

NÚMERO 1 || DICIEMBRE 2016 || Cincuenta años de *Las palabras y las cosas*

La literatura y la locura (inédito)  
*Michel Foucault*

La (im)posibilidad de una ética:  
una lectura de *Les Mots et les choses*  
*Edgardo Castro*

Dos autocríticas de Foucault a  
*Las palabras y las cosas*  
*Carlos Rojas Osorio*

*La Chinoise* contra *Les mots et les choses*:  
la "flor azul" de Michel Foucault y el  
lector que está por venir  
*Julián Sauquillo*

Salir del cuadrilátero antropológico:  
lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera  
*Ester Jordana*

Red Iberoamericana  
Foucault



CENALTES  
[www.cenalt.es/ediciones.cl](http://www.cenalt.es/ediciones.cl)







DORSAL | REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

Cincuenta años de *Las palabras y las cosas*  
Número 1, diciembre de 2016



# DORSAL

REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

Cincuenta años de *Las palabras y las cosas*  
Número 1, diciembre de 2016

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, diciembre 2016

**Director:** Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

**Editor:** Emmanuel Chamorro Sánchez [emmchamo@ucm.es]

**Contacto:** dorsal@iberofoucault.org

#### **Comité Editorial:**

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo Lópiz, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

[www.iberofoucault.org](http://www.iberofoucault.org)

CENALTES EDICIONES

[www.cenaltosediciones.cl](http://www.cenaltosediciones.cl)

**Edita:** Red Iberoamericana Foucault [[www.iberofoucault.org](http://www.iberofoucault.org)]

**Publica:** Cenaltés Ediciones EIRL [[www.cenaltosediciones.cl](http://www.cenaltosediciones.cl)]

**Colabora:** Universidad Complutense de Madrid - Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento [[www.ucm.es/historia-filosofia](http://www.ucm.es/historia-filosofia)]

**Redacción del Call For Papers:** Pablo Lópiz Cantó

**Diseño y maquetación:** Emmanuel Chamorro Sánchez

**Imagen de portada y contraportada:** grabado de Gustave Doré para la edición italiana de *El Quijote* de Edoardo Perino publicada en 1888.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

*DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos* publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.

El artículo “la literatura y la locura”, de Michel Foucault se acoge a un régimen de derechos de autor especial. Los derechos del texto original, cedido a *Dorsal* para su traducción al castellano sin exclusividad, pertenecen a los herederos de Michel Foucault. La presente traducción al castellano es propiedad de *Dorsal*.



*DORSAL* provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

# ÍNDICE

<b>Presentación del número 1 de <i>Dorsal</i></b>	
Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro.....	9-10

## I ARTÍCULOS

<b>La (im)posibilidad de una ética: una lectura de <i>Les Mots et les choses</i></b>	
The (im)possibility of the ethics: a lecture of <i>Les Mots et les choses</i>	
Edgardo Castro.....	13-22
<b>Dos autocríticas de Foucault a <i>Las palabras y las cosas</i></b>	
Two self-criticism of Foucault to <i>The Order of Things</i>	
Carlos Rojas Osorio.....	23-36
<b>La <i>Chinoise</i> contra <i>Les Mots et les choses</i>: la “flor azul” de Michel Foucault y el lector que está por venir</b>	
<i>La chinoise</i> against <i>Les Mots et les choses</i> : Michel Foucault’s “blue flower” and the reader to come	
Julián Sauquillo.....	37-67
<b>Salir del cuadrilátero antropológico: lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera</b>	
Beyond the anthropological quadrilateral: language without subject and the thought from outside	
Ester Jordana.....	69-85

## II MATERIALES

<b>La derrota del sentido: presentación de «La literatura y la locura»</b>	
The defeat of sense: presentation of «Literature and madness»	
Rodrigo Castro Orellana.....	89-92
<b>La literatura y la locura</b>	
Literature and madness	
Michel Foucault.....	93-105

## III NOTAS CRÍTICAS

<b>Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre <i>La última lección de Michel Foucault</i></b>	
José Luis Villacañas Berlanga.....	109

## IV RESEÑAS

<b><i>Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral</i>, Michel Foucault (edición a cargo de Jorge Álvarez Yagüez)</b>	
Ricardo J. Jiménez Rodríguez.....	121
<b><i>Foucault à Münsterlingen: À l’origine de l’Histoire de la folie</i>, Jean-François Bert y Elisabetta Basso (dir.)</b>	
Olivia Tersigni.....	123
<b><i>Michel Foucault. El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980</i>, Edgardo Castro (ed.)</b>	
Aitor Alzola Molina.....	125

## V ANEXOS





## Presentación del número 1 de *Dorsal*

El día 06 de mayo de 2016, en el contexto del IV Congreso Internacional de la Red Iberoamericana Foucault realizado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, se fundó la Revista de Estudios Foucaultianos *Dorsal*. En dicha oportunidad, presentamos públicamente los objetivos de la Revista y el primer *Call for Papers* correspondiente a este número 1.

*Dorsal* nace con la intención de convertirse en un espacio de referencia en el ámbito de la investigación iberoamericana sobre el pensamiento de Michel Foucault. En tal sentido, nuestra revista sigue la estela de otras publicaciones de prestigio internacional como “Materiali Foucaultiani” o “Foucault Studies”, pero abriendo una tribuna inédita para todos los interesados en la obra del autor francés en España, Portugal y Latinoamérica.

Entendemos que la diversidad y la amplitud de las investigaciones en torno al trabajo intelectual de Foucault, procedentes de las más heterogéneas disciplinas científicas, justifican el reconocimiento de un campo de estudios foucaultianos que se desenvuelve tanto en un registro hermenéutico (investigaciones circunscritas al análisis de los escritos del autor francés) como en un registro praxeológico (orientado al uso y la aplicación de herramientas metodológicas nacidas de la obra de Foucault). Nuestro deseo es que todas estas líneas de estudio encuentren un espacio de intervención en *Dorsal* como expresiones de la actualidad del pensamiento de Foucault y de la vigencia del programa de construcción de una ontología de nuestro presente.

En este primer número *Dorsal* conmemora los 50 años de la publicación de una de las obras fundamentales del siglo XX: “Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas”. Un libro que otorgó a Foucault una celebridad inesperada y que supuso la máxima expresión de su proyecto arqueológico. Se trata de un libro fascinante en muchos sentidos: atravesado por una erudición apabullante, dispuesto a abrir un nuevo horizonte para el trabajo histórico. Es también el testimonio de una época inflamada por la crisis de la modernidad y la apuesta estructuralista; un libro sin el cual nos sería muy difícil concebir el devenir posterior del pensamiento de Foucault.

Queremos agradecer a todos aquellos que han hecho posible el nacimiento de esta Revista. El primer lugar a José Luis Villacañas quien nos ha brindado su apoyo en la constitución y creación de la Red Iberoamericana Foucault, un órgano sin el cual no habría sido posible la existencia de *Dorsal*. También le expresamos nuestro agradecimiento a CENALTES Ediciones, especialmente a Martín Ríos y Adán Salinas, que han acogido, asesorado y respaldado sin paliativos esta iniciativa y nos brindan un soporte editorial de excelencia. Por último queremos manifestar nuestro reconocimiento a todos los miembros del Consejo Asesor que aceptaron formar parte del mismo, valorando la relevancia de este proyecto, y que nos han honrado con su inestimable apoyo.

Deleuze dijo en una oportunidad que había algo geológico en el pensamiento de Foucault, una especie de topografía inestable que obligaba a estar alerta con respecto a los movimientos sísmicos que se producían en su escritura. Por este motivo a Foucault no se le puede leer más que haciendo uso de la capacidad perceptiva de un sísmógrafo y, por esa razón, hemos buscado una metáfora tectónica para darle nombre a nuestra Revista. Las dorsales son formaciones geológicas que se elevan desde el fondo marino. A través de su fisura central emerge constantemente magma que se va endureciendo sobre la superficie de la elevación; de este modo, va añadiendo nuevo material a la corteza oceánica y así los continentes se alejan al crecer la corteza que los separa. La dorsal del Océano Atlántico recorre el fondo de este océano de sur a norte y dibuja los contornos de América, África y Europa. Esta dorsal, al mismo tiempo que señala las similitudes de los contornos continentales, muestra su desplazamiento y alejamiento inevitable.

La dorsal es una zona de fractura submarina, no evidente ante nuestros ojos, que quiebra y separa el suelo que pisamos pero que también da forma al territorio irregular y discontinuo de nuestros movimientos.



Rodrigo Castro Orellana  
Emmanuel Chamorro Sánchez

Madrid, 15 de diciembre de 2016

I

ARTÍCULOS



## La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les Mots et les choses*

*The (im)possibility of the ethics: a lecture of*  
Les Mots et les choses

**Edgardo Castro**

Centro de Investigaciones Filosóficas, CONICET, Buenos Aires, Argentina  
[edgardomanuelcastro@gmail.com](mailto:edgardomanuelcastro@gmail.com)

**Resumen:** Este artículo se ocupa de la cuestión del humanismo en el pensamiento de Michel Foucault, en particular, en *Les Mots et les choses*. Desde esta perspectiva, se ocupa de la tesis foucaultiana acerca de la imposibilidad de una ética en el pensamiento moderno. Finalmente retoma esta tesis a propósito de la propia arqueología.

**Palabras clave:** Foucault, ética, arqueología, humanismo.

**Abstract:** This article analyzes the question of the humanism in Michel Foucault's thought, especially, in *Les Mots et les choses*. From this perspective, it addresses the Foucauldian thesis on the impossibility of an ethics in the modern thought. Finally, it discusses this same thesis with respect to the archeology.

**Keywords:** Foucault, ethics, archeology, humanism.

---

Fecha de recepción: 22/07/2016. Fecha de aceptación: 23/10/2016.

Edgardo Castro es doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), investigador del Conicet y profesor universitario. Sus publicaciones se ocupan de la filosofía contemporánea, particularmente francesa e italiana. Es uno de los principales traductores de la obra de Giorgio Agamben al español, y está a cargo de la edición de los textos de Michel Foucault incluidos en la serie Fragmentos Foucaultianos en Siglo XXI Editores, que también publicó su *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores* (2011) e *Introducción a Foucault* (2014). Entre sus demás libros, cabe destacar *Pensar a Foucault* (1995), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (2008), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2011).



## 1. Un libro escrito para dos mil personas

A.- En abril de 1966, hace cincuenta años, aparecía *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Ni el título ni el subtítulo coinciden con los que había imaginado su autor. Como hace notar Daniel Defert en la «Chronologie» que precede la compilación titulada *Dits et écrits*, Foucault había pensado en *L'Ordre des choses*, pero este título (con el que ha sido traducida esta obra al inglés y al alemán) ya había sido utilizado para un trabajo de Jacques Brosse y su reutilización no fue autorizada.<sup>1</sup> También el subtítulo originario, “una arqueología del estructuralismo”, fue dejado de lado. Apenas publicado, el libro fue un éxito de ventas inmediato. La tirada original de 3.500 ejemplares se agotó en pocas semanas, en junio fue necesaria una reimpresión de 5.000 ejemplares, 3.000 más en julio y otros 3.500 en septiembre. En total, ese año se vendieron 20.000 copias. A pesar que, desde el punto de vista de su autor, “era un libro para dos mil personas”,<sup>2</sup> fue el suceso literario del verano.

Además de *Les Mots et les choses*, ese año —para citar sólo algunos ejemplos— se publicaron los *Problèmes de linguistique générale* de Émile Benveniste, *La Religion romaine archaïque* de Georges Dumézil, *Critique et vérité* y la “Introduction à l’analyse structurale des récits” de Roland Barthes, y se reeditaron la *Anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss y *Le Normal et le pathologique* de Georges Canguilhem. Por ello, retomando una expresión de François Dosse, con razón puede hablarse de 1966 como de un “año estructural”.<sup>3</sup> Ese año, en efecto, el estructuralismo se convirtió en un movimiento.

