

Foucault y Malebranche, de *La question anthropologique* a *Les mots et les choses*

Foucault and Malebranche: from La question anthropologique to Les mots et les choses

Edgardo Castro

Universidad de Buenos Aires (UBA) – CONICET, Argentina
edgardomanuelcastro@gmail.com

Resumen: El presente trabajo se ocupa de la presencia de Malebranche en el joven Foucault, en particular, a propósito de la noción de Mundo en la interpretación de la Época clásica que nos presenta el curso de 1954-1955, *La cuestión antropológica*. Se ocupa también de esbozar los temas de esa posible tesis secundaria de doctorado sobre Malebranche como psicólogo que Foucault se imaginaba por esta misma época. Posteriormente, aborda las razones del abandono de Malebranche, una década más tarde, cuando la problemática del Mundo sea reemplazada por la de la episteme.

Palabras clave: época clásica, mundo; episteme; imaginación; hombre.

Abstract: This paper is concerned with the presence of Malebranche in the young Foucault, in particular with the notion of the World in the interpretation of the Classical Epoch presented in the 1954-1955 course, *The Anthropological Question*. He also outlines the themes of the possible secondary doctoral thesis on Malebranche as a psychologist that Foucault imagined around the same time. Subsequently, he discusses the reasons for the abandonment of Malebranche, a decade later when the problematic of the World was replaced by that of the episteme.

Keywords: Age of Reason; World; Episteme; Imagination; Man.

Fecha de recepción: 10/06/2025. Fecha de aceptación: 03/12/2025.

Doctor en Filosofía (Universidad de Friburgo), profesor de la cátedra Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Historia de la filosofía contemporánea (Universidad de San Martín), en Argentina, y Investigador Principal del CONICET. Sus libros y artículos se ocupan de la filosofía francesa e italiana contemporánea. Dirige, además, la Serie Fragmento Foucaultiano en Siglo XXI Editores, que publica en lengua castellana los inéditos de Michel Foucault.

1. Introducción

A partir del año 2018, con la serie Cursos y trabajos anteriores al Collège de France, ha comenzado a publicarse una parte de los inéditos de Michel Foucault conservados actualmente en la Bibliothèque Nationale de France. Algunos de los volúmenes ya aparecidos, como *Phénoménologie et psychologie* y *Le discours philosophique*, se aproximan al estilo de los libros publicados por Foucault en vida. La exposición se despliega en capítulos cuyos párrafos presentan mayormente un desarrollo compacto. Otros volúmenes, entre los que se encuentra *La question anthropologique* (en adelante *LQA*) y *La sexualité et Le discours de la sexualité*, son diferentes. Estos no tienen el estilo de un libro o de un ensayo, pero tampoco el de sus cursos; pues, aunque aparezcan así caracterizados por sus editores, no lo son. El registro oral, característico del género, está completamente ausente. Estos volúmenes carecen, entonces, tanto de la compacidad de los libros como de la fluidez de los cursos. Son, más bien, notas preparatorias, apuntes de los que se sirvió o hubiese podido servirse Foucault para sus clases. Estas notas o apuntes no son, sin embargo, un puro material bruto y disperso. Se sitúan en un lugar intermedio entre las fichas de lectura que Foucault elaboraba, conservadas en los Fonds Foucault, y la exposición acabada de la que no disponemos. Situadas en ese lugar o siendo ellas mismas ese lugar, estas notas o apuntes nos revelan un Foucault *in fieri*. Nos lo muestran trabajando en su laboratorio, en el momento mismo de sus experimentos conceptuales.

Definiría ese lugar intermedio entre las fichas de lectura y la exposición acabada como el de *la lectura de las lecturas*, es decir, la lectura que Foucault hace de sus lecturas: las selecciona, las ordena y, sobre todo, las interpreta.

En las “Reglas para el establecimiento del texto”, Arianna Sforzini describe el modo en que este lugar intermedio ha llegado hasta nosotros, en este caso, con la publicación de *LQA*, *en estos términos*:

“estilo más lacónico, referencias alusivas a fichas de lectura, numerosas citas con pocas referencias, mayor interlineado para estructurar y jerarquizar el texto, ausencia de notas a pie de página, [...] forma lapidaria, concisa, a veces elíptica”.¹

De ese lugar intermedio constituido por *LQA*, con los desafíos que las mencionadas características nos plantean, nos interesa la figura de Nicolas Malebranche, cuyo protagonismo en relación con la interpretación foucaultiana de la denominada Época clásica será luego dejado de lado por nuestro autor. Explorar el lugar que ocupa en este trabajo de mediados de la década de 1950 y las razones de su posterior abandono diez años más tarde son nuestros principales objetivos.

¹ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Seuil-Gallimard-EHHSS, París, 2022, 9.

2. Malebranche en Foucault

El interés de Michel Foucault por el filósofo oratoriano se remonta a los proyectos doctorales que se imaginaba de joven, antes de su partida hacia Uppsala en el otoño boreal de 1955. El primero de estos proyectos se remonta a su época como becario de la Fondation Thiers, en la que permanecerá durante algunos pocos meses entre 1951 y 1952. Según cuanto Foucault le comunica al helenista Paul Mazon, director de la Fondation Thiers, su intención era trabajar, por un lado, sobre el problema de las ciencias humanas en los poscartesianos, abordando la evolución del cartesianismo bajo las influencias extranjeras, holandesas e italianas, en Nicolas Malebranche y Pierre Bayle, y, por otro, sobre la noción de cultura en la psicología contemporánea.² Por esta época, según Eribon, la tesis principal de doctorado del joven Foucault hubiese abordado el segundo de los temas comunicados a Mazon. En cuanto a la tesis complementaria, Eribon y Sabot coinciden en que se hubiese desarrollado bajo la dirección de Henri Gouhier y ocupado de Malebranche como psicólogo.³

Un segundo proyecto doctoral emerge en el momento de su desplazamiento a la Universidad de Lille. En esta ocasión, Foucault le expresa a Raymond Polin, profesor de Lille, su intención de escribir una tesis sobre la filosofía de la psicología.⁴ La tesis secundaria se hubiese titulado, ahora, *Psiquiatría y análisis existencial* y hubiese estado dedicada a Ludwig Binswanger.⁵ La tercera propuesta de temas doctorales de investigación la conocemos por un *curriculum vitae* enviado a Georges Dumézil. Esta vez, su tesis principal de doctorado hubiese sido sobre la noción de Mundo en la fenomenología y su importancia para las ciencias humanas, y el tema de su tesis secundaria, la psico-física de la señal y la interpretación estadística de la percepción.⁶

En resumen, por esta época, la primera mitad de la década de 1950, el interés foucaultiano por Malebranche aparece entrelazado con la fenomenología, la historia de las ciencias humanas, la historia del cartesianismo y la psicología.

Pasando de los proyectos al estado actual de sus publicaciones, el nombre de Malebranche se encuentra en ellos 107 veces, 37 de las cuales provienen de Foucault y 70, de los editores o de algún eventual interlocutor.⁷ Se trata de

2 ERIBON, D. *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion, París. 1989, 58.

3 ERIBON, D. *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard, París. 1994, 106. FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021, 367, nota 7. BASSO, E. *The Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*. Columbia University Press, New York. 2022, 20.

4 ERIBON, D. *Michel Foucault et ses contemporains*, 106.

5 FOUCAULT, M. *Binswanger et l'analyse existentielle*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021, 181. FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 367, nota 7.

