que se sepa, por medio de un saber positivo, lo que se da o escapa de su conciencia.²¹

¹⁹ Michel de Certeau, *La fable mística, I XI^o -XI^o siglo*, París, Gallimard, 1982, p. 12.

²⁰ Michel Foucault, *Los mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 386.

²¹ *Ibidem*, p. 390.

Como se puede inferir, lo que permite y lo que se escapa del saber del hombre es lo otro, esto es, la muerte (aquello que se pierde para siempre). De esa preocupación surgió la elaboración de una epistemología que asumiera al objeto de conocimiento como algo ausente. Como hemos visto, de Certeau llamó a estos saberes heterológicos. La epistemología de estos saberes parte de una relación transferencial con el objeto de estudio, es decir, inicia su operación cognitiva explicitando su vinculación afectiva con su objeto.

Asimismo —señala de Certeau—, en la cura que conduce o el texto que redacta, Freud, como psicoanalista, siempre tiene cuidado de “confesar”, como él dice, cuál es su reacción afectiva con respecto a la persona o del documento que analiza: es turbado por Dora, espantado por el Moisés de Miguel Ángel, irritado por el Yahvé bíblico, etc. Esta regla de oro de todo tratamiento psicoanalítico contradice frontalmente una norma primera y constitutiva del discurso científico, que quiere que la verdad del enunciado sea independiente del sujeto que la dice.²²

Los pacientes narcisistas son aquellos que no pueden llevar a cabo en la cura analítica una transferencia. El gesto narcisista es el que realiza la ciencia que quiere ser objetiva, y para serlo se presenta como neutral. Por ello, el estudio de las modalidades afectivas es el punto de partida de toda investigación. Esta epistemología se convierte en una poética del deseo. Acabemos este apartado con la siguiente cita en la que de Certeau hace un balance de *Las palabras y las cosas* de Foucault.

Antaño, bajo lo cómico de sus memorables aventuras, Félix el Gato era representado en una situación análoga a la que nosotros hemos descrito aquí. Él corre a toda velocidad. De repente se da cuenta, y los espectadores junto con él, que le falta el suelo: hace un momento que dejó el borde del acantilado que recorría. Hasta el momento en que él se da cuenta, entonces cae en el vacío. Quizás en esta representación se puede evocar el problema y la percepción de lo que el libro de Foucault no es más que el testimonio.²³

²² “La ‘novela’ psicoanalítica. Historia y literatura”, en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UTA, 1998, pp. 109-110.

²³ “El sol negro del lenguaje: Foucault”, *op. cit.*, p. 89.

La diferencia entre los dos diagnósticos es la siguiente: mientras que para Foucault la muerte de una *episteme* viene de fuera, esto significa que la muerte es exterior a la vida, en cambio para de Certeau la muerte está dentro de la vida. Para él siempre algo está dejando de ser. Por ello toda epistemología debe realizar un trabajo de duelo de eso que no volverá jamás.

UNA EPISTEMOLOGÍA DE LOS FANTASMAS: LO AUSENTE

Lo ausente adquiere presencia gracias a una concepción del tiempo distinta a la cronológica o secuencial. El tiempo que hace posible la presencia de lo ausente, siempre desconocida para el yo de la conciencia, es el del “retorno de lo reprimido”. Lo ausente, en tanto que fantasma, me habita a la manera de un pasado que instituye su *Ley* en mi presente. Pero esta *Ley* que instituye el fantasma sólo es perceptible en lo siniestro que se manifiesta en lo actual. Dado que el fantasma, en tanto que lo ausente, es una tematización del tiempo, nos concentraremos en este apartado en la concepción de la historia que elaboró de Certeau. Veamos cómo expresa la manifestación del fantasma en *La posesión de Loudun* (1970):

Usualmente lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Pero basta una crisis para que, de todas partes, como desbordado de su cauce por el caudal subterráneo, levante las tapas que mantienen cerradas las alcantarillas e invade los sótanos, y luego las ciudades. Nos sentimos sorprendidos cada vez que lo nocturno se abre brutalmente a la luz del día.²⁴

El fantasma está en los bajos fondos de toda sociedad, siempre listo a emerger. Ese fantasma es lo que Freud llama “la escena originaria” que regresa en nuestras pesadillas (diurnas y nocturnas) y en nuestras acciones compulsivamente repetitivas. De Certeau, siguiendo a Freud, describe la “escena originaria” como ese asesino que siempre deja huellas en la escena del crimen. No hay

²⁴ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, París, Gallimard/Julliard, 1990, p. 7.

crimen perfecto. Ese crimen es lo que ha sido olvidado por medio de la represión. La sociedad para constituir su identidad debe matar o perder algo. Todo colectivo se instituye por medio de un crimen que ha sido olvidado. Pero eso que ha sido asesinado siempre retorna disfrazado de mil maneras. Eso que da la impresión de haberse ido para siempre regresa en forma de lo extraño. Eso que nos es lo más familiar se nos convierte en lo más extraño (lo siniestro).