B.- Pero 1966 fue también el año del inicio de una gran polémica que, en gran medida, tuvo como eje y como blanco la obra de Foucault recientemente aparecida. En términos teóricos, la muerte del hombre y la oposición entre historia y estructura fueron algunos de los leitmotiv de las reseñas y discusiones en los suplementos culturales de amplia circulación, como *Le Nouvel Observateur* o la *Quinzaine littéraire*, y también en las revistas especializadas, como *Le Temps modernes* o *Esprit*. Desde una perspectiva más política, una expresión de Sartre se volverá famosa. Según su opinión, Foucault representaba el último baluarte del imperialismo burgués.<sup>4</sup>

Esta polémica —al menos parcialmente, como lo han hecho notar Luc Ferry y Alain Renaut—<sup>5</sup> remite a aquella que tuvo lugar veinte años antes en ocasión de la conferencia del propio Sartre de 1945, *L’Existentialisme est un humanisme*, y la no menos célebre respuesta de Heidegger, *Brief über den Humanismus*. El libro de Foucault aparecía, de este modo, como una expresión más, quizás de las más elaboradas, de ese antihumanismo francés contemporáneo que hunde sus

1 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, v. I, p. 28.

2 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 2, p. 524.

3 DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*. 2 vols. Éditions La Découverte, Paris, 1992, v. I, p. 368.

4 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. I., p. 666.

5 Cf.: FERRY, Luc; RENAUT, Alain, *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1988, p. 166.

raíces en el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Aunque, en este caso, el desplazamiento del hombre no sería a favor del ser, sino más bien de la lengua y del sistema. El propio Foucault, en una entrevista de ese mismo año con Madeleine Chapsal, parece abonar plenamente esta tesis interpretativa: “nuestra tarea actualmente es desprendernos definitivamente del humanismo”; “no se trata de poner al hombre en el lugar de Dios, sino un pensamiento anónimo, del saber sin sujeto, de lo teórico sin identidad”; del “sistema anterior a todo sistema”.<sup>6</sup>

Ahora bien, más allá de estas expresiones del propio Foucault, suficientemente explícitas, vale la pena preguntarse si una lectura de *Les Mots et les choses* no puede ir más allá de la oposición entre el ser del lenguaje y el ser hombre, entre la lengua y el sujeto, que ciertamente atraviesa las páginas de esta obra y en la que se apoyan quienes la consideran como una de las obras maestras del estructuralismo y del antihumanismo. Ésta es la tarea que nos proponemos: como indica el título, la posibilidad y la imposibilidad de una ética será la cuestión que nos guiará en la lectura del antihumanismo que atraviesa *Les Mots et les choses*.

Sin embargo, no se trata de sostener que la ética entendida en términos foucaultianos, como gobierno de sí mismo y práctica refleja de la libertad,<sup>7</sup> se encuentra germinalmente presente en esta obra de 1966; sino de dirigir la atención hacia una problemática que se encuentra explícitamente expuesta en ella y, como veremos, marca los límites y alcances de la propia arqueología.

## 2. El umbral de modernidad y la cuestión del humanismo

C.- La cuestión del humanismo ha sido un tema constante en el pensamiento de Michel Foucault. Pero esto no significa que, sobre esa línea de continuidad, no haya habido variaciones. Su hipocentro conceptual han sido, de hecho, los análisis de *Les Mots et les choses*.

Teniendo en cuenta el estado actual de sus publicaciones, antes de 1966 encontramos pocas referencias a la categoría de humanismo. Desde una perspectiva más amplia, por la importancia que revestirá este tema, algunas de ellas merecen ser retomadas. Así, en una reseña sobre *La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli* de Alexandre Koyré, publicada en 1961, a propósito de los autores del Renacimiento, Foucault sostiene: “La filosofía del hombre era la de Aristóteles. El humanismo, por su parte, está vinculado al gran retorno de la cultura de Occidente hacia el pensamiento solar”.<sup>8</sup> La referencia a un pensamiento solar, vinculada explícitamente a la figura de Marsilio Ficino, proviene del trabajo de Koyré; pero, en torno a esta referencia, Foucault desarrolla dos observaciones que nos interesan aquí. Por un lado, critica la interpretación de Freud según la cual Copérnico, Darwin y el psicoanálisis habrían sido las grandes frustraciones impuestas por el saber al narcisismo del hombre. Para nuestro autor, Freud comete

6 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. I, pp. 515-516.

7 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 4, p. 708.

8 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 1, p. 170.

un error respecto de Copérnico, y por ello afirma “cuando el centro del mundo abandona nuestro suelo no abandona el animal humano a un destino planetario anónimo, sino que le hace describir un círculo riguroso, imagen sensible de la perfección, en torno a un centro que es la luminaria del mundo”.<sup>9</sup> En segundo lugar, la Época clásica ha sido posible a partir de la dominación de esa “joven violencia del sol”, cuando “la cosmología de Copérnico se convierte en el espacio homogéneo y puro de las formas inteligibles”.<sup>10</sup> Otra de esas referencias anteriores a *Les Mots et les choses*, la encontramos en la *Histoire de la folie*. Como es habitual en la historiografía de matriz bukhardtiana, Foucault habla aquí de un humanismo del Renacimiento; pero, a diferencia de esta historiografía no lo concibe como un agrandamiento del hombre, sino como una disminución.<sup>11</sup>

Siguiendo la cronología de las publicaciones, una breve referencia en el “Prefacio” de *La Naissance de la clinique* adelanta, en términos marcadamente literarios, el tono y la perspectiva posteriores acerca del humanismo. El contexto es particularmente relevante, pues se trata de la relación entre el lenguaje y las cosas. En efecto, a propósito de la constitución de la medicina clínica, es decir, de un saber acerca del individuo, Foucault afirma que “entre las palabras y las cosas, una nueva alianza se ha anudado”.<sup>12</sup> En esta nueva alianza, el viejo humanismo médico ve la existencia de un “diálogo singular” entre el médico y el paciente. Pero se trata de una “idea mal elaborada”, con la que “las fenomenologías acéfalas de comprensión” mezclan “la arena de su propio desierto conceptual”.<sup>13</sup> Como vemos, a la consideración peyorativa del humanismo, una idea mal elaborada, se le suma la complicidad de la fenomenología, respecto de la cual, a diferencia de cuanto sucedía en sus primeros trabajos, Foucault también se expresa en términos fuertemente negativos, calificándola de acéfala de comprensión.

D.- A partir de 1966, con la publicación de *Les Mots et les choses*, las referencias al humanismo se multiplican, siguiendo dos direcciones: a veces, adquiriendo un sentido muy preciso y estricto, y otras, en cambio, ampliándolo de tal modo que se vuelve un espejismo.<sup>14</sup>

En esta segunda línea, el humanismo es visto por Foucault como un conjunto de temas que han reaparecido a través del tiempo en las sociedades europeas. Estos temas están siempre ligados a juicios de valor, pero han variado tanto sus contenidos como lo que se considera valioso. Así, hubo un humanismo como crítica del cristianismo y de la religión en general; un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético más teocéntrico. En el siglo XIX, hubo un

9 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 1, p. 170.

10 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 1, p. 170.

11 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, Paris, 1999, p. 48.

12 FOUCAULT, Michel, *La Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. PUF, Paris, 1988, p. VIII. Se trata, vale la pena subrayarlo, de una de las pocas veces, dos en total, en que aparece la expresión que luego servirá como título para reemplazar *El orden de las cosas*. La otra aparición la encontramos en el *Raymond Roussel* (cf.: *Raymond Roussel*. Gallimard, Paris, 1976, p. 191).

13 FOUCAULT, Michel, *La Naissance de la clinique*, p. IX.

14 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 1, p. 540.

humanismo crítico de la ciencia y otro que ponía en la ciencia sus esperanzas. Hubo el humanismo nacionalsocialista y también estalinista. En este sentido, la temática del humanismo es demasiado móvil e inconsistente para servir como eje de reflexión. Sirve sólo para colorear las concepciones del hombre que se tienen.<sup>15</sup>

Respecto del sentido más preciso y estricto que aquí nos interesa, Foucault insiste en que el término “humanismo” no figura en el célebre diccionario *Litttré* de la lengua francesa, publicado en 1872. Esta ausencia se justifica, precisamente, desde la perspectiva de *Les Mots et les choses*, pues el hombre no tiene lugar en las epistemes ni del Renacimiento ni de los siglos XVII y XVIII. Éstos se han ocupado de Dios, del mundo, de las semejanzas de las cosas, de las leyes del espacio, también del cuerpo, de las pasiones, de la imaginación; pero no del hombre.<sup>16</sup> Éste es, en realidad, una “figura que no tiene más de dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber” que hace su aparición en el “umbral que constituye nuestra Modernidad y nos separa de la Época clásica”.<sup>17</sup>

Según la arqueología foucaultiana de las ciencias humanas, este umbral es el que, por un lado, señala la distancia que existe entre las ciencias decimonónicas y los saberes de la Época clásica: entre la lingüística y la gramática general, la biología y la ciencia natural, la economía política y el análisis de las riquezas. Y, por otro, el que marca el abandono de la metafísica de lo infinito y la aparición de una analítica de la finitud. En este nuevo espacio epistémico toman forma las llamadas ciencias humanas, como la psicología o la sociología, proyectando los contenidos de esas nuevas ciencias empíricas hacia sus fundamentos en la analítica de la finitud o, en otros términos, buscando en la antropología filosófica el fundamento del lenguaje, de la vida y del trabajo. En definitiva, a partir de este umbral, el pensamiento está obligado a pensar, como su único contenido posible, la finitud fundamental del hombre que no es más que el hombre mismo en su ser empírico. Por ello, según la expresión del propio Foucault, el hombre no es más que un “extraño doblete empírico-trascendental”.<sup>18</sup>

Como sabemos, esta explicación del nacimiento de las ciencias humanas y, por lo tanto, del hombre del humanismo, si tomamos este concepto en su sentido restringido, no es la única que encontramos en los trabajos de Michel Foucault. En *Surveiller et punir*, la instauración del hombre en el campo del saber ha sido posible a partir de las técnicas disciplinarias de sujeción política y aprovechamiento económico del cuerpo del individuo, es decir, según la fórmula foucaultiana, de la producción de cuerpos dóciles y rentables. En este contexto, Foucault sostiene que el humanismo ha nacido de un conjunto de fruslerías (*vetilles*) que han atravesado la Época clásica: una observación minuciosa del detalle, una consideración política de las pequeñas cosas para el control y la utilización de los

15 C.f.: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 4, pp. 572-573.

16 C.f.: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 1, p. 540.

17 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 15-16.

18 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, p. 329.

hombres, un *corpus* de procedimientos y descripciones, de fórmulas y de datos.<sup>19</sup> El humanismo moderno aparece, entonces, como un correlato de la sociedad de normalización. En un doble sentido, pues ella es su condición de posibilidad y él, su justificación. Pocos años más tarde, en el curso de 1978, *Sécurité, territoire, population*, Foucault sostendrá que el hombre del humanismo no es sino una figura de la población: “Después de todo, el hombre tal como ha sido pensado, definido, a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y ha sido objeto de reflexión en el humanismo del siglo XIX, este hombre, no es más que una figura de la población”.<sup>20</sup> Remitiéndonos a las páginas finales de *La Volonté de savoir*, podría afirmarse, entonces, que el hombre del humanismo ha sido posible desde el momento en que, con la constitución de una biopolítica, se atravesó “el umbral de modernidad biológica”.<sup>21</sup>

### 3. Imposibilidad y posibilidad de una ética

E.- Más allá de sus diferencias, estas formulaciones del umbral de modernidad y, consecuentemente, del nacimiento del hombre de las ciencias humanas y del humanismo no han mitigado en nada el persistente y determinado rechazo del humanismo por parte de Foucault. Tanto en el registro de la disciplinización del cuerpo de los individuos como en el de la biopolítica de la población, el dispositivo humanista sigue funcionando con todos sus engranajes teóricos y prácticos que, en *Les Mots et les choses*, habían sido descritos como la formulación, frecuentemente proyectada en términos políticos, de una ética que hace imposible toda ética.