6 ERIBON, D. *Michel Foucault et ses contemporains*, 112.

7 Cronológicamente las referencias precisas son las siguientes (la “f”, la “e” y la “o” al final del número de página indica que se trata, respectivamente, de una referencia propia de Foucault, de los editores u otros. *La constitution d'un trascendental historique dans la Phénoménologies de l'Esprit de Hegel*: 41e; *Binswanger et l'analyse existentielle*:

menciones en las que el nombre de Malebranche aparece junto a otros autores de los siglos XVII y XVIII (Descartes, Spinoza, Leibniz) o en las que Foucault recurre a Malebranche a propósito de un determinado tema en particular, para el que el pensamiento del oratoriano le resulta específicamente relevante (la imaginación, los juicios naturales, el sentimiento interior, la caída, el pecado, la gracia).⁸ El mayor número de referencias a Malebranche lo encontramos en *LQA* (40 en total), en el marco de la interpretación que aquí se nos ofrece de la Época clásica, de la que nos ocuparemos seguidamente.

3. Una historia del mundo

LQA se divide en tres partes. La primera parte, luego de algunas páginas iniciales a modo de introducción, está organizada a su vez en tres secciones (A, B y C). La primera de estas secciones (la sección A), titulada “La antropología y la filosofía clásica”, dedicada a la filosofía de los siglos XVII y XVIII, se subdivide a su vez en tres subsecciones en las que Foucault se desplaza de la física aristotélica a la moderna (subsección I); de las leyes cartesianas del movimiento a la problemática de la imaginación en la Época clásica, especialmente en Malebranche (subsección II); y, finalmente, de la problemática de la imaginación a la figura de Adán antes de la caída y después de la historia. La sección A de la primera parte de *LQA* culmina con la exposición de las razones por las cuales una antropología era imposible en la Época clásica.

Por supuesto, no se trata de que los filósofos de entonces no hayan escrito tratados acerca del hombre. Basta mencionar el célebre *De homine* de Descartes, cuya lectura, que no podía interrumpir aunque le produjera taquicardia, convirtió a la filosofía a Nicolás Malebranche en 1664. Si no había una antropología en la Época clásica, es porque el logos de todos esos tratados no era el del hombre. El lenguaje de esos tratados clásicos hablaba de lo humano y le hablaban al hombre; pero no era él quien hablaba. El hombre y la verdad que estos tratados exponían no se encontraban al mismo nivel, “à plain-pied”, según una expresión de la que Foucault se sirve en varias ocasiones. En otros términos, había una verdad para el hombre y también acerca de él; pero no una verdad del hombre. La imposibilidad clásica de una antropología es, como veremos, la imposibilidad de un logos propiamente humano, de una verdad que provenga de él y de ningún otro lado.

185e, 213e; *Phénoménologie et psychologie*: 32e, 40-42f, 80-81e, 102f, 200f, 211c, 214f, 239e, 248f, 260e, 367e, 391e, 422c. *La question anthropologique*: 15e, 28f, 34f, 35f, 39f, 42-43f, 48f, 75-77e, 231-232e, 237-240e, 244e, 268e, 272-273e, 287e, 289e. “Introduction” a *Le rêve et l'existence* (en *Dits et écrits I*): 83f. *Nietzsche*: 234f, 399e. *Histoire de la folie à l'âge classique*: 231f, 290f, 294f, 311f. *Naissance de la clinique*: IXf. “Débat sur le roman” (en *Dits et écrits I*): 347-348o. *Archéologie des sciences humaines*: 29e, 41f. *Les mots et les choses*: 73-74f, 80f, 84f, 133f, 139f. *Le discours philosophique*: 39e, 73f, 134f, 163e, 304e. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (en *Dits et écrits I*): 611f. *Qu'est-ce que la critique?*: 67o. *Naissance de la biopolitique*: 282f, 293e, 348e.

8 A estos temas que dominan las referencias a Malebranche, se le suma el de la última referencia, cronológicamente hablando. En este caso, el Dios de Malebranche aparece en relación con la mano invisible de Adam Smith en *Naissance de la biopolitique* (282).

Foucault despliega la historia de esta imposibilidad como una historia del mundo. Ya mencionamos su interés por la noción de mundo en la fenomenología; de hecho, proyectaba dedicarle una tesis principal de doctorado. El mundo, en efecto, es un tema recurrente en los escritos husserlianos a partir de *Ideen*; sobre todo en *Ideen II* y los inéditos de esta época a los que Foucault alude, precisamente, en las páginas introductorias de esta primera parte de *LQA*.⁹ Husserl retomará este tema en *Krisis*. La publicación en alemán de estos escritos, vale la pena señalarlo, se remonta a poco antes de la composición de *LQA*. *Ideen II* aparece en 1952 y *Krisis*, en 1954 (aunque algunas partes habían sido publicadas con anterioridad). Sin dudas, Foucault ha sido conducido hacia la noción de mundo y su problemática por estos trabajos de Husserl, según las modalidades particulares en que los escritos de Husserl y, sobre todo, los inéditos del filósofo moravo circularon entre los filósofos franceses de la mano de Merleau-Ponty y por la interpretación de E. Fink.¹⁰ Más allá de la importancia que tuvo para Foucault la lectura de Husserl, cuya problematización del mundo ha inspirado y animado las páginas de *LQA*; sin embargo, en la sección que aquí nos ocupa, la primera de la primera parte, el término “mundo” adquiere sucesivos sentidos, no necesariamente fenomenológicos, que marcan el ritmo de los desarrollos foucaultianos. Podemos distinguir al menos cuatro: el mundo como la totalidad efectiva de los cuerpos (Aristóteles); el mundo como el error que nos conduce la verdad (Descartes); el mundo como revelación de las voluntades particulares con las que Dios asiste al hombre (Malebranche) y el mundo como expresión del logos divino antes y después del exilio de la historia (Malebranche y Leibniz, respectivamente). De estas diferentes declinaciones del mundo nos ocuparemos seguidamente.

Por las características específicas de *LQA*, que su editora ha descrito en los términos antes referidos; la exposición de Foucault requiere más de una paráfrasis que de una traducción. Aunque parcial y sucinta, esta es la tarea que nos proponemos llevar a cabo.

4. De Aristóteles a Leibniz

En cuanto concierne a la física aristotélica, con la que se inicia la exposición de Foucault en esta primera sección de la primera parte, la atención está puesta en las nociones de lugar y de movimiento. Para abordarlas, Foucault se sirve del primer volumen del monumental *Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* de Pierre Duhem. Retoma sus desarrollos, sus líneas de argumentación e incluso las referencias textuales; pero, como veremos, también se distancia.

⁹ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 17, nota 24.

¹⁰ Cf., por ejemplo, VAN BREDA, Hermann, “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 67, número 4, 1962, 410-430.

En las páginas consagradas a la noción de lugar en la física de Aristóteles en la obra de Duhem,¹¹ se parte de las dos definiciones que encontramos al inicio del libro IV de la *Física*, es decir, el lugar entendido como la parte inmediatamente contigua a un cuerpo (el agua del río que la rodea la nave) y el lugar entendido como aquello inmóvil que contiene un cuerpo (las riberas y el lecho del río en el que se encuentran el agua que fluye y la nave que flota en ella). Según Duhem, Aristóteles pasa de la primera a la segunda; porque, excepto que adopte una posición cartesiana y se entienda el lugar a partir del movimiento relativo de las partes (Foucault retoma esta observación de Duhem);¹² el lugar tiene que ser esencialmente inmóvil. La inmovilidad se vuelve, por ello, “una de las características primeras que Aristóteles atribuye al lugar”,¹³ afirma Duhem y sintetiza: “el lugar es el término fijo que permite juzgar del reposo de un cuerpo y de su movimiento”.¹⁴ El movimiento se subordina conceptualmente, entonces, a la inmovilidad del lugar.