Esta combinación sería lo histórico mismo: un retorno del pasado en el discurso presente. Más explícitamente, esta mezcla (ciencia y ficción) enturbia la ruptura que instauró la historiografía moderna como relación entre un "presente" y un "pasado" distintos, un "sujeto" y otro "objeto" de un saber, uno productor del discurso y el otro representado. De hecho, este objeto, *ob-jectum*, supuestamente exterior al laboratorio, determina desde dentro sus operaciones.²⁵

Esas operaciones que se realizan en el presente están determinadas por eso que se ha perdido porque ha sido olvidado por medio de la represión. ¿Cómo aprender a estudiar los bajos fondos de una sociedad? ¿Cómo aprender a conversar con los fantasmas? ¿Cómo soportar lo siniestro? Esas preguntas son las que Michel de Certeau intentó contestar a lo largo de su vida. Basta con recordar algunos de los temas que investigó: las posesas, las brujas, los místicos, los salvajes, la oralidad, etc. ¿Cómo transformó la concepción de la historia y del tiempo que configuraba a la sociedad moderna? ¿Cómo pasó del tiempo como un acontecimiento al lado de otro a la concepción de un acontecimiento adentro de otro?

El historiador —escribió Michel de Certeau en la década de los setenta— sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica si, para establecer el estatuto de su trabajo, recurriera a un *afuera* filosófico, a una verdad formada y recibida por otros caminos distintos a los que sigue la historia. Para ella todo sistema de pensamiento es referido a unos "lugares" sociales, económicos, culturales, etcétera. Semejante dicotomía entre lo que el historiador hace y lo que diría de lo que hace serviría, por

²⁵ "La historia, ciencia y ficción", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UTA, 1998, p. 68.

otra parte, a la ideología reinante, protegiéndolo de la práctica efectiva. Además, condenaría la práctica del historiador a un sonambulismo teórico. Ya que, en historia como en cualquier otra ciencia, una práctica sin teoría lleva necesariamente, un día u otro, al dogmatismo de los “valores eternos” o a la apología de lo “intemporal”.²⁶

El reto que lanzó Michel de Certeau se puede expresar actualmente de la siguiente manera: ¿cómo es posible describir la historia desde la propia historia?, es decir, ¿cómo es posible describir a la disciplina de la historia desde los propios criterios de investigación que ésta sigue para tratar sus propios objetos de estudio? Al formular esas preguntas permitía estructurar el tiempo más allá de su forma lineal y progresiva. Ahora bien, si la ciencia de la historia se explica a sí misma (la historia bajo la mirada de la historia), nos damos cuenta de que lo excluido del quehacer del historiador es la institución desde la cual se hace. Lo reprimido de la fabricación del discurso histórico es su propio lugar institucional. Cuando él introduce en su quehacer ese lugar, su discurso se convierte en pura ficción.

...la reflexión sobre la investigación historiográfica no tenía para mí la pretensión de alejarme progresivamente de aquello que estaba estudiando, como si por el esfuerzo de entender mi trabajo de historiador, abandonara el terreno de ese trabajo.²⁷

El pasado no existe como una entidad en sí. Éste sólo es pasado en referencia a un presente, es decir, es el pasado del presente. Según de Certeau, ese olvido de la operación de la distinción permitió fundar un tiempo lineal y secuencial. Si, en cambio, se acepta que el pasado existe en el presente como eso que retorna después de haber sido reprimido y, además, lo hace como un fantasma. Es decir, el presente es habitado por eso ya acontecido que se ha ido para siempre en tanto que tal (en tanto que pasado en sí). El historiador siempre llega tarde al acontecimiento, pues lo que conoce son las interpretaciones presentes de él. Por esto surge una episte-

²⁶ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, p. 78.

²⁷ “Histoire et mystique”, en Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre*, París, Gallimard/Seuil, 2005, pp. 50-51.

mología de lo ausente. La escritura de la historia surge como una manera de dar un lugar a eso que se ha ido para siempre.

Del *cuero* vivido de la tradición, pasamos a un *corpus* que es el producto de un trabajo (se refiere al trabajo del duelo). Una revolución se oculta en la meticulosidad de la crítica: la tradición es aquello que se fábrica.²⁸

Una de las cuestiones que las ciencias humanas no han sabido cómo tratar es el tema de lo *latente-ausente*, a pesar de que es uno de los temas característicos de la sociedad moderna. Esto ausente-fantasmal es lo que los saberes heterológicos denominan lo *otro*.