En efecto, en un pasaje no suficientemente visitado de esta obra, pero quizás de los más explícitos sobre el tema, Foucault sostiene que el pensamiento moderno no ha podido formular ninguna ética, porque es en sí mismo una ética. En la experiencia moderna, la instauración del hombre en el campo del saber implica un “imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior”;<sup>22</sup> pues él es, al mismo tiempo, conocimiento y modificación de aquello que conoce. A diferencia de cuanto sucede con el umbral que separa las epistemes del Renacimiento y la de la Época clásica, el umbral de modernidad no es sólo una mutación epistémica, sino “desde el inicio y en su propio espesor, un cierto modo de ética” y una política, donde “lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él”;<sup>23</sup> según la enumeración de Foucault, mediante la reflexión, la toma de conciencia, la elucidación de lo silencioso, la restitución de la palabra a lo que es mudo, el salir a la luz de la sombra que aleja al hombre de sí mismo o la reanimación de lo inerte.<sup>24</sup>

19 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1987, p. 143.

20 FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 81.

21 FOUCAULT, Michel, *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Gallimard, Paris, 1986, p. 188.

22 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, p. 338.

23 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, p. 339.

24 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, p. 339.



El humanismo es ni más ni menos que la expresión de esta condición eminentemente práctica o prescriptiva del pensamiento moderno; nos dice qué es el hombre y en eso mismo, lo que debe ser. Al respecto, afirma Foucault en una entrevista a casi veinte años de distancia de la publicación de *Les Mots et les choses*: “Lo que me aterra del humanismo es que presenta una determinada forma de nuestra ética como un modelo universal válido para cualquier tipo de libertad. Yo pienso que nuestro futuro comporta más secretos, libertades posibles e invenciones que las que nos deja imaginar el humanismo, en la representación dogmática que dan de él los diferentes componentes del espectro político: la izquierda, el centro y la derecha.”<sup>25</sup>

Como ya señalamos, desde la perspectiva del biopoder, es decir, de la disciplina y de la biopolítica, Foucault volverá sobre la estrategia humanista de prometerle al hombre como destino y proponerle como tarea, es decir, como política y como moral, devenir lo que ya es y, por ello, en los términos de *Les Mots et les choses*, haciendo imposible toda ética. Así, en *Surveiller et punir*, sostiene que el hombre que el humanismo nos invita a liberar es, en realidad, “el efecto de una sujeción mucho más profunda” que el propio hombre.<sup>26</sup>

F.- Llegados a este punto es necesario preguntarnos si la crítica foucaultiana del humanismo, cuyos trazos esenciales hemos apenas descrito, no vale para la propia arqueología. Si también ella, aunque sea por otras razones, no puede sino ser pensada como la imposibilidad de una ética. De hecho, el propio Foucault, reflexionando sobre el significado de la muerte del hombre, sostiene que no ha querido decir que las ciencias humanas o el hombre como objeto del saber vayan a desaparecer, sino, más bien, que el hombre desaparece en la filosofía como “sujeto de libertad y de existencia”.<sup>27</sup> Es cierto que, en la entrevista en la que se expresa en estos términos acerca de *Les Mots et les choses*, Foucault está hablando de un sujeto que ocupa, en el pensamiento moderno, el lugar ocupado por Dios en los siglos precedentes y, por lo tanto, se trata de un hombre teologizado. Pero, de todos modos, en la arqueología no parece haber lugar para ningún sujeto ético, ni el del siglo XIX ni ningún otro. Ésta es, precisamente, la objeción que le ha sido formulada a la arqueología de Foucault por uno de los más perspicaces continuadores de sus trabajos, Giorgio Agamben.

En la parte final de *Quel che resta di Auschwitz*, titulada “El archivo y el testimonio”, Agamben expone una interpretación de la noción foucaultiana de archivo a partir de la teoría de la enunciación elaborada por Émile Benveniste en los mismos años en que nuestro autor componía *L'Archéologie du savoir*. En este contexto, Agamben se pregunta si la arqueología de Foucault no puede ser vista como esa metasemántica proyectada por Benveniste en relación con su semántica de la enunciación. Mientras esta última se ocupa de las condiciones de existencia de

25 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 4, p. 782.

26 FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 34.

27 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 1, p. 664.

la enunciación, del sentido que puede tener, por ejemplo, un pronombre personal en relación con el sujeto que habla; la arqueología, en cambio, de la condiciones de existencia de los enunciados independiente de quien ocupe el lugar del sujeto. Sin entrar en los detalles de su argumentación, la pregunta que se formula Agamben es si la arqueología como metasemántica no terminó ocultando la semántica de la enunciación que la hizo posible y, por lo tanto, así como “no puede haber una arqueología del sujeto del mismo modo en que hay una arqueología de los saberes”,<sup>28</sup> tampoco hay lugar para una ética, para un *ethos*.<sup>29</sup>

G.- La idea de una arqueología de la ética ya se encuentra presente, al menos como posibilidad o proyecto, en el horizonte teórico delineado en las páginas finales de *L'Archéologie du savoir*. Interrogándose acerca de si son posibles otras arqueologías que no estén orientadas hacia la episteme, junto a la pintura y la política, Foucault menciona precisamente a la ética.<sup>30</sup> Foucault, sin embargo, recién se embarcará en este proyecto a partir de sus investigaciones de inicios de la década de 1980 y, más concretamente, con los cursos *Subjectivité et vérité* y *L'Herméneutique du sujet*, que lo conducirán hacia los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité*. Pero, para llegar hasta aquí, han sido necesarios dos grandes desplazamientos respecto de la arqueología de *Les Mots et les choses* que han tenido lugar de manera simultánea en sus investigaciones.

En primer lugar, el desplazamiento hacia el decir y, más específicamente, hacia el decir verdadero. En efecto, retomando la objeción agambeniana, una arqueología de la ética no puede llevarse a cabo sin recuperar esa función enunciativa del lenguaje que la arqueología de las epistemes había cancelado o, al menos, ocultado. En esta dimensión del lenguaje, ya no se trata de la lengua como sistema de signos, ni de las condiciones de enunciability que componen lo que, en *L'Archéologie du savoir*, se denomina el archivo; se trata en cambio del acto de decir a través del cual el que habla se constituye como sujeto ético, exponiendo su propia vida en aquello que dice y, por ello, convirtiendo este decir en un acto de veridicción.

En segundo lugar ha sido necesario reformular las relaciones entre voluntad, verdad y libertad tal como habían sido pensadas con la noción de voluntad de saber, siguiendo el modelo nietzscheano, con el que Foucault había buscado resolver algunas de las dificultades de su arqueología y en el que se apoya el primer volumen de la *Histoire de la sexualité*, titulado precisamente *La Volonté de savoir*. En efecto, en el primero de sus cursos en el Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault se propone elaborar una teoría de la voluntad que sirva de fundamento para sus análisis históricos.<sup>31</sup> A partir de Nietzsche, recurre a una

28 AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, Milano, 2002, p. 132.

29 Cf.: AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, p. 133.

30 FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1984, p. 253.

31 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard-Seuil,

voluntad anónima anterior a la distinción entre sujeto y objeto que no se articula con la verdad a través de la libertad, sino de la violencia.<sup>32</sup> Esta formulación será alterada o, mejor, invertida en los análisis foucaultianos de la ética de la veridicción y de la parresía, pues “hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad y libertad también de este pacto por el cual el sujeto que habla se vincula con el enunciado y con la enunciación de la verdad”.<sup>33</sup>

#### 4. A modo de conclusión

H.- *Sapere aude* es, como sabemos la expresión latina que Kant convirtió en la consigna de la Modernidad: “ten el coraje de saber”. Foucault, en *Les Mots et les choses*, llevando a cabo una arqueología de las ciencias humanas, ha abordado la Modernidad desde el punto de vista del saber, del umbral que separa la episteme clásica precisamente de la moderna. Podría decirse, en cambio, que sus últimas investigaciones se orientan hacia el segundo elemento de la consigna kantiana, hacia el coraje. *Le Courage de la vérité* se titula, de hecho, el último de sus cursos. Tanto éste como sus últimas investigaciones se mueven en el vasto territorio de la Antigüedad griega y romana. Pero la célebre respuesta kantiana a la pregunta sobre la *Aufklärung* sobrevuela todos estos análisis. A ella, en efecto, están dedicadas las dos primeras lecciones del curso de 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*, cuyo tema es el decir verdadero. Estas dos primeras lecciones concluyen precisamente con la cuestión que define, para Foucault, la ética, esto es, la problemática del gobierno de sí mismo.<sup>34</sup> Desde esta perspectiva, estos trabajos no dejan de ser una interrogación acerca de la Modernidad, ya no como umbral, sino como actitud.<sup>35</sup>

*Les Mots et les choses* está más cerca de esa larga introducción a la *Anthropologie* de Kant desarrollada por Foucault en su tesis complementaria de doctorado que de sus últimos trabajos sobre la ética de los antiguos; sobre todo en cuanto concierne a la noción de analítica de la finitud que constituye la clave de su lectura de la Modernidad. A pesar de ello, como hemos querido mostrar, la posibilidad y la imposibilidad de una ética, en los pocos párrafos que dedica a esta cuestión, no es un tema que pueda ser soslayado. Se trata, en efecto, de una cuestión que es, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad —entre otras, de lectura— de la propia arqueología.

---

Paris, 2011, p. 3.

32 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, p. 206.

33 FOUCAULT, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008, p. 63.

34 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, p. 38.

35 Cf.: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, v. 4, p. 568.

## 5. Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, Milano, 2002.
- DOSSE, François. *Histoire du structuralisme*. 2 vols. Éditions La Découverte, Paris, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, 4 vols. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, Paris, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard-Seuil, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. PUF, Paris, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Gallimard, Paris, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*. Gallimard-Seuil, Paris, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France 1982-1983. Gallimard-Seuil, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*. Gallimard-Seuil, Paris, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Gallimard-Seuil, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Ehess-Gallimard-Seuil, Paris, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1987.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Gallimard, Paris, 1988.
- KOYRÉ, Alexandre. *La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*. Hermann, Paris, 1961.

## Dos autocríticas de Foucault a *Las palabras y las cosas*

*Two self-criticism of Foucault to The Order of Things*

**Carlos Rojas Osorio**

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras  
rojasosorio2002@yahoo.com

**Resumen:** En el presente ensayo abordo dos autocríticas que Michel Foucault hizo de su obra *Las palabras y las cosas*. La primera se relaciona con la criticada tesis acerca de la “muerte del hombre”, tesis de la cual dijo posteriormente que se había equivocado al confundir dos cosas diferentes. La segunda autocrítica se relaciona con la aclaración posterior acerca de las relaciones de poder presentes en la época clásica y que pasaban desapercibidas en la regularidad discursiva de *Las palabras y las cosas*.

**Palabras clave:** discurso, relaciones de poder, “muerte del hombre”, genealogía, arqueología.

**Abstract:** In this essay I address myself to two of the self-criticism or retractions which Michel Foucault once issued about statements in his book *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines* (1966) [in English: *The Order of Things*]. The first one refers to his much criticized statement about the death of man, saying later that he had mistakenly supposed two different things to be only one. The second issue deals with the later clarification about the power relations existing in the classical era which went unnoticed in the discourse regularity of *The Order of Things*.

**Keywords:** discourse, power relations, “death of man”, genealogy, archeology.

---

Fecha de recepción: 24/06/2016. Fecha de aceptación: 23/10/2016.

Carlos Rojas Osorio es colombiano de nacionalidad. Tiene un doctorado en Filosofía de la Universidad Javeriana de Bogotá Colombia. Ha sido catedrático de Humanidades y Filosofía en la Universidad de Puerto Rico en Humacao y Río Piedras. Actualmente es director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico en río Piedras. Es Profesor Emeritus de la Universidad de Puerto Rico.