En la cosmología aristotélica, surge de este modo la necesidad de establecer cuáles son esos puntos fijos que hacen que el cosmos sea el lugar de todos los cuerpos. Para Aristóteles, como sabemos, esos términos inmóviles son, por un lado, el centro del mundo y, por otro, la superficie interior de la última de las esferas celestes, la octava. Hacia el primero tiende el movimiento natural rectilíneo de los cuerpos sublunares pesados; hacia el segundo, el de los cuerpos sublunares ligeros.

Ahora bien, la octava esfera celeste, por un lado, tiene que ser fija, para poder ser el lugar de los cuerpos del cosmos; pero, por otro, puesto que es un cuerpo, tiene que ser ontológicamente móvil (aunque Aristóteles no emplea el término “ontología”, del que no disponía). Y así nos lo enseña, en efecto, la astronomía de la época. La solución aristotélica consiste en dotarla de un movimiento circular y eterno, de modo que, como totalidad es inmóvil; pero sus partes se mueven. Este movimiento circular de la esfera celeste, que el primer motor ha puesto en movimiento, lo conducirá a Aristóteles a sostener la inmovilidad de la tierra como centro del cosmos, en torno al cual gira la esfera celeste.

Hasta aquí las líneas generales de la exposición de Duhem que Foucault, como ya señalamos, retoma, incluso en sus referencias textuales a Aristóteles, a Simplicio o al propio Descartes. Pero, como también señalamos, se distancia y hasta se opone. Tres de estos que podríamos denominar *puntos de difracción*, más que de ruptura, nos interesan aquí. Pasamos, así, de las lecturas de Foucault a su lectura de estas lecturas.

El primer punto de difracción concierne a la direccionalidad del análisis. La exposición de Duhem se estructura, en gran medida, a partir de la tensión entre las mencionadas dos definiciones del movimiento, las que hacen que, según Duhem, no

¹¹ DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Librairie Scientifique A. Hermann et fils, París. 1913, 198-205.

¹² FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 19

¹³ DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 199.

¹⁴ DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 200.

podamos esperar un “desarrollo lógico riguroso”¹⁵ en la argumentación aristotélica y que su “teoría se quiebre en dos partes incompatibles”.¹⁶ Duhem, además, se detiene en el movimiento circular de la última esfera, en el que confluyen esas dos definiciones del movimiento, para encaminarse hacia la problemática del centro del mundo. La exposición de Foucault deja de lado estas inconsistencias o incompatibilidades de la teoría aristotélica y, si bien la cuestión del centro del mundo no está ausente, se focaliza en la primacía del movimiento circular respecto del movimiento rectilíneo. Pues, en pocas palabras, en la cosmología aristotélica, no habría movimiento natural rectilíneo sin el movimiento circular de la última esfera que permite establecer el centro del mundo y, de este modo, el lugar de los cuerpos.

El segundo punto de difracción concierne al registro terminológico y conceptual con los que Foucault retoma las consideraciones de Pierre Duhem. El registro cosmológico de este último es acompañado por una lectura ontológica. Foucault se sirve, por ejemplo, de la expresión “sentido de ser”, “*sens d'être*”, que traduce el alemán *Seinsinn*. Una expresión recurrente en el vocabulario fenomenológico, que es utilizada para hablar no del ser sin más; sino del ser tal como nos es dado o, si queremos utilizar la *koine* fenomenológica, para hablar del ser como constituido, como mundo.

En este registro ontológico, nos encontramos con una de esas formulaciones que la editora de este escrito caracteriza como lacónicas, lapidarias e incluso, al menos parcialmente, elípticas: “la no-inercia cosmológica del ser”. Se trata, precisamente, de una reformulación ontológica de la primacía del movimiento circular y eterno de la octava esfera celeste. Pues, afirma Foucault, “hay un movimiento que tendrá un privilegio absoluto, el movimiento circular [...].”¹⁷ Contra los principios de la inercia, la octava esfera no tiende ni a mantenerse en reposo ni a seguir un movimiento rectilíneo uniforme; de ello depende su eternidad y también la no eternidad de los movimientos rectilíneos.

Respecto de este movimiento rectilíneo de los cuerpos sublunares, sometidos, entonces, a la generación y a la corrupción, para Foucault, en el registro ontológico de su lectura, no es un movimiento “en el ser mismo” del cosmos; sino un movimiento “del no ser al ser” como “realización del sentido del ser en el todo del ser”,¹⁸ es decir, como realización de su propio *eidos*, su tendencia hacia su lugar natural en el cosmos.

El tercer punto de difracción entre la argumentación de Duhem y de Foucault concierne a la interpretación general de la física aristotélica. Foucault mismo nos lo señala. Según observa, para Duhem, la física aristotélica es un “racionalismo de cualidad”.¹⁹

15 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 201.

16 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 204.

17 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 20.

18 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 21.

19 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 22.

Nos encontramos aquí con una dificultad. La expresión como tal, no aparece en las páginas que Duhem dedica a la física aristotélica, tampoco en el resto de este primer volumen o en los restantes nueve que componen el monumental trabajo de Duhem. El término “racionalismo”, por otro lado, es muy poco frecuente en esta obra. De todos modos, para dar un contenido a la formulación que sintetiza, según Foucault, la posición de Duhem respecto de la física de Aristóteles, basta con remitirse específicamente al apartado “La física y sus relaciones con la matemática y la metafísica” del primer volumen del *Système du monde*.²⁰ En efecto, para Aristóteles, afirma Duhem, “la fuente de la certeza y el criterio de la verdad” de la física es la percepción sensible”,²¹ con todas sus cualidades, y no solo la cantidad como hacen los matemáticos. Duhem nos da un ejemplo:

El físico tomará como objeto de sus estudios la nariz curvada, realizada en carne y hueso; el matemático razonará sobre la curvatura abstracta, sin preocuparse de saber si esta curvatura se realiza en una nariz o en cualquier otro cuerpo real.²²

El sentido de la expresión “racionalismo de cualidad”, que quizás sería mejor parafrasear como “racionalismo de la cualidad”, no es otro que este: la física aristotélica es una racionalización de las cualidades de los cuerpos.

Para Foucault, en cambio, no se trata fundamentalmente de esto, sino de “un racionalismo para el que la naturaleza no es más que la forma en la que [se cumple] el sentido de ser del mundo como totalidad originaria”²³ o, como señala al inicio de este apartado, de un racionalismo en el que nos encontramos con “una cohesión inmediata” entre racionalidad y formas naturales”.²⁴ Desde esta perspectiva, la racionalidad específica de la física aristotélica no se define, entonces, a partir de la oposición entre cantidad y cualidad; sino desde el sentido de ser de los cuerpos naturales (en oposición a los abstractos, los geométricos).

Aunque aparentemente nos desvían de nuestro objetivo, la interpretación foucaultiana de la Época clásica en *LQA*; estas consideraciones sobre la *Física* aristotélica resultan necesarias para comprender cómo la problemática de la imaginación clásica emerge al final de un recorrido por la física antigua y moderna. Luego de estas consideraciones sobre la física de los antiguos, en efecto, Foucault aborda, contraponiéndola, la concepción moderna de la naturaleza. Foucault construye esta contraposición a partir de los que hemos denominado, precisamente, puntos de difracción respecto de Duhem.

El tratado cartesiano sobre el mundo, *Le monde*, afirma Foucault, es “el acta de

20 DUHEM, P. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 132-150.

21 DUHEM, P. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 150.

22 DUHEM, P. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 141.

23 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 22.