El modelo epistemológico de las ciencias heterológicas es el del psicoanálisis. Con el descubrimiento del inconsciente, Freud demostró que los deseos nunca pasan por la conciencia. Hay eso o “ello” que nos hace actuar de una u otra manera. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa y eso es lo que entendemos por fantasma. Lo problemático del término de lo fantasmal es que se refiere a algo que funciona sin que el agente de la acción se dé cuenta, y, debido a eso, no se tiene conocimiento de él. Desconocimiento que no impide que determine nuestras percepciones y prácticas.

El trabajo histórico, hasta en su aspecto de erudición, no se limita a ordenar los objetos encontrados. Al reunir la multitud de huellas (función de la erudición) y al inventar hipótesis o pertinencias (función de la teoría), establece un sistema de relaciones. Es de esta manera que produce el conocimiento de algo que ya no es más, es decir de una unidad ya concluida y que jamás volverá. Sin embargo, no hay que olvidar que esos restos y huellas se podrían organizar bajo otros sistemas de explicación.²⁹

Lo anterior permite ver los dos registros de lo “real” en que se mueve la investigación de lo ausente-fantasmal. Dos registros que se encuentran entrecruzados, pues deben ser vistos no como oposición sino como unidad, aunque ésta sea siempre *inestable*. En la epistemología de las ciencias humanas estos dos tipos de

²⁸ “Christianisme et ‘modernité’ dans l’historiographie contemporaine”, en *ibidem*, p. 32.

²⁹ “Histoire et mystique”, en *ibidem*, p. 48.

realidad existían en oposición: de un lado, la erudición (el pasado) y, del otro, la teoría (el presente), mientras que en los saberes heterológicos se presentan como una unidad. Dicho de otra manera, las ciencias humanas pensaron que estas dos realidades se constituían de maneras separadas: el pasado era algo dado, en tanto que hecho histórico comprobable y, por otro lado, los procedimientos cognitivos no debían influir en la descripción de los hechos. Las operaciones cognitivas no afectaban a los hechos, pues sólo se los apropiaban. Aún más, su intención era mostrar los hechos de forma objetiva. El problema central de estas ciencias era el de la objetividad de su conocimiento. Para de Certeau la objetividad, vista de esa manera, dejó de ser el tema central del saber.

La historiografía es una escritura, no un habla. Ella necesita el desvanecimiento de la voz. Ella necesitó que la unidad ayer viva fuese descompuesta en mil fragmentos, es decir, que estuviera muerta, para que de esa manera fuera posible la actividad que la constituye hoy en objeto de discursos. Esta unidad que se construye con el fin de hacer comprensible el pasado nos hace creer que éste no se hace presente como ausencia en el mundo de hoy.³⁰

Aquí lo relevante es que la historia quisiera aislar el *pasado* del presente, cuando este último es su condición de posibilidad (un lugar, unas prácticas y una escritura); y, por otro lado, también quisiera aislar el *presente* del pasado, cuando sus prácticas y conceptos están habitados por ese pasado que rechaza. La ciencia de la historia se hace en y desde la inestabilidad de ambos registros de lo real. Ella debe asumir que el pasado que narra sólo existe gracias a los modelos de inteligibilidad del presente y, por otro lado, que los modelos de inteligibilidad se topan con la imposibilidad de dotar de sentido pleno a ese pasado. El pasado emerge, por medio de esta operación, como el *límite* de aquello que el presente hace pensable (el pasado es el límite de lo pensable).

Hablamos de *límite* o de *diferencia* más que de *discontinuidad* (término sumamente ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Por lo tanto, es necesario decir que el límite se convierte "a

³⁰

Ibidem, p. 48.

la vez en instrumento y objeto de investigación". Concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar del examen metodológico.³¹

A MANERA DE CONCLUSIÓN

¿Cómo explicar, a partir de lo anterior, esta relación inestable de lo real propia de los saberes heterológicos? Para sacar algunas inferencias es necesario entender este doble registro de lo *real* para lo cual profundizaremos en los conceptos de *lugar de control* y *función de falsabilismo*. Ambos conceptos muestran que lo específico de la historia, en nuestra sociedad, es el trabajar sobre el límite; esto es, el descubrir el límite de nuestras formas de racionalidad (el uso de distintos tipos de modelos). Debe quedar claro que aquello que *falsea* la historia no son los hechos del pasado, sino los modelos constituidos en la sociedad presente. La historia como saber nos revela los límites de nuestra propia producción de sentido, esto es, la contingencia de nuestra sociedad. Este límite se descubre cuando se aplican al pasado modelos (sociológicos, económicos, políticos, culturales, etc.) de inteligibilidad con la finalidad de volverlo pensable. Y como desde la reflexión certoliana todo es histórico, los modelos, aun a pesar de intentar ser teorías universales, contienen la sustancia espacio-temporal de la cual surgieron. Esta sustancia contextual de todo modelo es la que se pone en tensión al aplicarla a un mundo ajeno a ella. Los saberes heterológicos, a diferencia de las ciencias humanas, consisten en mostrar lo relativo del sentido que damos a los acontecimientos del pasado.