La obra cumbre del denominado período arqueológico de Michel Foucault recibió numerosos elogios y severos cuestionamientos tanto en el momento de su publicación (1966) como posteriormente. Foucault respondía siempre con una defensa puntual a las críticas, pero con el pasar del tiempo se nota que había rumiado todo lo que se había dicho y lograba responder a su manera a las mismas, aunque para ello necesitara efectuar un vuelco en el decurso de su pensamiento. El ejemplo más evidente es el giro desde la inmanencia del discurso hacia la relación externa al mismo como es el caso del nuevo concepto de discurso-poder. La crítica a la inmanencia del discurso venía principalmente del pensamiento marxista, pero Foucault no respondió con el instrumental conceptual del marxismo, sino que fue desde su lectura de Nietzsche, filósofo del poder, donde buscó apoyo teórico.

En el presente artículo me propongo registrar dos autocríticas que el propio Foucault llevó a cabo de *Las palabras y las cosas*. Se sabe que el filósofo fue muy generoso en conceder entrevistas periodísticas como una manera de responder a las críticas y de ampliar al momento presente los resultados de sus investigaciones. Básicamente este artículo presenta la autocrítica a dos conceptos: la muy criticada tesis de la “muerte del hombre” y la genealogía que tiempo después y de modo más bien implícito reconoce como subyacente a la arqueología de *Les mots et les choses*. La crítica a la tesis de la “muerte del hombre” aparece en una entrevista periodística y la genealogía subyacente a la arqueología de *Las palabras y las cosas* aparece en varios cursos.

La tesis de la “muerte del hombre” aparece como el punto final de una de las tres épocas en que *Las palabras y las cosas* se estructura (Renacimiento, Época Clásica y Época de la historia y la antropología). En la época clásica el “hombre” no existe (solo se habla de naturaleza humana) y el referencial principal era Dios. La época de la Historia y la Antropología hace del Hombre y su historia el eje principal de la episteme moderna. Pero era difícil que el Hombre pudiera convertirse en sucesor de Dios. Más bien, piensa Foucault, el hombre y Dios mueren juntos. La muerte de Dios y la de su asesino acaecen en el mismo proceso. La muerte del Hombre no se anuncia como un hecho cumplido, sino como una posibilidad, aunque una posibilidad muy próxima.

Si esas disposiciones (del saber) desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuyas posibilidades podemos cuando menos presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro en la arena.<sup>1</sup>

Es importante recordar que tanto el primado de la Historia como el del Hombre estaban siendo cuestionados principalmente por el estructuralismo dentro del cual también se ubicó a Foucault, por un tiempo, justo hasta cuando él lo deniega

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, Tr. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1995, p. 375.

en la *Arqueología del saber*. La lingüística estructural de Ferdinand de Saussure fue leída principalmente en sentido sincrónico dejando de lado el eje diacrónico o histórico. Y Claude Lévi-Strauss pudo decir que “Las ciencias humanas no se proponen comprender al hombre, sino disolverlo”. Igualmente, con relación a la historia el gran antropólogo, en fuerte disputa con Jean Paul Sartre, privilegia la razón analítica por sobre la razón dialéctica (histórica) defendida por el filósofo existencialista y por el marxismo y el hegelianismo. Lévi-Strauss elogió a Rousseau porque, aunque pretende defender cierto humanismo, lo malogra porque es uno de loque proclaman el fin del *cogito* cartesiano; con ello “arrina la tentativa definitivamente poniendo al hombre en entredicho”<sup>2</sup>. Y la historia no pasa de ser nuestra mitología.

El estructuralismo se presentó como un antihumanismo, incluso en la versión marxista de Luis Althusser. Éste también pretende cuestionar el historicismo de la interpretación más usual del marxismo. A pesar de este nuevo ámbito antihistoricista y antihumanista, la crítica a la tesis de la “muerte del hombre” fue generalizada. Jacques Derrida, quien ya había criticado *La Historia de la locura en la época clásica* y que era sensible a la nueva mentalidad tardomoderna, no dirigió una crítica directa a la tesis de la “muerte del hombre”, pero escribió un pequeño volumen intitulado *Acerca de cierto tono apocalíptico presente hoy en filosofía* cuyo epígrafe está tomado de las *Palabras y las cosas*. En el cuerpo del texto Derrida no vuelve a mencionar a Foucault, pero queda claro que era contra él a quien dirigía sus dardos. Obviamente también contra todos los apocalipsis: muerte de Dios, fin de la historia, fin del arte, fin de la modernidad, fin de la Ilustración.

Dos excepciones notables fueron la de Gilles de Deleuze y la del director de la tesis doctoral de Foucault (*Historia de la locura en la época clásica*) Georges Canguilhem. Este escribe: “Al designar con el nombre de sueño *antropológico* a la tranquila seguridad con que los promotores actuales de las ciencias humanas consideran ya como objeto dado de antemano a sus estudios progresivos, lo que no era más que un proyecto de constitución”<sup>3</sup>. Canguilhem interpretó “la muerte del hombre” como un agotamiento del “del cogito” cartesiano. Por su parte, Deleuze escribió: “Es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida”<sup>4</sup>. Este enfoque deleuziano se corresponde maravillosamente bien con la posición nietzscheana de Foucault, quien ya desde su estudio sobre la *Antropología* kantiana había cuestionado la idea de la finitud muy presente luego en las *Palabras y las cosas* para la época de la historia y la antropología. Foucault pudo escribir: “Cuando un pensamiento

2 LÉVI-STRAUSS, Claude. «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», *Presencia de Rousseau*, Tr. De Jorge Pérez, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 14.

3 CANGUILHEM, George. «Muerte del hombre o agotamiento del cogito?» En: *Análisis de Foucault*, Traducción Berta Stoliar, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, p. 146.

4 DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Tr. de José Vázquez Pérez. Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 122.

prevé el final de la historia, el otro anuncia lo infinito de la vida”.<sup>5</sup> Hegel habría dicho que “en principio” la historia ha terminado; tesis que en el siglo XX recogerá de Kojève tanto Francis Fukuyama como el posmodernismo. Foucault se alinea con Nietzsche quien anuncia “lo infinito de la vida” en su pensamiento del “eterno retorno”. De hecho, hay también en Nietzsche un antihumanismo bajo la cobertura ideológica de la idea según la cual el hombre es lo que hay que superar, y lo que lo supera es el superhombre. En la *Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Foucault escribe:

En la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios. ¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es el término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo?

La trayectoria de la pregunta: *Was is der Mensch? Qué es el hombre?*  
En el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: der *Übermensch* (el superhombre).<sup>6</sup>

En *Las palabras y las cosas* Foucault continúa la crítica a la antropología kantiana. Las cuatro preguntas filosóficas sobre el conocer, el esperar y el hacer, Kant las reduce a una sola: qué es el hombre. Y es ahí donde se inserta la crítica de la finitud y la nueva perspectiva inaugurada por Nietzsche. En este período arqueológico, Foucault es un severo crítico de Kant. En cambio, en su último período, enfocado en la ética, Kant es elogiado por Foucault en relación a la pregunta ilustrada acerca de lo que somos nosotros en la actualidad; es lo que denomina “ontología del presente”. En este caso no se trata de desdecirse de lo que había escrito en *Las palabras y las cosas*. Nuestro autor distingue en Kant al crítico del conocimiento y al Kant crítico del presente. A Foucault no le interesa la epistemología kantiana, la crítica del conocimiento; en cambio, le interesa la pregunta ilustrada por lo que somos en la actualidad. Pregunta que puede ser reiterada en cada presente. Escribe Foucault: “Considero que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido (*partagé*) la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado, fundado, esta tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero”.<sup>7</sup> Un poco más adelante agrega: “Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: en la que se ve nacer precisamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto de la revolución; esta otra tradición crítica plantea las siguientes preguntas ¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual

5 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p. 273.

6 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Traducción de Ariel Dilón. Siglo XXI, México, 2009, p. 131.

7 FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*, Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Tecnos, Madrid, 2006, p. 68.

de experiencias posibles?<sup>8</sup> Así, pues, Foucault se refiere a dos aspectos diferentes de Kant, la finitud o limitación de nuestro conocimiento y de nuestro ser y la actualidad de lo que somos; cuestiona al primero y elogia al segundo. En *Las palabras y las cosas*, en su análisis de la episteme moderna, Foucault muestra la finitud que dicha *episteme* hace evidente en el trabajo, el lenguaje y la vida. “La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción, o el sistema de conjugación indoeuropeo, o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible”.<sup>9</sup>

Por otra parte, aunque Martín Heidegger está muy presente en *Las palabras y las cosas*, sin embargo, Foucault casi no lo cita. La razón de ello es que *Ser y tiempo* permanecía aun kantianamente en el pensamiento de la finitud. Serán más bien los estudios sobre el lenguaje, bajo inspiración de los poetas alemanes, los que llamen más la atención de Foucault.

Muchos años después de la publicación de las *Palabras y las cosas* y de su permanente defensa por parte de su autor, Foucault declara en una extensa e importante entrevista periodística a Ducio Trombadori que se había equivocado con respecto a la tesis acerca de la “muerte del hombre”. Leamos *in extenso* sus propias palabras.

Yo confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en diferentes ciencias humanas se han desarrollado, una experiencia en la cual el hombre compromería, transformándola su propia subjetividad, el hombre no se encontraba jamás al borde de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, ellas ciertamente no la han cumplido, pero, como experiencia cultural general se trataba más bien de una nueva subjetividad a través de la operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que yo confundí con el precedente es que en el curso de la historia los hombres no han cesado de construirse ellos mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que no tendrá jamás fin, y que nosotros no nos encontramos jamás delante de una cosa que sería el hombre.<sup>10</sup>

Las ciencias humanas toman al hombre como objeto de conocimiento. Bien lo dice Claude Lévi-Strauss en la cita que ya hicimos, las ciencias del hombre

8 FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*, p. 68.

9 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p. 305.

10 FOUCAULT, Michel. «Entrevista con Ducio Trombadori» en: *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. 4, p. 74. (Traducción propia).

no se proponen comprender al hombre, sino disolverlo. Y Sigmund Freud pudo decir que el narcisismo humano había sido herido en tres acontecimientos: con Copérnico al descentrar al hombre de su creencia de ser el ombligo del mundo; con Darwin al mostrar que la especie humana ha evolucionado de la misma forma que las demás especies vivientes, y con el propio Freud al postular su tesis según la cual la conducta humana no es ni racional ni consciente, sino que viene determinada desde un poderoso inconsciente. El mismo Foucault continuará ejerciendo la crítica de las ciencias humanas: la psiquiatría, el derecho penal, el psicoanálisis; en una palabra, lo que él denomina ciencias psy.

En cambio, los procesos de subjetivación (presentes en las más variadas culturas) constituyeron la fecunda temática en el período final de su vida, concentrándose en la cultura griega, la romana y los primeros siglos del cristianismo. El sujeto tan denostado en el período arqueológico e incluso genealógico, se convierte en la cuestión fundamental en su último período; de hecho uno de los más importantes cursos que dictó se intitula *Hermenéutica del sujeto*. Desde luego, ya no se trata de un sujeto absoluto al estilo de Fichte o Husserl (fundamento sin fundamento), sino de un sujeto como forma que se constituye en el proceso de subjetivación, un arte de llegar a ser sí mismo, una estética de la existencia. Ahora bien, toda esta perspectiva ya no puede entenderse como antihumanismo, y la tesis de la “muerte del hombre” queda así derrotada por su propio autor. Sorprende, sin embargo, que ni los lectores ni la mayoría de los exégetas no hayan tenido en cuenta el importante texto que estamos comentando. Incluso en una de las ediciones de las entrevistas de Foucault, aunque aparece la entrevista de Ducio Trombadori, no aparece la referencia a las palabras explícitas de Foucault donde dice que se equivocó al confundir dos procesos muy diferentes. Por eso en mi último libro sobre Foucault escribí: “La mayor parte de los críticos de Foucault jamás citan esta valiosa autocrítica”.<sup>11</sup>

La tesis acerca de la “muerte del hombre” era sin duda alguna una tesis antihumanista, y Foucault así lo expresó en diversas ocasiones y, en especial, en polémica explícita con Jean Paul Sartre y Albert Camus. Con el abandono de la tesis acerca de la “muerte del hombre” cabe preguntarse si abandona también la retórica antihumanista. Se puede decir, con base textual, que suaviza la actitud antihumanista, pero no la elimina. Pensamos que suaviza el antihumanismo porque reconoce una pluralidad de humanismos. “Hubo un humanismo que se presentaba como crítica de la religión en general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (esto en el siglo XVII). En el siglo XIX, hubo un humanismo receloso, hostil y crítico en relación con la ciencia”.<sup>12</sup> Pero, agrega, también hubo un humanismo favorable a la ciencia. Antes de Althusser, el marxismo se presentaba como un humanismo.