24 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 19.

deceso del mundo”²⁵ El mundo tal como nos es dado por la realidad concreta o efectiva de los cuerpos es reemplazado por una naturaleza a la que solo accedemos por y en el pensamiento. Una naturaleza, además, infinita, a diferencia del cosmos finito de Aristóteles. La *ratio* moderna, observa Foucault, tiene su suelo originario en aquello que, de la materia, puede ser pensado en términos matemáticos: la geometría de la extensión y del movimiento. Por lo tanto, para acceder a la verdad de la naturaleza, en el marco de la filosofía cartesiana, hay que remitirse a la evidencia del cogito y a la garantía divina. En esta nueva forma de racionalidad, sintetizará Foucault, Dios deja de ser el primer motor y se convierte en el primer calculador.²⁶ Como consecuencia de estos desplazamientos, el lugar de las causas del movimiento es ocupado por el principio de inercia y el movimiento rectilíneo es, ahora, el que tiene la primacía explicativa y ontológica. Según la segunda ley cartesiana del movimiento, que Foucault cita textualmente, en efecto, “cada parte de la materia tiende a continuar su movimiento en línea recta” y, en principio, como ya señalamos, de manera infinita.²⁷

¿Cómo explicar, entonces, la existencia de los movimientos curvos que podemos observar en la naturaleza? Foucault nos remite a un pasaje del tratado cartesiano sobre el mundo, cuya relevancia en la argumentación foucaultiana justifica que lo retomemos in extenso:

“hay que decir que sólo Dios es el autor de todos los movimientos del mundo, en cuanto son y en cuanto tienen rectitud; pero que son las diversas disposiciones de la materia las que los hacen irregulares y curvos. Así los teólogos nos enseñan que Dios es el autor de todas nuestras acciones, en cuanto son, y en cuanto tienen alguna bondad; pero que son las diversas disposiciones de nuestras voluntades las que pueden hacerlas viciosas”.²⁸

En la naturaleza inercial e infinita de la física cartesiana reaparece, de este modo, el mundo, es decir, lo que no es ni rectilíneo ni evidente. Pues, si la naturaleza es rectilínea; el mundo, en cambio, curvo. El interés de Foucault se dirige, a partir de aquí, hacia la relación entre esta reaparición del mundo y el ser del hombre, a la que apunta el pasaje de Descartes que hemos apenas referido. El mundo reaparece, en efecto, a través del error de los sentidos, del conocimiento sensible, de la verdad errónea o del error verídico. La imaginación clásica, sostiene Foucault, es el denominador común de todas estas experiencias de la no-evidencia de la verdad;²⁹ pero también el modo en que la verdad se anuncia a través del error.

Desde esta perspectiva, Foucault aborda la problemática de la imaginación a partir de la relación, en el hombre, entre el alma y el cuerpo y, también en el

25 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 25.

26 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 26.

27 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 24.

28 Descartes, *Le Monde VII*. En FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 27.

29 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 28-29.

hombre, entre el infinito y la finitud. Para la primera, se sirve de Descartes y, para la segunda, de Malebranche.

En el apartado denominado por la editora como “1. [La aplicación al cuerpo]”, Foucault se ocupa de la teoría cartesiana de la imaginación. La primera tesis al respecto consiste en sostener que, precisamente para Descartes, la “imaginación es inmediatamente eidética”.³⁰ Esta tesis se apoya en lo que podemos denominar el camino de las imágenes, que Foucault ilustra con sucesivas referencias a textos cartesianos, principalmente de las *Règles pour la direction de l'esprit*. Este camino se inicia en los sentidos, con la figura que los objetos imprimen en ellos, como un sello en la cera. Estas imágenes son transportadas desde los sentidos externos al sentido común y, de aquí, a la imaginación. Las imágenes, subraya Foucault, son “*puras et sine corpore venientes*”,³¹ es decir, puras e incorpóreas. Están en el cuerpo, pero en sí mismas no son corporales. En este sentido, afirma Foucault, “la imaginación no es más que el espejo puro de la naturaleza”.³²

La segunda tesis acerca de la imaginación en Descartes consiste en sostener que el mundo, y no la naturaleza, el error y no la evidencia, se origina (por ejemplo, cuando el alma atribuye a los acontecimientos de la conciencia un modo de existencia objetiva que no tienen), porque el alma no es como la cera para el cuerpo. La pasividad del alma es irreductible a la mecánica de la inercia, a diferencia del cuerpo. Consecuentemente, afirma Foucault, “la imaginación como superficie de contacto entre el alma y el cuerpo constituye el elemento en el cual la naturaleza se transforma en mundo”³³ y la evidencia se mezcla con el error. El mundo es, por ello, para el alma, según la interpretación foucautiana de la filosofía cartesiana de la imaginación, un texto en el que ella tiene que descifrar la naturaleza, en la que se expresan las verdades eternas del Logos divino, que descubrimos en la geometría de la extensión. La verdad evidente de la física cartesiana es la verdad de la naturaleza, no la verdad del mundo del hombre.

El apartado titulado “Las características del mundo de la imaginación” está prácticamente enteramente dedicado a Malebranche. Los textos de referencia son, fundamentalmente, *De la recherche de la vérité* y los *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. Aunque la relación alma-cuerpo no está ausente; aquí, como ya adelantamos, el eje es la relación finito-infinito.

El mundo es una imagen finita de la naturaleza infinita, de la que, precisamente por ser infinita, no puede haber como tal imagen. En la teoría malebranchiana de la imaginación, y en la filosofía clásica en realidad, según Foucault, esto no significa que el infinito de la naturaleza sea como el horizonte de sus imágenes finitas. La relación entre finito e infinito es de otro orden. El infinito es “el contenido efectivo

³⁰ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 31.

³¹ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 31.

³² FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 31.

³³ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 33.

y el movimiento interno de la imagen”³⁴ y “la imagen encierra actual y realmente, dentro los límites móviles de la finitud, la infinitud de la verdad”.³⁵ Por ello, la imaginación está siempre en movimiento y el alma debe prestar atención para descubrir lo infinito en los contenidos finitos de las imágenes.

Como la editora de este curso³⁶ y también el editor de *Phénoménologie et psychologie*³⁷ no dejan de señalar, nos encontramos así con la relevancia que tuvo para el joven Foucault el curso de Maurice Merleau-Ponty, de 1947-1948 en París y en Lyon, sobre *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*; y, específicamente, con una cuestión que, a partir del célebre artículo de 1938 de Émile Bréhier, dio lugar a un debate entre los filósofos franceses de la época:³⁸ los juicios naturales. Son los juicios que, contrariamente a la concepción cartesiana del juicio (de Descartes y de los cartesianos), no dependen de la voluntad humana. Estos juicios naturales inherentes a las percepciones y a las imágenes, según las expresiones foucaultianas, son una “forma abreviada de la verdad” y el “álgebra sensible de la percepción”.³⁹

Para Malebranche, en efecto, la percepción de la distancia y de la situación de los objetos no depende solo de las imágenes que estos nos proyectan. Así, por ejemplo, la imagen óptica que un cubo imprime en la retina del ojo se corresponde con la de un cubo dibujado en perspectiva, es decir, con sus lados desiguales; pero lo percibimos con todos sus lados iguales. Atribuimos los colores o el frío y el calor a los objetos, porque los percibimos de este modo; pero ninguna de estas cualidades les pertenece, porque los cuerpos no son más que extensión. Percibir el cubo con todos sus lados iguales, los objetos coloreados o fríos o calientes son todos juicios naturales. Sin entrar en mayores detalles sobre esta espinosa noción de juicios naturales, según Malebranche, Dios es el autor de cada uno de ellos o, retomando esta vez la expresión de Émile Bréhier, Dios los realiza “en nosotros y para nosotros”.⁴⁰ Pues Dios no solo interviene a través de las leyes generales de su providencia en relación con la naturaleza; también lo hace en relación con el mundo, la imagen finita de la naturaleza infinita. E interviene en cada caso, en las situaciones concretas y singulares, “en nosotros y para nosotros”, en cada una de nuestras percepciones. Pero a pesar de que Dios sea su causa, los juicios naturales acerca de la cantidad (distancia, tamaño, ubicación) pueden ser tanto verdaderos como falsos; y los juicios acerca de las cualidades, en cambio, son siempre falsos. Esta es, sin dudas, una de las mayores dificultades de la noción de juicios naturales. En efecto, ¿cuál es la razón de ser de estos juicios naturales si Dios es su autor y, a pesar de ello, algunos pueden ser tanto verdaderos como falsos y otros son siempre falsos?