Según Michel de Certeau, el pasado en el conocimiento histórico sólo se expresa, en tanto tal, al ser sometido a modelos:

Pero sobre todo porque las formalizaciones dan hoy nueva pertinencia al *detalle que hace excepción*. (...) Pues el "hecho" del cual se trata no es el que ofrece al saber observador la emergencia de una *realidad*. Combinado con un modelo construido, el hecho tiene la forma de una *diferencia*. Por lo tanto, el historiador no está situado ante la alternativa de la bolsa o la vida —la *ley* o el *hecho* (dos conceptos que se han borrado de la epistemología contemporánea). (...) Bajo estas consideraciones, el

³¹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, p. 65.

lugar donde el historiador se establece puede aún, por analogía, llevar el nombre venerable de "hecho": el hecho, es la diferencia.³²

El fantasma aparece como el detalle que hace excepción, es decir, aquello que no puede ser explicado desde la racionalidad actual. Lo real es aquello que no puede ser dicho y que sólo se manifiesta como lapsus de la teoría.

Al constituirse el hecho histórico como lo excepcional o lo diferente, sólo es perceptible en tanto que fractura la racionalidad que intenta explicarlo. El problema epistemológico de los saberes heterológicos ya no es semejante al del siglo XIX. Por esto, la discusión actual no es más entre explicación nomológica-deductiva y comprensión hermenéutica-sintética, sino entre una ciencia que sigue creyendo en que su tarea se reduce a reconstruir la trayectoria cronológica de los hechos, y otra que asume que los hechos existen bajo la forma de diferencia o excepción (fantasmal), y no en tanto que realidad independiente de un modelo (racionalidad del presente y en el presente). Ya no es posible para el historiador sacar "existencias" o "realidades" de los documentos sin asumir que siempre está trabajando con dos registros distintos de lo real, uno el del pasado y, otro, el de su sociedad. Esto crea una nueva exigencia epistemológica en el trabajo historiográfico, pues aquello que es real en una sociedad no necesariamente coincide con lo de otra sociedad.

La realidad a la que se refiere la noción de fantasma es "*una relación entre los límites de una operación*".³³ El fantasma es una frontera, ya que es el descubrimiento de lo siniestro en mi mundo. Con respecto al límite de lo pensable, lo fantasmal surge, no como lo pensado sino como el límite de lo pensable. "El historiador se instala en la frontera donde la ley de una inteligibilidad reencuentra su límite como aquello que no puede comprender, y eso es lo que se le manifiesta como extraño".³⁴ Lo central es mostrar aquello que no es explicable, esto es, aquello que es incomprendible.

³² *Ibidem*, pp. 111-112.

³³ *Ibidem*, p. 112.

³⁴ *Ibidem*, p. 117.

Para dejar abierta la pregunta sobre el estudio de lo ausente-fantasmal, quisiéramos concluir con el siguiente texto de Michel de Certeau:

La historia se representa allí, sobre estos bordes que articulan una sociedad con su pasado y el acto que la distingue de él; en estas líneas que trazan la figura de una actualidad al situarla fuera de su *otro*, pero que borran o modifican continuamente el retorno del "pasado". Como en la pintura de Miró, el trazo que dibuja unas diferencias con contornos y hace posible una escritura (un discurso y una "historización") está atravesado por un movimiento que le es contrario. Ese movimiento es vibración de límites. La relación que organiza la historia es un relato cambiante en la cual ninguno de sus dos términos es el referente estable.⁵⁵

BIBLIOGRAFÍA

De Certeau, Michel (1982). *La fable mística, XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard.

_____ (1998). "El sol negro del lenguaje: Michel Foucault", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA.

_____ (1975). *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard.

_____ (1964). *Le temps des conflits*, en *Christus*, tomo 11, núm. 41.

_____ (1998). *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA.

_____ (1990). *La possession de Loudun*, París, Gallimard/Julliard.

_____ (2005). "Histoire et mystique", en Michel de Certeau, *Le lien de l'autre*, París, Gallimard/Scuil.

Dosse, François (2003). *El caminante berido*, México, UIA.

_____ (1998). "La institución de la podredumbre: *Luder*", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, p. 133.

Freud, Sigmund (1989). *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*, París, Gallimard.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 60-61.