11 ROJAS, Carlos. *Michel Foucault: año tras año. Libros y cursos*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 2016, p. 90.

12 FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*, p. 89.



Dada esta diferenciación de humanismos, Foucault concluye prudentemente. “De esto no hay que sacar la consecuencia de que todo lo que ha podido presentarse como humanismo deba ser rechazado; sino que la temática humanista es en sí misma demasiado flexible, demasiado diversa, demasiado inconsistente para servir de eje a la reflexión”.<sup>13</sup> A la mirada de Foucault, el humanismo tiende a darnos una concepción que se propone embellecer al hombre.

Asimismo, afirma Foucault que el humanismo y la Ilustración no pueden identificarse. Más bien hay una tensión entre Humanismo e Ilustración. A Foucault le interesa un aspecto de la Ilustración, un aspecto crítico. “El principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tuvo de sí misma”.<sup>14</sup> Esta creación de sí mismo es el proceso de subjetivación que vimos mencionado en la entrevista con Ducio Trombadori. En la Ilustración, como en la filosofía de Kant, Foucault distingue la crítica del conocimiento, que no le interesa mucho, y la crítica del presente, la “ontología del presente”, la invención de un *ethos* filosófico.

Ahora bien, el humanismo del Renacimiento destacó este poder de los seres humanos de crearse a sí mismos a la manera de una obra de arte. Es interesante que en su último curso en el Colegio de Francia, Foucault alude explícitamente a esta temática. “Bastaría con leer, por ejemplo, *Las vidas de los más excelentes arquitectos y pintores* de Vasari o la autobiografía de Benvenuto Cellini. En estos libros se advierte la suma claridad, la suma facilidad con que el artista, en cuanto artista, no puede llevar una vida similar a la de los demás. Su vida no es del todo conmensurable con la de los otros”.<sup>15</sup> Foucault considera que esta idea está también presente en los siglos que siguen al Renacimiento. “La vida del artista no debe ser solo lo bastante singular para que él pueda crear su obra, sino que, en cierto modo, tiene que ser una manifestación del arte mismo en su verdad [...] El arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra forma, que es la de la verdadera vida”.<sup>16</sup> La vida del artista debe ser una autenticación, un aval de sus obras artísticas. Foucault combina aquí dos ideas que viene desarrollando en su último período: la vida como creación de sí, la vida verdadera, pero también el decir la verdad con toda franqueza. El artista debe crear su vida como una obra de arte, pero también debe ser parresiasta, decir la verdad, anunciar la verdad en la vida y en la obra. El artista practica “el principio cínico de la vida como manifestación de una ruptura escandalosa, a través de cual la verdad sale a la luz, se manifiesta y cobra cuerpo”.<sup>17</sup>

13 FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*, p. 89.

14 FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*, p. 89.

15 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, Trad. Horacio Pons, México, FCE., 2011, p.200.

16 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, p. 200.

17 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, p. 200

La segunda autocrítica a la que me propongo referirme es a la presencia de una dimensión genealógica en la época clásica, aunque dicha referencia solo se la encuentra en sus posteriores investigaciones. Estas referencias se encuentran en los cursos del Colegio de Francia. La época clásica es la más extensa e intensamente estudiada de las tres épocas que constituyen el objeto de las *Palabras y las cosas*. Se trata de una extensa época en la que Foucault se ocupa de la regularidad discursiva que tiene como referenciales la vida, el trabajo y el lenguaje. Como investigación arqueológica se detiene solamente en los discursos dejando de lado toda referencia a los marcos externos al discurso; son los discursos de las ciencias humanas y otras positivities. Posteriormente a la mencionada obra, se pueden hallar dos tipos de referencias genealógicas a la época clásica: la historiografía que surge en el período de la revolución francesa y que Foucault desarrolla ampliamente en *!Defender la sociedad!*, y otra que reitera en varios cursos y se relaciona con el desarrollo de las ciencias psy. La psiquiatría no nace primero que todo de un cambio o transformación conceptual, sino de una exigencia de la penalidad moderna. Abordemos ambos acercamientos.

*Las palabras y las cosas* nos mostraban el orden del discurso de las ciencias humanas. Pero dicho análisis discursivo no permitía hacer aparecer las relaciones de poder correspondientes a la regularidad discursiva de las épocas tomadas como objeto de investigación. En el curso de 1973-1974 se puede percibir claramente ese orden genealógico correspondiente a la época clásica, lo mismo sucede en el curso que le sigue, *Los anormales*. La tesis fundamental es que la función *psi* es lo que está detrás, como basamento de las ciencias humanas. La psiquiatría y demás ciencias *psy* en cuanto se desarrollan al servicio del derecho penal moderno. La sociedad moderna hace la siguiente partición: al delincuente que es “normal” se lo envía a la cárcel, y al que es anormal se lo envía al manicomio, pero es el peritaje de un psiquiatra quien puede hacer la distinción. Así, pues, el derecho penal moderno exige y hace necesario el poder psiquiátrico. “El discurso de las ciencias humanas tiene precisamente la función de hermanar, acoplar al individuo jurídico y al individuo disciplinario, hacer creer que el primero tiene por contenido concreto, real, natural, lo que la tecnología política recortó y constituyó como individuo disciplinario”.<sup>18</sup>

Foucault distingue entre la medicina científica y la psiquiatría. La medicina hace un diagnóstico diferencial, identifica una determinada enfermedad. En cambio, la psiquiatría tiene que comenzar por determinar si hay locura o no. Se requiere dar existencia a la enfermedad mental y con ello al poder de intervención del dispositivo psiquiátrico como dispositivo disciplinario. “El poder psiquiátrico es el complemento del poder en virtud del cual lo real se impuso a la locura en nombre de una verdad poseída de una vez por todas por ese poder con el

---

18 FOUCAULT, Michel. *Poder psiquiátrico*, Tr. De Horacio Pons, FCE, México, 1995, p. 79-80.

nombre de ciencia médica, psiquiatría”.<sup>19</sup> Pero no fue solo el derecho penal el que se benefició de la psiquiatría. Las ciencias *psy* adquirieron un radio de acción mucho más amplio. “Después la función *psy* se extendió a todos los sistemas disciplinarios, la escuela, el ejército, el taller ... cada vez que un individuo era incapaz de seguir la disciplina escolar, la del taller, la del ejército, o, en última instancia, la de la prisión, intervenía la función *psi*”.<sup>20</sup>

En *Vigilar y castigar* se nota bien esta doble cara de la arqueología y la genealogía referida a la época clásica. “El vínculo código-individualización se busca en los modelos científicos de la época. La historia natural ofrecía indudablemente el esquema adecuado: la taxonomía de las especies según una gradación ininterrumpida. Se trata de constituir un Linneo de los crímenes y las penas, de manera que cada infracción particular, y a cada individuo punible, puedan caer sin arbitrariedad alguna bajo el peso de alguna ley general”.<sup>21</sup> Disciplina científica y dispositivo disciplinario; saber y poder. El arte de la individualización de las ciencias *psy* nace bajo la presión del poder judicial mediante el cual el poder tipifica al juzicable para luego castigarlo.

Como se dijo, en *¡Defender la sociedad!* hay también importantes referencias a la época clásica; en especial se estudia la historiografía que aparece en ese momento un saber-poder que subyace al discurso epistémico clásico. En 1630 nace un discurso histórico-político. Estamos en Francia a finales del reinado de Luis XIV. El discurso histórico-político nace en el seno de una aristocracia pero se opone al monarca. Esta historiografía se elabora alrededor de un discurso de guerra de razas. Más tarde se bifurca en un discurso de razas y en un discurso de lucha de clases. Hubo una historiografía que hace el elogio del poder. Petrarca la denominó ‘Historia de Roma’; elogio de los reyes, príncipes, emperadores, o elogio de la nación. El discurso historiográfico que nace en este período es uno de enfrentamiento, de estilo bélico e historia de contrapoderes. Es una historia no romana. Es la palabra de quienes viven en la sombra, pero no por ello tienen menos derecho a narrar su historia. Se narra las luchas de los oprimidos y no tanto la victoria de los poderosos. Su finalidad es mostrar el engaño de la ley, la mentira e ilusiones de los historiadores. “El discurso histórico político ... que se despliega a finales del siglo dieciséis y que puede ser definido histórico de tipo bélico, lacera la sociedad y habla del derecho justo solo para declarar la guerra a las leyes”.<sup>22</sup> Marx en 1882 le recuerda a Engels que la idea de la lucha de clases se encuentra en los historiadores franceses. Foucault denomina a esta nueva historiografía “hipótesis Nietzsche”. En ambos casos hay una inteligibilidad de la historia a partir de las luchas de poder sobre la base de un modelo bélico. El derecho nace del poder. La verdad no es objetiva sino perspectivística. La historia se concibe desde un modelo

19FOUCAULT, Michel. *Poder psiquiátrico*, p. 157.

20FOUCAULT, Michel. *Poder psiquiátrico*, p. 111.

21FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*, Traducción de Aurelio Garzón del Camino. FCE, México, 1976, p. 106.

22FOUCAULT, Michel. *¡Il faut défendre la société!* Paris, Gallimard, 1997, p. 82.

cíclico. Aristocratismo: Boulanvilliers pertenecía a la nobleza francesa; Nietzsche se creía descendiente de la nobleza polaca.

En la dramaturgia del siglo XVII halla Foucault un encuentro entre el discurso del saber (literario) y una amplia referencia al poder de la realeza. Shakespeare, Racine y Corneille son objeto de unas breves pero importantes referencias. “La tragedia era una de las grandes formas rituales en las cuales se manifiesta el derecho público y se debaten sus problemas”.<sup>23</sup> En la dramaturgia de William Shakespeare y de Racine, al menos en uno de sus ejes, es una rememoración de problemas de derecho público. La diferencia de Racine con respecto a Shakespeare es que aquel alude a reyes antiguos. Pero no hay que olvidar que la monarquía francesa, sobre todo con Luis XIV, se justifica a sí misma en la línea de continuidad con los emperadores romanos. La tragedia representa la realeza antigua y el esplendor de la corte. La corte es precisamente el aspecto visible de Luis XIV. La corte representa la ritualidad, la ceremonia que rodea la cotidianidad de la vida del rey. Dentro de esa cotidianidad se desenvuelven los amoríos y pasiones cortesanas. El amor, los banquetes, los rituales cortesanos hacen manifiesta la soberanía del monarca. Esto que hace cotidianamente la corte lo hace inversamente la tragedia. Es como si la tragedia compensara el ritual ceremonial de la corte. La tragedia de Racine muestra el anverso de la ceremonia de la corte, es decir, muestra al soberano descompuesto, convertido en un ser pasional de cóleras y venganzas, de amores e incestos. El problema es cómo de ese ser pasional puede surgir la figura de un rey en verdad soberano. La corte y la tragedia, afirma Foucault, constituyen una lección diaria de derecho público, es decir, del funcionamiento cotidiano de la realeza. Así, pues, este es un buen ejemplo de una relación de poder (la paradoja del ritualismo cortesano en contraste con la soberanía del monarca) cuyo marco epistémico es el propio de la época clásica. De hecho, Foucault afirma que lo que mejor expresa la literatura en la época clásica es el drama, porque el drama es representación, y la representación es la categoría básica de la *episteme* clásica. “La esencia de la obra clásica la encontramos siempre en el teatro, sea en Shakespeare o en Racine, ya que estamos en el mundo de la representación; y, a la inversa, la esencia de la literatura, en el sentido estricto del término, a partir del siglo XIX, no la encontramos en el teatro, sino en el libro”.<sup>24</sup> Como escribirá Stéphane Mallarmé, “todo existe para llegar a ser un libro”.