34 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 35.

35 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 37.

36 Cf., FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 77, nota 84.

37 Cf. (2021b: 80 nota 8)

38 Cf., por ejemplo, Ferdinand Alquié, *Le cartesianisme de Malebranche*. Vrin, París, 1974, especialmente 167-174.

39 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 37.

40 BREHIER, É. “Les « jugements naturels » chez Malebranche”. En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, volumen 125, números 3-4, 1938, 144)

La explicación malebranchiana no nos remite aquí a la relación del mundo con la naturaleza como en la teoría cartesiana de la imaginación, esto es, para que el intelecto pueda ir del mundo a la naturaleza y descubrir así la verdad de esta última, en la evidencia inercial del movimiento rectilíneo; sino a la relación entre Dios y el hombre tal como se manifiesta, para expresarlo de algún modo, en la curvatura del mundo. El mundo tiene en sí mismo una verdad para el hombre, no es solo un camino hacia la verdad de la naturaleza. El logos divino, el discurso de Dios, afirma, en efecto, Foucault, no puede agotarse en “los términos de la naturaleza” y en “el vocabulario de la verdad” de la naturaleza; es necesario superponerle otro lenguaje, el del mundo, que se mezcla con el de la naturaleza.⁴¹

Los juicios naturales se justifican por el ser mismo del hombre o, más precisamente, por su bien, para la conservación de nuestro cuerpo, para mostrarle al hombre que no se corresponde con su propia naturaleza. Según la formulación de Foucault, para “evitar que el alma sea un cuerpo y el cuerpo un alma”.⁴² Pero también aquí, como respecto de la naturaleza, se trata de una revelación. El mundo de los juicios naturales, esa imagen finita de la naturaleza y, por lo tanto, mezcla de verdad y error, tiene “el mismo sentido que la Escritura”, “la semántica del mundo es la misma que la de la Escritura”.⁴³ Por ello, aunque nos remitan al ser del hombre, al bien del hombre que justifica su existencia, la verdad de los juicios naturales no es la verdad del hombre; sino del Logos divino. Ellos son la manifestación de una verdad constituida en la dimensión de un Verbo trascendente. Hay, por ello, una doble trascendencia de la imaginación y una doble revelación divina. Una en vistas del conocimiento de la naturaleza, la teoría cartesiana de la imaginación, y otra en orden del bien del hombre, la teoría malebranchiana de los juicios naturales.

En el último desplazamiento de su exposición, Foucault pasa, como ya señalamos, de la problemática de la imaginación a aquellas de la naturaleza pura, la caída y la gracia. Sobre la naturaleza pura y la caída, el pensamiento de Malebranche será nuevamente la referencia de la lectura foucaultiana. Acerca de la gracia, que conduciría al hombre al paraíso al final de los tiempos, Foucault, en cambio, se sirve de Leibniz. Ni la naturaleza cartesiana ni el mundo malebranchiano de la imaginación nos hablan de una verdad del hombre; Foucault se interroga, sin embargo, si precisamente esa inadecuación, en cuanto concierne al hombre, entre naturaleza y mundo, “no es el signo de un destino provisorio”, “la referencia silenciosa de una verdad olvidada”,⁴⁴ y, por lo tanto, si no habría que buscar, entonces, la posibilidad de una antropología en las reflexiones de los filósofos de la Época clásica sobre la situación del hombre antes de la caída y después de los tiempos, en los momentos intemporales que preceden y suceden al exilio de la historia.

41 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 38.

42 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 39.

43 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 40.

44 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 41.

Foucault lee las consideraciones malebranchianas acerca del paraíso, de la situación de Adán antes de la caída, sirviéndose de la polaridad naturaleza-mundo, que, en el vocabulario de Malebranche, corresponden, respectivamente, a la voluntad general de Dios, que se expresa o revela en las leyes de la naturaleza, y a la voluntad particular de Dios, con la que asiste al hombre en las circunstancias particulares y concretas. En el estado de naturaleza pura había una continuidad perfecta entre la voluntad general de Dios y los movimientos del alma humana, naturaleza y mundo coincidían en una “universalidad concreta”⁴⁵ Pero siendo Adán, como nosotros, un espíritu finito, tenía sentidos e imaginación, y, por lo tanto, también requería de juicios naturales para que la atención de su espíritu no se distrajera, desviándose de la contemplación divina, y también pudiese ejercer el dominio sobre su propio cuerpo. Este lenguaje humano acerca del hombre, en el sentido objetivo del genitivo, no era propiamente un lenguaje del hombre, en el sentido subjetivo del genitivo; sino que transcribía el texto infinito de la verdad en las imágenes del lenguaje humano. Malebranche, de hecho, utiliza el término “antropología” para referirse a esta versión humana de la verdad divina. Por ello, Adán antes del pecado, concluye Foucault, “no constituye la condición ontológica de una antropología”, si, ahora, entendemos por antropología una verdad propia del hombre.⁴⁶

En la otra extremidad de la historia del mundo, cuando todas las revelaciones que han tenido lugar durante el exilio de la historia hayan llegado a su fin y, por lo tanto, el hombre se haya reconciliado con la naturaleza, tampoco nos encontramos con una antropología. Foucault, como ya señalamos, nos remite al Leibniz del *Discours de métaphysique*, de la *Correspondance avec Arnaud* y del *Dialogue entre Polidor et Téophile*. En la “integral de la verdad” y del placer,⁴⁷ que describen la beatitud (*le bonheur*) de la Ciudad de Dios, en efecto, el lenguaje del hombre no nos habla de una verdad propia del hombre; es, más bien, una expresión del ser de Dios y de su perfección, a las que el hombre, como única tarea al final de los tiempos debe rendirle Gloria.

Luego de su recorrido de Aristóteles a Leibniz, pasando por Descartes y Malebranche, Foucault expone las razones por las cuales una antropología era imposible en la Época clásica. Se trata, para ser precisos, de una triple imposibilidad, cuya consistencia o continuidad sería necesario, sin dudas, explorar. Una verdad del hombre, y no meramente sobre el hombre, era imposible para la filosofía de los siglos XVII y XVIII, por la concepción abstracta, geométrica y rectilínea, de la naturaleza cartesiana, por la trascendencia de la imaginación malebranchiana y por la concepción malebranchiana y leibniziana de la vida del hombre antes y después, respectivamente, del exilio terrenal. El hombre aparece en todos estos escenarios; pero, como tal no es su propia representación la que tiene lugar en ellos.

45 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 43.

46 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 44.

47 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 47.

Para que una ciencia del hombre sea posible, será necesario, sostendrá Foucault, “exorcizar el mito de un entendimiento divino”.⁴⁸ Esta misma exigencia, vale la pena subrayarlo, la encontramos en *Phénoménologie et psychologie*. En este caso, para afirmar la especificidad de la fenomenología husseriana en la que, como en Malebranche, nos encontramos con la unidad entre lo vivido y lo conocido, pero, precisamente, en el caso de Husserl, deshaciéndose del mito de un entendimiento infinito. Para Husserl, afirma Foucault, “el mundo es la consecuencia de una verdad sin Dios”.⁴⁹ Exorcizar el mito de un entendimiento divino implicará, entonces, reformular las relaciones entre naturaleza y mundo.