En el caso de la dramaturgia de Shakespeare, Foucault atiende a cierta relación de la realeza con la locura y con la muerte. Refiriéndose al *Rey Lear* escribe Foucault: “La ley trágica de la locura, quiere que esa vuelta, esa conciencia repentinamente adquirida de su propia locura, como al salir de una fiebre, pues bien, desemboque en la muerte y su certeza insoslayable”.<sup>25</sup>

En lo que he explicado hasta ahora he tratado de mostrar que incluso en

23 FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société!*, p. 155.

24 FOUCAULT, Michel. *La gran extranjera. Pensar la literatura*, Tr. de Horacio Pons, Siglo XXI, México, 2015, p. 93.

25 FOUCAULT, Michel, *La gran extranjera*, p. 39.

la regularidad discursiva de la época clásica hay unas relaciones de poder y que Foucault alude a ellas aunque posteriormente a la publicación de *Las palabras y las cosas*. Es bueno recordar que en todos los textos anteriores a dicha obra estaba presente el tema del poder, bajo la forma de la institución. Por eso se ha hablado de discursos institución: el manicomio en la *Historia de la locura*, la clínica en *El Nacimiento de la clínica*. Todo el trasfondo de este libro se ubica en los procesos de transformación de la revolución francesa, donde finiquita un tipo de clínica y surge otro. En la *Historia de la locura* se puede leer: “El loco no es la primera y la más inocente víctima del confinamiento, sino el más oscuro y visible, y el más insistente símbolo del poder que interna. La sorda obstinación de los poderes está allí, entre internados, con esa llamativa presencia de la sinrazón”.<sup>26</sup> Subyacente a la época clásica está también una institución: el derecho penal moderno del cual es parte la psiquiatría y, en verdad, todas las ciencias psy. En el curso de 1972, Foucault escribe: “Un texto es un discurso que ha perdido su contexto y su eficacia estratégica”, y también: “El análisis de fuera de texto tiene por rol... fijar las estrategias del discurso en las luchas. Cómo están ligadas a estas operaciones que ellas permiten o a sus consecuencias”.<sup>27</sup>

En la compleja elaboración de una obra tan bien lograda como *Las palabras y las cosas* estuvo muy presente la Literatura. De hecho, todos los ensayos, reseñas y conferencias de Foucault sobre la Literatura forman parte de su período arqueológico y condujeron a esa poderosa construcción que es *Las palabras y las cosas*. En el período genealógico solo trabajó en dos análisis de tipo literario, *Edipo Rey* de Sófocles y el *Ión* de Eurípides. Dicho análisis, en estas dos obras, no se corresponde con la tesis del ser del lenguaje tal como había constituido su conceptualización de la Literatura. Más bien en *Edipo rey* el análisis se hace alrededor del tema del poder; y el *Ión* se analiza como paradigma del tema de la *parrhesia* o hablar claro, libre y directo.

No solo hay esa poderosa presencia de la Literatura en *Las palabras y las cosas*, sino que toda la concepción del lenguaje obedece a su análisis de la Literatura. El “hay lenguaje”, el ser del lenguaje, es el *a priori* fundamental de todo el saber humano; además cada *episteme* de cada época tiene su manera de hablar del lenguaje. Tesis que constituye el nervio de la extensa exposición en dicha obra. Foucault afirma que su principal interés ha sido el estudio del umbral de la modernidad. Foucault denomina modernidad no a la época clásica, sino a la que viene después, la que desmonta el primado de la representación. Ahora bien, ese umbral de la modernidad hace que el ser del lenguaje logre recuperar su ser puro y ello acaece en la Literatura. “La palabra es reciente, como también es reciente en nuestra cultura el aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es *ser literario*”.<sup>28</sup>

26 FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, Traducción de Juan José Utrilla. FCE, México, 1979, FCE., vol. II, p. 92.

27 FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, Paris, Gallimard-Mínuit, 2013, págs 169 y 172 respectivamente.

28 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p. 293.

La *episteme* moderna convierte al lenguaje en objeto de investigación, y la literatura es lo que compensa, no lo que confirma, dicha manera de tratar el lenguaje.

“El hombre” es una figura epistémica entre dos modos de ser del lenguaje, el de la época clásica en la cual “el hombre no existe” y el ser del lenguaje tal como se abre para nosotros desde Mallarmé. “El hombre” y el “ser del lenguaje” no han podido coexistir en las mismas figuras epistémicas. “Es posible que se excluya para siempre el derecho de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre”.<sup>29</sup> La literatura y el ser puro del lenguaje existen desde la pregunta de Nietzsche ¿Quién habla? y la respuesta de Mallarmé: en el lenguaje quien habla es el lenguaje mismo. Todos nuestros interrogantes se alojan ahora “en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta de Mallarmé”.<sup>30</sup>

El lenguaje no plantea la soberana libertad del hombre sino una sumisa libertad. “¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme el sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si estos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre una trama de posibilidades innumerables?”.<sup>31</sup> Ahora bien, superada la tesis de la “muerte del hombre” con toda su carga antihumanista, y enfocado el poder como gobierno de otros, Foucault plantea también un gobierno de sí mismo, cuyo fundamento es la libertad. La ética es el despliegue de la libertad, y la libertad el fundamento de la ética. La sumisa libertad de los períodos arqueológico y genealógico se convierte en una impaciente e intransferible libertad.

Como observó Deleuze, los cambios de enfoque de Foucault son volcánicos. Quisiera observar, sin embargo, que la arqueología como una manera de problematizar el discurso es el enfoque original de Foucault, y que completado con la relación de poder constituyó siempre su práctica filosófica. Aislar un conjunto de discursos ubicados en un espacio y un tiempo determinados de una determinada cultura, encontrar el referencial del cual hablan, la regularidad de sus reglas de funcionamiento, su aparición y desaparición; todo ello constituyó un enfoque completamente novedoso en la forma de investigar el saber humano. Los seres humanos no hablan de cualquier cosa en un cronotopo determinado; hay determinadas cosas de las cuales se habla y hay una forma específica de hablar de ellas. Lo interesante es también que la arqueología (junto con la genealogía) no se aplica solo a las ciencias, sino a ciencias y no-ciencias, a todo lo que haya entrado en “el molino interminable de la palabra”.

En síntesis, en el pensamiento de Michel Foucault se produjeron muchos cambios decisivos y el así lo reconoció de modo explícito. En el presente ensayo he prestado especial atención a dos autocríticas que su autor dirigió a su obra

29 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p. 329.

30 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p.298.

31 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p.314.

arqueológica *Las palabras y las cosas*. La primera se relaciona con el estridente final de dicha obra en que se anuncia la posibilidad de “la muerte del hombre”. Muchos años después Foucault reconoció de modo explícito que se había equivocado y que había confundido dos procesos diferentes: la objetivación del hombre por parte de las ciencias humanas y las prácticas de subjetivación presentes en muchas culturas. Asociado con la “muerte del hombre” estaba el antihumanismo, la severa crítica del humanismo. También en este aspecto hubo un cambio, aunque menos dramático, pues reconoció la diferenciación que se ha dado por cuanto han existido muchos humanismos y no cabe rechazarlos todos en bloque. Sin embargo, Foucault nos dice que prefiere la actitud crítica de la Ilustración y su pregunta por lo que somos nosotros en el presente. Pregunta que es reiterable en cada presente puesto que se refiere a la experiencia que nos constituye, sus alcances y sus límites. La ontología del presente no se hace la pregunta filosófica única de Kant ¿Qué es el hombre?, sino que se interroga por los límites y posibilidades de lo que somos en el presente. Este es el interrogante crítico de la Ilustración reafirmado de modo explícito por Kant. En *Las palabras y las cosas* Foucault dice no a la pregunta antropológica kantiana, pero en sus varios ensayos sobre la Ilustración dice sí a la pregunta kantiana por lo que somos en el presente, por el *ethos* filosófico que nos constituye.

La segunda autocrítica que analizamos es el énfasis que hace Foucault en ciertas relaciones de poder correspondientes a lo que en *Las palabras y las cosas* había denominado la época clásica. En la arqueología se estudia solo la regularidad discursiva; en los estudios genealógicos va a mostrar la relación del discurso con el poder. La arqueología de las ciencias humanas tiene su correspondiente genealogía en las ciencias psy, pues estas no nacieron por un solo efecto discursivo o conceptual sino que surgieron ligadas al derecho penal moderno. La penalidad moderna se constituye alrededor de la cárcel. Pero a la cárcel van los delincuentes reputados “normales” de modo que el derecho penal exige la pericia psiquiátrica para que diferencie entre los delincuentes que son seres humanos “normales” y los que son “anormales” pues éstos no habrán de ir a la prisión sino al manicomio. En general, como pudimos apreciar, Foucault reconoce que un discurso que no remite a un contexto exterior se queda en meras abstracciones. Siempre hay un “fuera de texto”.



## Bibliografía

- CANGUILHEM, Georges. «¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?» En: *Análisis de Foucault*, Traducción Berta Stolor, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Tr. de José Vázquez Pérez. Paidós, Buenos Aires, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*, Traducción de Aurelio Garzón del Camino México, FCE, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, Tr. Juan José Utrilla, FCE, México, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, 4 volms.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Poder psiquiátrico*, Tr. Horacio Pons. FCE, México, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société!*, Gallimard-Minuit, Paris, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*, Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Tecnos, Madrid, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Traducción de Ariel Dilón. Siglo XXI, México, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *EL coraje de la verdad*, Trad. Horacio Pons, FCE., México, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, Gallimard-Minuit, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *La gran extranjera. Pensar la literatura*, Tr. de Horacio Pons, Siglo XXI, México, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», *Presencia de Rousseau*, Tr. De Jorge Pérez, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- ROJAS, Carlos. *Michel Foucault. Año tras año*, Publicaciones Puertorriqueñas, San Juan, 2016.

# *La Chinoise* contra *Les Mots et les choses*: la “flor azul” de Michel Foucault y el lector que está por venir

La Chinoise *against* Les Mots et les choses:  
*Michel Foucault’s “blue flower” and the reader to come*

**Julián Sauquillo**

Universidad Autónoma de Madrid, España  
julian.sauquillo@uam.es

**Resumen:** *Les Mots et les choses* fue recibido como una “novedad” enojosa hace cincuenta años. Pero se inscribe, más bien, en una tradición romántica de libro soñado en una larga serie de otros sueños del pasado. Michel Foucault comparte con la tradición romántica no sólo la admiración por el *Quijote* y la pintura del barroco sino también la vinculación de filosofía y literatura. Aquí se apuntan algunos de los elementos compartidos con el romanticismo. Pero el trabajo se centra en la literatura que le permitió desembarazarse de la filosofía universitaria. Su concepto de la literatura retrocede a un viaje órfico compartido por Novalis y Blanchot. Arribar al conocimiento, en tal trance iniciático, supone conocer y experimentar la muerte, el silencio y la noche. Se trata de un viaje inscrito en la Biblioteca y el celo erudito. Recabar todas las palabras muertas del pasado requiere de mayor sentido trágico que la Enciclopedia ilustrada. También mayor voluntad de conocimiento que “La Chinoise”.

**Palabras clave:** pensamiento del Exterior, literatura moderna, Blanchot, Romanticismo, Orfeo, poesía, escritura, silencio, dolor, muerte, Foucault, Novalis.

**Abstract:** Fifty years ago, *Les mots et les choses* was considered an irritating “novelty”. However, it is rather inscribed in the romantic tradition of the book dreamed through a long series of past dreams. Michel Foucault shares with the Romantic tradition not only the admiration of Don Quixote and Baroque painting but also its particular connection between philosophy and literature. Hereinafter I explore some of the elements he shared with Romanticism. This essay focuses on his work on literature that enabled him to move beyond philosophy as a university discipline. His concept of literature might be traced back to an Orphic journey as the one taken by Novalis and Blanchot. As a rite of passage, knowledge becomes the understanding and experience of death, silence and the night. This is a journey inscribed in the Library and the erudite zeal. Gathering past dead words requires a more tragic sense than the Enlightened Encyclopedia. It also requires a greater will to know than “La Chinoise”.

**Keywords:** thought from Outside, modern literature, Blanchot, Romanticism, Orfeo, poetry, writing, silence, pain, death, Foucault, Novalis.

Fecha de recepción: 24/06/2016. Fecha de aceptación: 23/10/2016.

Julián Sauquillo es catedrático de Filosofía del Derecho y profesor de Historia de la Teoría Política en la Universidad Autónoma de Madrid. Se ha dedicado a tres núcleos de investigación: el pensamiento clásico representado por los estoicos y Nietzsche; el barroco español; y la teoría social entre los siglos XIX y XX -especialmente, la teoría weberiana de las élites. Ha mostrado especial interés por el pensamiento de Maquiavelo, Tocqueville, Durkheim y Foucault, sobre quien realizó su tesis doctoral. Ha publicado diversos trabajos sobre Saló o los 120 días de Sodoma (1975) de Pier Paolo Pasolini. Es miembro del consejo de redacción de *Lingue e Linguaggi*, *Res publica* y *La Torre del Virrey*. En los últimos años, se ha dedicado a la teoría de la democracia: especialmente a la representación política y a la teoría del poder constituyente.

(...) es lo que (...) ocurre con la inmensa mayoría de los historiadores, que, sin duda alguna, serán muy hábiles en la narración, y excesivamente prolijos en sus detalles aislados, pero que vendrán a olvidar justamente lo que más les conviene saber, que es lo que encadena los hechos más diversos creando un conjunto o que resulta a la vez agradable e instructivo.

(...) parece que el historiador debería unir también a estas dotes antes indicadas las del poeta, pues sólo a los poetas les es dado el arte de enlazar adecuadamente unos hechos con otros. En sus fábulas y relatos, (...) muestran un delicado sentimiento, capaz de comprender el misterioso espíritu de la vida.

Novalis, *Enrique de Ofterdingen* (1800).

Dioses nuevos, los mismos hacen creer ya el Océano futuro, el hombre va a desaparecer.

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

## 1. Los emisarios de la Noche y *La Chinoise*

*La Chinoise* (1967) de Jean-Luc Godard se estrenó un año después de la aparición de *Les mots et les choses* (1966). Indudablemente, este gran cineasta quiso rendir un homenaje al mejor libro del filósofo francés. Foucault acudió, además, como filósofo entre los entrevistados por *Cahiers du Cinema*<sup>1</sup> bajo la impronta de Godard. Pero el tributo cinematográfico que le rindieron ha pasado, sorprendentemente, desapercibido. Se resaltó la influencia del estructuralismo en el rumbo crítico de *Cahiers du Cinema*—fundamentalmente, pilotada por Roland Barthes— y el maoísmo de moda que inculcó a toda la intelectualidad francesa, incluido el mencionado *Cahiers*.... Pero hubo una disidencia a este imperio prochino. Es cierto que la crítica generalizada del estalinismo del P.C.F orientó a muchos a buscar motivos antiimperialistas en China. Sin embargo, más allá de estas afinidades colectivas con la “revolución cultural”<sup>2</sup>, *La Chinoise* de Godard suelta una carcajada cinematográfica sobre la izquierda amarilla. Los militantes chinos aparecían retratados en la película cómo ingenuos e inflexibles mecanicistas históricos. Pero el estruendo de la carcajada de Godard ante los maoístas y su homenaje a Foucault no han sido subrayados por la crítica.

En realidad, el contexto intelectual no podía ser menos favorable para *Les mots et les choses* porque el maoísmo lo impregnaba casi todo. Esto es cierto. Pero aquellos

1 FOUCAULT, Michel. «Anti-retro», *Cahiers du Cinema*, nº 251-252, julio-agosto de 1974, págs. 5-15.

2 VIDAL ESTEVEZ, Manuel. «Pensamiento y cine. Fulgores teóricos, cegueras políticas», *En torno a La Nouvelle vague. Rupturas y horizontes de la modernidad*, Madrid, Filmoteca Española, 2002, 541 págs., págs. 391-417, págs. 393, 394 y 411-413.

maoístas eran vapuleados en la película. Eran tan torpes que no se fiaban de una lucha obrera para una subida salarial del doce por ciento; había que auspiciar las condiciones históricas objetivas y subjetivas —“cuanto peor, mejor”— que llevaran a las barricadas, para asaltar el poder burgués y arrancárselo a estos usurpadores. Sin embargo, he aquí la paradoja: mientras se daban las condiciones objetivas, aquellos “cachorros del maoísmo” vivían confortablemente. Aquellos atildados jóvenes querían confrontar las ideas vagas del capitalismo con ideas claras en las casas de sus padres altoburgueses. El adorado Libro Rojo se infiltraba en ambientes familiares de liberales culpables del desmantelamiento de la organización obrera. Estos maoístas habían mamado con la ayuda de ricos empresarios y banqueros. Eran una minoría revolucionaria en la línea correcta aunque se supusieran toda una mayoría, alzados por su colección de dogmas. Este pobre argumentario retorna hoy: es muy permanente. Pero Godard y Foucault se enfrentaban, por diversos medios, ya entonces, al materialismo dialéctico que estallaría unos años después en el sesentaiocho francés. Es sabida la crítica de Foucault al Goulag y su distanciamiento con Sartre por su ceguera prosoviética<sup>3</sup>. También, es conocido su desprecio por las estrategias maoístas como reproductoras del mismo poder burgués<sup>4</sup>. Mucho después de la revolución cultural china, Foucault advertía que la desacralización del partido comunista, que algunos veían positivamente, había sido sustituida por la sacralización de Mao Tsé-toung. ¿Había algo más en la revolución cultural —se preguntaba Foucault— que sus bendiciones de ser de derechas o de izquierdas otorgadas a unos u otros?<sup>5</sup> Estos prochinos de *La Chinoise* eran, en cualquier caso, más descarados de lo previsible. Hubieran vuelto loco al propio Mao. No dudaban en investir la política de puro teatro, artificio escénico, en la línea de Shakespeare y Brecht. ¿Escuchan hoy el eco de aquellas ideas? Podían utilizar a una chica de origen campesino, tan joven como ellos, en el servicio doméstico e, incluso, prostituirla si el proselitismo no recaudaba suficiente para la caja de resistencia. Para ellos, la lucha de clases estaba fuera del grupo dogmático y no dentro. El avance inexorable del reino de la necesidad al de la libertad exigía muchos sacrificios personales y algunas contradicciones. La filosofía se reducía, por supuesto, a la filosofía marxista, según la interpretación de Omar, un camarada filósofo de Nanterre que aparece en *La Chinoise*. Por fin, la muerte de Stalin les allanaba el camino de la filosofía maoísta, según su lección escolar. Había que indagar filosóficamente en “los hechos como cosas y en los fenómenos tal como existen objetivamente” porque —aguanten la carcajada— “la verdad es el vínculo interno de esas cosas y fenómenos”. Estudiar era indagar en las leyes de esos fenómenos objetivos sin dar tregua alguna a nuestra imaginación.

3 NAVILLE, Pierre. *La revolución y los intelectuales* (traducción de Santiago ALBERTÍ), Barcelona, Galba, 1976, 181 págs.

4 FOUCAULT, Michel. «Sur la justice populaire. Debat avec les maos» (1972), *Dits et écrits, 1954-1988* (edición de Daniel Defert y François Ewald), I (1954-1975), París, Gallimard, 2001, 1707 págs., págs. 1208-1237.

5 FOUCAULT, Michel. «Sur La seconde Révolution chinoise» (1974), *Dits et écrits, I*, págs. 1381-1383; FOUCAULT, Michel. «La Seconde Révolution chinoise» (1974), *Dits et écrits, I*, págs. 1383-1386.

Estos infantiles revolucionarios parecen haber identificado bien a *Les mots et les choses* como libresco “enemigo del pueblo”. Para ellos, la ciencia humana tenía que volver a ser lo que era para Marx: “un instrumento político, una verdad de combate”. Suponían que la crítica de Michel Foucault realizaba el camino inverso al maoísta. Hacía el recorrido del marxismo pero en sentido contrario. Foucault no mostraba los fallos de la sociedad. Formaba parte de las escuelas reaccionarias de ciencias humanas. Según estos filósofos de bolsillo, Foucault se limitaba a señalar que “los proyectos y la voluntad de los hombres no pueden modificar” a la sociedad. Estos jóvenes dogmáticos aludían directamente a Foucault al acusarle de que el hombre aparezca como una idea inventada por los modernos y superable en breve plazo. La “chinoise” se revolvió contra la situación de las doctrinas y ciencias humanas contemporáneas. Sartre aparecía como el concienzudo pensador que intentó hacer vacilar esta lamentable situación de las ciencias humanas. Toda la crítica marxista del conservadurismo foucaultiano se expone por un joven maoísta mientras una camarada, uniformada de señora del servicio, limpia los cristales. ¿Recuerdan?

Aunque Foucault aparecía, en el filme, como parte del declive europeo de la izquierda, a mí me parece responder mejor a la descripción que hacen del marxista del siglo XIX: un hombre de ciencia, un gamberro destructor de ídolos y un revolucionario. En todo caso, dislates prochinos aparte, uno de los momentos estelares del filme es cuando Novalis es defenestrado dentro de la depuración marxista. Había tenido una presencia minúscula en la iconografía de los camaradas —una foto carnet en la limpia pared del cuartel general revolucionario— hasta que es purgado. No valen imploraciones o dudas salvíficas porque sea un sabio de la poesía como Brecht. Ahora es descolgado de la pared y apuntado con una flecha con ventosa. Entre los variados enemigos públicos de este “Robin Hood maoísta” se encuentran Franco, Himmler, Trotsky y Nixon, en un corcho, entre otros muchos. Los maoístas no distinguen entre los autoritarios y los pensadores. La mezcolanza abarca a Descartes, a Novalis y a la portada de *Les mots et les choses*. ¿Queda algo salvable del collage del extremismo de izquierdas de la época? Algo sí es recuperable. No en vano, el frío corazón de una adolescente prochina grita allí: “¡Pobre Novalis!”. La mezcolanza es propia de un jacobinismo absolutista que desea acabar con todo. Pero cabe que alguna identificación escabrosa sea recuperable. No la de Descartes con Foucault: las diferencias de Michel Foucault con Cartesio son conocidas por haber estirado, más allá de él, el cristianismo y haber sepultado la espiritualidad grecorromana. Pero sí es sugerente la identificación de Foucault con Novalis. La demanda romántica de espiritualidad podría ser compartida por Foucault. Cabe identificar un subjetivismo originario, bajo el acusado formalismo estructural de Foucault, resaltado por sus críticos<sup>6</sup>.

6 ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean-François; CHEVALLIER, Philippe; MICHON, Pascal; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu; REVEL, Judith y ZANCARINI, Jean-Claude (Edits.), *Les Mots et les Choses. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, 377 págs.