Como sabemos, por el desarrollo sucesivo de *LQA*, hacia finales del siglo XVIII en Helvetius, en Condillac o en Diderot las relaciones entre la naturaleza y el mundo comenzarán a ser reformuladas. Pero se trata de un proceso que, recién con Kant, se encaminará en una dirección en la que la naturaleza, el mundo y la imaginación adquirirán un nuevo sentido, permitiendo redefinir sus relaciones y, de este modo, abrir el camino para que una antropología sea posible.

5. Malebranche, psicólogo

En *LQA*, el pensamiento de Malebranche no será nuevamente objeto de análisis. Foucault ni siquiera vuelve a mencionarlo. Pero antes de ocuparnos del abandono de Malebranche, una especie de breve experimento mental puede resultar esclarecedor respecto del interés del joven Foucault por el filósofo oratoriano. Este consistiría en imaginarnos esa posible tesis secundaria sobre Malebranche como psicólogo, que formaba parte del primero de los proyectos doctorales que mencionamos al inicio. Por supuesto, no se trata de imaginarse lo que Foucault hubiese efectivamente dicho –pues esto supera toda imaginación, incluso la filosófica–; sino de reconstruir aquello de lo que hubiese podido ocuparse.

Desde sus primeras páginas, *LQA* nos pone ante lo que podemos denominar un principio de demarcación. Este escrito comienza, en efecto, con un elenco de usos del término “antropología” a partir de los últimos años del siglo XVIII.⁵⁰ Excepto la que concierne a Maine de Biran, todas estas referencias pertenecen a autores de lengua alemana. La historia de la cuestión antropológica es, de hecho, fundamentalmente, una historia de pensadores de lengua alemana: Kant, Hegel, Feuerbach, Dilthey, Husserl y Nietzsche. Cuando Foucault se ocupa de los pensadores franceses de los siglos XVII y XVIII, Descartes y Malebranche, como vimos, es para afirmar que la antropología no era posible para ellos.

Pero, si prescindimos de este criterio de demarcación, debemos tener en cuenta que el término “antropología”, en el momento en que Foucault sitúa el umbral

48 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 41.

49 FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 76.

50 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 16.

de la cuestión antropológica, tenía ya una historia de casi tres siglos. Esta historia, así como también la del término “psicología” (ambos morfológicamente griegos, aunque ausentes en esta lengua),⁵¹ ha sido abordada en una serie de trabajos de los que resulta difícil prescindir en vistas de una lectura crítica de *LQA*. Me refiero a los de Georges Gusdorf (1969, 1972), al magnífico estudio de Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel settecento* (1970), y, en particular para la lengua francesa, al de Claude Blanckaert (1989). Una mención aparte, porque ha sido compuesto desde una perspectiva foucaultiana, merece el libro de Paul Mengal, *La naissance de la psychologie* (2005). Nos remitiremos a ellos para comprender la especificidad de la psicología malebranchiana en el marco de esa reorganización de los saberes de la Época clásica, que motivó la emergencia de los neologismos “antropología” y “psicología”.

Los mencionados trabajos, en particular los escritos de Paul Mengal, nos muestran, en efecto, que, en el siglo XVI, la *Física* de Aristóteles con su teoría hilemórfica se enseñaba sobre todo en las facultades de medicina. La de Padua es, sin duda, la más significativa (recordemos la intención de Foucault de explorar, las influencias italianas en los poscartesianos). El desarrollo de la anatomía moderna condujo progresivamente al reemplazo del hilemorfismo aristotélico por una nueva concepción del hombre que la expresión latina *homo duplex* expresa de manera adecuada. El término alma, contrariamente a cuanto sucede en Aristóteles, poco a poco queda restringido al alma racional, es decir, al alma que está unida al cuerpo de un ser humano. Los nuevos términos “antropología” y “psicología” surgen en este contexto y, es necesario insistir, en el ámbito de la medicina. Rudolphus Goclenius y Rodolphus Snellius, que han sido, junto con sus discípulos, sus mayores impulsores eran, además de filósofos, médicos.⁵²

Sin entrar en los detalles sobre la datación precisa de su aparición, cuestión sujeta a controversias, el término “antropología” surge a inicios del siglo XVI y, hacia finales del mismo, el término “psicología”. Más allá de su uso durante este siglo, sobre todo en los títulos de las obras y en las clasificaciones de las ramas del conocimiento; el nacimiento lexicográfico de estos términos, es decir, su ingreso en los diccionarios tiene lugar hacia mediados del siglo siguiente, el XVII. Los encontramos, en efecto, con las siguientes definiciones: la antropología es la ciencia del hombre *duplex* y, por ello, se divide en anatomía, la nueva ciencia del cuerpo, de carácter mecanicista, y psicología, la ciencia del alma.⁵³

Ahora bien, en este nuevo contexto epistémico, ¿cómo es posible una ciencia del alma? Sobre esta cuestión, la distancia entre Descartes y Malebranche no podría ser mayor. Por un lado, una ciencia del alma, en el sentido de una psicología racional, es posible para Descartes; pero no para Malebranche. Pues, para este último, no conocemos el alma por su idea, sino solo a través de la conciencia o

51 En Aristóteles existe el término “antropólogo” como adjetivo (*Ética a Nicómaco*: 1125 a5).

52 MENGAL, Paul. *La naissance de la psychologie*. L'Harmattan, París. 2005, 5-8

53 MENGAL, Paul. *La naissance de la psychologie*, 13-14.

de los sentimientos internos. Por otro lado, una ciencia del alma, en el sentido de una psicología empírica, es imposible para Descartes desde el momento en que toda ciencia implica la matemática y esta no puede aplicarse al alma. Malebranche comparte, sin dudas, esta posición cartesiana acerca del conocimiento científico; pero, a pesar de ello, encuentra la vía para que una psicología empírica sea posible, es decir, para aplicar la racionalidad matemática a los sentimientos internos.

Para Malebranche, como sabemos, la ciencia se ocupa de aquellas relaciones entre las cosas a las que se puede aplicar la matemática, en última instancia, las relaciones de igualdad y de desigualdad entre las magnitudes. La posibilidad de una psicología empírica no escapa a esta regla. Pero la solución de Malebranche consiste en aplicar la matemática al alma a través de la extensión. Se vuelve así posible una psico-física del alma. Su justificación no es otra que la correspondencia exacta entre las modificaciones del alma y las de los cuerpos que se sigue del ocasionalismo metafísico malebranchiano.

Procediendo de este modo, Malebranche no se limita a describir los sentimientos internos del alma, las vivencias de la conciencia, como, por ejemplo, ya lo había hecho Michel de Montaigne; nos ofrece sobre todo una comprensión racional de los mismos, que no se deduce de la idea de alma, sino que surge de la aplicación de la racionalidad matemática al alma, como dijimos, a través de la extensión. En los términos utilizados por Foucault, según vimos precedentemente, podríamos decir que, en la psicofísica de Malebranche, naturaleza y mundo se entrelazan a través de la teoría de las causas ocasionales.

¿Ahora bien, cuáles hubiesen sido ser esas lecturas a partir de las cuales el joven Foucault hubiese podido construir su lectura sobre Malebranche como psicólogo? Nuestro experimento mental nos conduciría, sin dudas, en primer lugar, al escrito de Martial Gueroult, *Étendue et psychologie*, un curso sobre Malebranche publicado en 1939 (Paris: Belles Lettres). El nombre de Gueroult no necesita presentación. Los otros dos que nos interesan aquí, en cambio, sí. Se trata de Hans Pollnow y Charles Blondel. Pollnow era un médico y filósofo alemán, nacido en Königsberg, que, emigrado en Francia, fue uno de los traductores de Binswanger. El propio Foucault se ha servido de estas traducciones.⁵⁴ Pollnow publica en 1938, en el mismo volumen de la *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* en que apareció el célebre artículo de Bréhier sobre la noción de juicios naturales, un trabajo titulado “Réflexion sur les fondements de la psychologie chez Malebranche”. Charles Blondel, por su parte, es citado al inicio de *Binswanger et l'analyse existentielle*.⁵⁵ En el mismo año que Pollnow, pero en este caso en la *Revue internationale de Philosophie*, Blondel publica su “La psychologie de Malebranche”.

Como exego de todos estos escritos y, quizás, de la que hubiese sido esa tesis secundaria sobre Malebranche como psicólogo, podemos poner, sin dudas,

⁵⁴ FOUCAULT, M. Binswanger et l'analyse existentielle. 192, nota 55; FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 89, nota a.

⁵⁵ FOUCAULT, M. Binswanger et l'analyse existentielle, 13.

la apreciación de Ernst Cassirer, en el primer volumen de su *Erkenntnisproblem* (1922): “No han sido los ingleses, sino Malebranche el primer psicólogo en la historia de la filosofía moderna”.⁵⁶

6. El abandono de Malebranche: del *mundo* a la *episteme*

Nos hemos ocupado de Malebranche o, mejor, de la lectura foucaultiana de Malebranche, de lo que dijo acerca de él e incluso de lo que no dijo, pero de lo que hubiese podido ocuparse cuando el filósofo oratoriano se encontraba en el radar de sus intereses. Debemos ocuparnos ahora del abandono de Malebranche y de las razones que, a nuestro modo de ver, nos permiten comprender este desplazamiento.

Para valorar adecuadamente tanto el interés como el desinterés por Malebranche, es necesario tener en cuenta que, hasta los volúmenes segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité*, puede decirse que si Foucault es un filósofo de la contemporaneidad; lo ha sido con una mirada desde el clasicismo francés, es decir, desde la perspectiva de los siglos XVII y XVIII. Este registro de lectura es evidente en la *Histoire de la folie*, titulada precisamente à l’âge classique. Pero también en *La naissance de la clinique*, *Les mots et les choses*, *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*. En estos trabajos, la Época clásica es, respectivamente, la época de la medicina de las especies, del orden de las representaciones, de los suplicios y del dispositivo de alianza de los que se diferenciarán, respectivamente, todas las dimensiones de la modernidad foucaultiana: la medicina clínica, la analítica de la finitud, las disciplinas y el dispositivo de sexualidad.

En los mencionados libros publicados en vida del autor se despliegan, de hecho, diferentes interpretaciones filosóficas de los siglos XVII y XVIII. Además de la que encontramos en *LQA* y en la *Histoire de la folie*, otros tres merecen ser mencionadas en razón de su amplitud: la de *Les mots et les choses*, la de *Le discours philosophique* y la de *Archéologies des sciences humanies* (redactados entre 1963-1966). La que encontramos en *Histoire de la folie* y en *Le discours philosophique* exceden nuestros propósitos actuales. Nos limitaremos, entonces, solo a la que se nos ofrece, diez años más tarde, en *Les mots et les choses* (en adelante *MC*), que coincide, en términos generales, con la expuesta en el curso de 1965 en la Universidad de San Pablo (Brasil), recientemente publicado como *Archéologie des sciences humaines*.

Ya a primera vista, estos dos escritos, *LQA* y *MC*, nos muestran cierto paralelismo respecto de la organización y del tema. En ambos, la exposición de Foucault sigue un orden temporal organizado en tres partes: Época Clásica (siglos

56 CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft de neueren Zeit*. Bruno Cassirer, Berlín. 1922, 554.

XVII-XVIII), Modernidad (finales del siglo XVIII-siglo XIX) y contemporaneidad (finales del siglo XIX-siglo XX). No se trata solo de un orden cronológico que venga impuesto por los habituales esquemas historiográficos, sino también de un orden conceptual. La problemática que separa estas épocas y también las vincula es, en *LQA*, sucesivamente, la inexistencia de una antropología, la formación de una antropología y el fin de la antropología. Las tres partes, precisamente, en las que se divide este escrito. En *MC*, para ser breves, el nacimiento del hombre hacia finales del siglo XVIII y la muerte del hombre desde finales del siglo XIX.

Ahora bien, la explicación de las razones por las cuales, en *LQA*, no existía la antropología en la Época clásica y de aquellas por las cuales, en *MC*, no existía el hombre en esta misma época no son exactamente las mismas, como tampoco lo es la interpretación de la Época clásica que encontramos en estas dos obras. En efecto, si bien en ambos casos se trata de interpretaciones cartesianas de la Época clásica; no se trata, para expresarlo de algún modo, del mismo cartesianismo. En *LQA*, la línea Descartes-Malebranche domina la lectura de Foucault, de ahí la relevancia de la problemática de la imaginación en términos de trascendencia y la importancia que se le concede a la noción de juicios naturales. En *MC*, en cambio, es la línea Descartes-Arnauld la que le confiere su impronta a esta nueva lectura foucaultiana de la Época clásica, y el lugar que ocupaba la imaginación y los juicios naturales es ocupado ahora por la problemática del signo y las correspondientes referencias a la *Logique de Port-Royal*.

Por supuesto, la cuestión de la imaginación no está ausente en *MC*, y no podría ser de otro modo. Le está dedicado el apartado V del capítulo tercero, pero se trata de apenas unas cinco páginas,⁵⁷ que, además, comparte con la problemática de la semejanza. Este apartado se titula, de hecho, “La imaginación y la semejanza”. Para Foucault, en *MC*, la imaginación clásica es sobre todo el espacio hacia el que se desplaza la semejanza cuando el orden de las representaciones se vuelve el principio general de la episteme de los siglos XVII y XVIII. La semejanza ya no aparece en la superficie de las cosas, en sus *signature*; sino solo a través de la imaginación; y la imaginación, por su parte, no se ejerce sino a través de la semejanza.⁵⁸

La interpretación de Foucault se focaliza, entonces, en la función cognitiva de la relación imaginación-semejanza tal como la encontramos elaborada en la idea de una génesis del conocimiento, que la Época clásica ha abordado de dos maneras diferentes. Por un lado, en Descartes, Malebranche y Spinoza, el desorden de las semejanzas es atribuido a la imaginación, pues nos impide percibir directamente las semejanzas de las cosas, pero también nos permite ordenarlas. Por otro, en Hume y Condillac, el desorden de la imaginación es atribuido a la propia naturaleza, que es incapaz de ofrecernos la representación apropiada de las

57 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París, 81-86

58 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 83.

cosas que se asemejan.⁵⁹ De este modo, la semejanza ocupa el lugar que tenían la eidética de las imágenes o el infinito como contenido efectivo y movimiento de las imágenes en los desarrollos de *LQA*. En *MC*, en efecto, el eje que articula la exposición de Foucault ya no es la relación entre la naturaleza y el mundo en la nueva forma de racionalidad que surge con la física moderna; sino la relación entre semejanza y orden en el espacio simultáneo de las representaciones.

Consecuentemente, la razón por la cual una antropología era imposible en la Época clásica ya no será porque el contenido verdadero del mundo no era otro que el de la naturaleza que nos remite, en última instancia, al logos divino. Foucault nos dará otra explicación cuya razón es, ahora, la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y el ser del hombre:

En el punto de encuentro entre la representación y el ser, donde se cruzan la naturaleza y la naturaleza humana –en el lugar donde hoy creemos reconocer la existencia primera, irrefutable y enigmática del hombre–, lo que el pensamiento clásico pone de relieve es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en la medida en que representa –lenguaje que nombra, que trocea, que combina, que anuda y desanuda las cosas, haciéndolas visibles en la transparencia de las palabras.⁶⁰

Sobre la interpretación de la Época clásica en *LQA* y *MC*, y específicamente sobre los cartesianismos que cada una de estas interpretaciones despliega como eje de lectura, una línea Descartes-Malebranche, en *LQA*, y otra Descartes-Arnauld, en *MC*, no podemos dejar de señalar que las distancias y hasta las disidencias entre ellas nos remiten, precisamente, a los debates de esa gran polémica entre Malebranche y Arnauld acerca de las nociones de representación, de imaginación y de la doctrina de la gracia.⁶¹ Todo un trabajo de comprensión queda aquí por hacer.

¿Pero cómo comprender este desplazamiento en la interpretación foucaultiana de la Época clásica y respecto de Malebranche? Para responder a esta pregunta, debemos volver sobre la cuestión del mundo; porque, como dijimos, la interpretación de la Época clásica que se nos ofrece en *LQA* se despliega, precisamente, como una historia del mundo. Y, como también señalamos, esta interpretación nos remite a la cuestión del mundo en la fenomenología husseriana, a la que Foucault consideró dedicar un entero trabajo de doctorado.

La tesis según la cual la cuestión del origen del mundo sería el problema fundamental del pensamiento de Husserl y de toda la empresa fenomenológica proviene del célebre artículo de Eugen Fink publicado en el fatídico año de 1933 en los *Kant-Studien*: “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. Sería difícil exagerar la influencia que ejerció este

59 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 84.

60 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 321-322.

61 Cf., por ejemplo, el minucioso trabajo de Denis Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

escrito de Fink en la compresión del pensamiento de Husserl entre los filósofos franceses y, por supuesto, también más allá de Francia. Su importancia para el joven Foucault ha sido enfáticamente señalada por Philippe Sabot en la edición de *Phénoménologie et psychologie*; observando, además, que lo mismo puede decirse respecto de la tesis de finalización de estudios superiores de Jacques Derrida.⁶² A estas observaciones, podemos sumar la apreciación de Paul Ricoeur, en su “Introduction” a la traducción al francés de *Ideen I*, en la que califica a este artículo de Fink como “el texto más explícito que poseemos”⁶³ para la comprensión del pensamiento de Husserl. La fortuna del mismo la ha sellado, además, el propio Husserl, cuando, en el “Prólogo” de su autoría, sostuvo “no hay en él [en este escrito de Fink] ninguna frase que no suscriba en su integridad”.⁶⁴

Ahora bien, para el Foucault de 1966, el lugar de la problemática del mundo es ocupado, ahora, por otra forma de interrogación, y también de respuesta. Para expresarlo de manera concisa, el mundo ha sido reemplazado por la episteme. Y, consecuentemente, la cuestión del origen del mundo o, si queremos, de la arqueología del mundo, ha sido substituida por la arqueología de las epistemes. Desde las primeras páginas de *MC*, y sobre todo en esas primeras páginas del “Prefacio”, en efecto, no es difícil percibir el eco y la reformulación de aquello que la fenomenología llamaba mundo, es decir, en términos foucaultianos, la constitución de un orden entre el sujeto y los objetos, entre las palabras y las cosas. Las diferentes interpretaciones que se nos ofrecen de la Época clásica en *LQA* y *MC* y el lugar que ocupa en ellas la figura de Nicolas Malebranche encuentran, de este modo, un principio de explicación.

7. A modo de conclusión

Nuestro recorrido acerca de la lectura foucaultiana de Malebranche ha dejado, sin duda, varios temas abiertos. En cierto sentido, ha sido en gran medida una especie de panorama que requiere profundizaciones más elaboradas. Pero, más allá del este carácter abierto de nuestra exposición, creemos que las líneas generales de este panorama han sido establecidas.

Estas líneas nos muestran que, contrariamente a una formulación que se ha adoptado en relación con algunos de los volúmenes de la serie “Cursos y trabajos antes del Collège de France”, no hay un Foucault antes de Foucault; sino, en todo caso, un *Foucault in fieri* o, si preferimos una expresión más a la moda, *in progress*. Si la expresión “Foucault antes de Foucault” tiene un sentido legítimo, es solo *quoad nos* (el Foucault anterior al Foucault que conocíamos hasta ahora). Pero no

62 FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 82, nota 22)

63 HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. de Paul Ricoeur. Gallimard, París. 1950, XIII.

64 FINK, E. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. En *Kant-Studien*, XXXVIII, 1933, 320.

in se; porque, en efecto, siempre de Foucault se trata. A través del extraordinario trabajo de edición en lengua original, que debemos a Arianna Sforzini, a través de la publicación en lengua castellana de estos volúmenes, ese *Foucault in fieri* nos embarca en una nueva aventura foucaultiana: releer la historia de la filosofía clásica y moderna o, según nuestras habituales categorías, moderna y contemporánea.

Esta aventura no es, vale la pena subrayarlo para finalizar, la de descubrir un *Foucault in fieri* o *in progress* diacrónico, horizontal, que describe el paso de una etapa a la siguiente, y que en gran medida ya conocíamos; sino sobre todo un *in fieri* sincrónico, vertical, en el que se despliega un Foucault en el momento mismo de la creación de sí mismo. De este Foucault verticalmente *in fieri*, como esperamos haberlo mostrado, la lectura foucaultiana de Malebranche es una de las piezas-clave.

Bibliografía:

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Vrin, París. 1974.
- BASSO, Elisabetta. *The Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*. Columbia University Press, New York. 2022.
- BLANCKAERT, Claude. “L’anthropologie en France. Le mot et l’histoire (XVIe-XIXe siècle)”. En *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris, Nouvelle Série*, volumen 1, fas. 3-4, 1989, 13-43.
- BLONDEL, Charles. “La psychologie de Malebranche”. En *Revue Internationale de Philosophie*, volumen 1, número 1, 1938, 59-76.
- BREHIER, Émile. “Les « jugements naturels » chez Malebranche”. En *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, volumen 125, números 3-4, 1938, 142-150.
- CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bruno Cassirer, Berlín. 1922.
- DUHEM, Pierre. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Librairie Scientifique A. Hermann et fils, París. 1913.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion, París. 1989.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard, París. 1994.
- FINK, Eugen. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. En *Kant-Studien*, XXXVIII, 1933, 319-383.
- FOUCAULT, Michel. *Archéologie des sciences humaines. Cours São Paulo (1965)*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2025.
- FOUCAULT, Michel. Binswanger et l’analyse existentielle. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021.
- FOUCAULT, Michel. Dits et écrits. 4 volúmenes. Gallimard, París. 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Gallimard, París, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *La constitution d’un trascendental historique dans la Phénoménologies de l’Esprit de Hegel*. Vrin, París. 2024.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2022.

- FOUCAULT, Michel. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964). Suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de Vincennes (1969)*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair. Histoire de la sexualité IV*. Gallimard, París. 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París. 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979*. Gallimard-Seuil, París. 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard-Seuil, París. 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. PUF, París. 1962.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Phénoménologie et psychologie*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021.
- GUEROUULT, Martial. 1939: *Étendue et psychologie*. París, Les Belles Lettres.
- GUSDORF, Georges. 1972: *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*. Paris, Payot.
- GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne. Volumen II*. Payot, París. 1969.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Martinus Hijhoff, The Haag. 1954.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Martinus Hijhoff, The Haag. 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. de Paul Ricoeur. Gallimard, París. 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Niemeyer, Halle. 1913.
- MENGAL, Paul. *La naissance de la psychologie*. L'Harmattan, París. 2005.
- MORAVIA, Sergio. *La scienza dell'uomo nel settecento*. Laterza, Bari. 1970.

MOREAU, Denis. *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. Vrin, París. 1999.

POLLNOW, Hans. “Réflexion sur les fondements de la psychologie chez Malebranche”. En *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, volumen 125, números 3-4, 1938, 194-214

VAN BREDA, Hermann Leo. “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 67, número 4, 1962, 410-430.