Foucault hizo de sus escritos filosóficos su mejor biografía. Negaba que hubiera otra biografía que no fueran los múltiples pasos —deslizamientos de sentido— de su itinerario filosófico. Son pasos de alguien que no admite un estadio definitivo para su pensamiento. Siempre se planteó partir de territorio francés. Fue “exiliado en la región paterna” e hizo bueno el “remos y hachas resuenen solitarios” —en expresiones del poeta J. V. Foix—. Hay un anhelo de infinitud, en él, que siempre chocó con la barrera de la crítica. La poesía se confrontaba en sus escritos, como en los textos románticos, con la “soberanía de lo terrenal”. Extranjero en su mundo, Foucault responde al ideal romántico inaprensible de la “flor azul” de *Enrique de Ofterdingen* (1800). La “flor azul” simboliza la aspiración absoluta, infinita, de abarcar ciencia y poesía. Es símbolo de la poesía pura y de la vida perfecta. Se trata de una aspiración inconclusa<sup>7</sup>. Si los románticos se expresan en fragmentos porque sólo Dios puede captar una realidad que huye, Foucault nunca concluye su pensamiento y lo somete a cortes y deslizamientos de sentido sucesivos que dan lugar a una obra permanentemente abierta. El poeta del pensamiento nunca ofrece una obra cerrada. Apenas muestra elaboraciones en continua realización. El ideal azulado de elaboración teórica como Poesía choca, una y otra vez, con una realidad demasiado prosaica que Foucault localizó en el luctuoso papel de la crítica.

Los prochinos a quienes Foucault se enfrentaba, necesariamente, sólo poseían una imaginación maléfica: invocaban al torero Paco Camino mientras entrechocaban cuchillos de desollar. Godard (... y Foucault) rendirían tributo a quien hace osadas cornamentas con un manillar de bicicleta, como Picasso, en vez de estigmatizarlo como los maoístas en *La Chinoise*. La imaginación rebosa en *Les mots et les choses* con la misma “risa filosófica” de Godard. Abre ya su “Prefacio” con las experiencias heterotópicas de Jorge Luis Borges y de Raymond Roussel, auténticos desafíos a la Enciclopedia china y la Mesa de disección. Desde luego, la admiración de Foucault por *Don Quijote de La Mancha* y *Las meninas* le acerca más a los laberintos de la Iberoamérica mágica que a su clasificación como fenomenólogo, estructuralista o postmarxista. Pero, de otra parte, no cabe encasillarle, claro está, en el romanticismo. Un énfasis general en el valor de la imaginación poética no trata de reconstruir influencias concretas de Novalis en *Les mots et les choses*. Pero poner de relieve algunos paralelismos de Foucault con el romanticismo posibilita desmarcarlo del formalismo epistemológico. Cabe advertir que Foucault está lejos de defender la ineluctabilidad de las estructuras de pensamiento (*epistemes*) sobre la experiencia de los individuos, si observamos la urdimbre ficcional de su particular punto de vista. Su método, algunas de sus constantes temáticas y su posición filosófica cuentan con un subjetivismo fuerte. Su impulso filosófico concibe la vida como máxima obra de arte, como el Novalis despreciado por la izquierda maoísta.

7 BARJAU, Eustaquio. «Introducción». *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (edición de Eustaquio BARJAU), Madrid, Cátedra, 1992 (5ª ed. 2014), 295 págs., págs. 7-61, págs. 28, 29. BOMPIANI, *Diccionario literario*, Tomo IV, Barcelona, Hora, 1988, 968 págs., págs. 515, 516.

La oposición de Novalis con Kant puede resultar más frontal que la de Foucault. Novalis confronta la fantasía contra el entendimiento, la fábula contra la verdad, la novela contra la Ilustración. Su sentimiento del fracaso de la Revolución francesa es abierto por causas personales y argumentos metafísicos. ¿Acaso aquí Foucault marca una pronunciada distancia con Novalis? Nada más complejo que la posición de Foucault respecto del kantismo<sup>8</sup>. El aire de familia de Foucault con el romanticismo se manifiesta en que el pensamiento de Kant es punto de partida y piedra de choque. Puede que esté más cerca de una reconciliación con Kant, semejante a la de Schiller y Fichte, que con su rechazo pleno a la manera de Novalis<sup>9</sup>. Pero la reivindicación final de la Ilustración en Foucault se funda en una versión muy personal —más apoyada en Baudelaire que en Kant— de esta. En todo caso, su júbilo ilustrado no compromete su fuerte crítica a la Enciclopedia como nueva estructura de dominación en el interior del saber. Materias tan diversas como la extracción minera, el artesanado o la medicina se vieron sometidas —según Foucault— a todo un trabajo de selección, normalización, jerarquización y centralización en el siglo XVIII.<sup>10</sup> Existe en Foucault un rechazo soberbio de la Óptica, de la Luminosidad y sus ilusiones de transparencia que mal se compadece con cualquier adhesión al Siglo de las Luces. Michel Foucault no es un corifeo de la Noche —el *Himno a la Noche* (1800) es estrictamente de Novalis— pero sí es el admonitor de las sombras a costa de las cuales se erige la Luz. Las Luces esconden los márgenes de la vida —en el argumento de Foucault— y la penumbra de la Noche es más dadora de sentido —como en el romanticismo de Novalis— que el día.

Los románticos admiraron a la España del barroco. Llegaron a la conclusión de que Calderón de la Barca no tenía nada que envidiar a Shakespeare. La primera edición alemana de *Don Quijote...* —pasa por ser magnífica— fue debida a Ludwig Tieck, amigo intelectual de Novalis, y pronto contó con un estudio-prólogo de Heinrich Heine. Si tuviéramos que situar a Foucault ente la preferencia por el barroco inglés o el español, su admiración por *Don Quijote...* y por *Las Meninas* parece decantarle por el barroco español que se prodigó más lúcidamente en Iberoamérica. De una parte, Foucault parece compartir con Novalis mayor comprensión hacia Grecia que hacia Shakespeare. Foucault no dejó de tener presente a *Edipo rey* de Sófocles mientras que su anotación de Shakespeare es puntual<sup>11</sup>. De otra parte, su alusión a Shakespeare es muy transitiva y nada detenida en la poesía de sus versos o de su teatro. No llega a serle crítico como Novalis, cuando no reseñaba mayor calidad

8 SAUQUILLO, Julián. «La radicalización del uso público de la razón (Foucault, lector de Kant)», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 33, septiembre-diciembre de 2004, Murcia, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, 291 págs., págs. 167-185.

9 VILLACAÑAS, José Luis. *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, 236 págs., págs. 210, 211.

10 FOUCAULT, Michel. «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1975-1976* (edición de François Ewald y Alexandro Fontana por Mauro Bettani y Alessandro Fontana), París, Gallimard, Seuil, 1997, 283 págs., págs. 161-166.

11 FOUCAULT, Michel. «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France*, pág. 156.



en la poesía de Shakespeare que en la prosa de Boccaccio y Cervantes. Además, no le molesta, a diferencia de Novalis, que mezcle lo noble con lo popular<sup>12</sup>. Pero Foucault apenas realiza comentario poético alguno cuando se detiene en textos de Shakespeare o de Cervantes. Foucault va a los textos de ambos para comentar dos posiciones respecto de la locura. A Foucault no le estorba esa mezcla de lo grandioso con lo plebeyo, que enturbia a Novalis en Shakespeare, y elige una conversación del bufón con el rey (Acto III, escena 2ª, *El Rey Lear*). Le interesa la clamorosa e irremediable declaración de la locura en el páramo que se da en este pasaje. *El Rey Lear* representa, de forma rara en nuestra cultura, la experiencia trágica de la locura, sin la distancia de lo cómico que occidente emplea para domesticarla. Mientras que la locura del Quijote se vuelve consciente, incluso, para su personaje principal aunque sea en último lugar. La locura de Shakespeare no tiene vuelta atrás mientras la de Cervantes sí la tiene. La conciencia final del Quijote del estado de locura es preámbulo de la muerte inminente que sólo le permite testar (Capítulo LXXIV, *Don Quijote de la Mancha*). Sin embargo, la más profunda locura del Rey no deja de interpretarse en el espacio representativo del teatro<sup>13</sup>. Shakespeare sería garante de la representación, entonces, y ajeno a la experiencia silenciosa de la noche. Mientras, Foucault ha dedicado parte de sus más brillantes páginas a la “ceguera” de Edipo.

No se trata de subrayar la presencia de la escuela romántica en Michel Foucault sino de manifestar cómo comparten temas cuando escribe *Las palabras y las cosas*: el gran libro del mundo que contiene la vida y los personajes del propio lector; las cosas que hablan; la fascinación por las palabras más allá de su propia significación; la admiración por la disposición vital del ermitaño; la unión de filosofía y literatura; la presencia del duro trabajo del minero en la gran metáfora mineralógica de la “arqueología” que recorre *Les mots et les choses*; el interés por introducir la poesía en el trabajo histórico; la presencia de la naturaleza y de la muerte; el gusto por la Edad Media y la iconografía de El Bosco; la admiración por El Quijote; la observancia del delirio en las profundidades de la razón; la presencia del barroco español en su iconografía pictórica más importante; la importancia del azar en la vida; el afán por comprender fuera de la utilidad universitaria; la indivisibilidad del todo que une a la ciencia con la literatura; el desciframiento constante del sueño como vector de la existencia, ... Pero, ¿sólo comparten algunos temas o participan también de un similar impulso teórico? De momento, el interés de Foucault por Rousseau, Chateaubriand, Hölderlin, Baudelaire, Nerval o Mallarmé muestra su inmersión filosófica en el absoluto de la imaginación romántica<sup>14</sup>. Pero un acercamiento al aire noctámbulo que une a Foucault con el romanticismo requiere alguna aproximación a las bases que les dotan de un “aire de familia”.

12 NOVALIS. «Sobre el poeta y la poesía», *Escritos escogidos* (Edición de Ernst-Edmund KEIL y Jenaro TALENS), Madrid, Visor, 1984(3ª ed. 2004), 180 págs., págs. 103-124, págs. 122-124.

13 FOUCAULT, Michel. «Le silence des fous», *La grande étrangère. À propos de la littérature*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, 221 págs., págs. 29-35.

14 BÉGUIN, Albert. *El alma romántica y el sueño* (traducción de Mario MONTEFORTE TOLEDO), México, Fondo de Cultura Económica, 1939 (1ª reimpresión 1978), 500 págs., págs. 478-488.

Tanto los *Himnos a la Noche* como *Enrique de Ofterdingen* son expresiones artísticas marcadas por la fragmentación, la desconexión racional y el juego de planos intercalados. De una parte, no hay razonamientos, explicaciones o prédicas en los *Himnos a la Noche*<sup>15</sup>. De otra parte, *Enrique de Ofterdingen* yuxtaponen el sueño, el viaje materno, el encuentro con una sufriente y dulce oriental, la vida guerrera de una nueva cruzada, la exploración de la caverna de la mano del minero, el acercamiento al poeta Klingsohr (representación de Goethe) ya famoso, ...<sup>16</sup> Todo ello es trazado en una narración corta e inacabada. Forman demasiados planos para guardar un orden que no sea onírico. Se trata de fulguraciones fragmentarias de suma importancia<sup>17</sup>. Son textos abiertos a interpretaciones diversas pero siempre profundamente críticas con el Siglo de las Luces. Los *Himnos a la Noche*, I y II, se abren con la constatación de la apertura generalizada de todos a la luz y al espacio. En cambio, el amor a las mágicas apariciones de la claridad es apreciada por el poeta como una adhesión pobre y evidente. El poeta no comparte tal alegría generalizada y busca el misterio de la Noche en su profundidad desértica y sola. Novalis confronta las sorpresas del día y de la noche para subrayar la banalidad de las cosas iluminadas y el misterio de las oscuras<sup>18</sup>. El amor y el conocimiento son cegados por la luz del día y creados, en cambio, por la noche. Novalis precipita al poeta a acabar con el estado de vigilia que permite el “señorío de la terrenal”, el predominio de lo común y vulgar, para sumergirse en el sueño eterno. Un verdadero crepúsculo trae la felicidad de la noche eterna. Sólo el poeta emprende las más peligrosas aventuras —las que el hombre moderno no experimenta con vago remordimiento— por insatisfacción con el mundo externo y reminiscencia de una infancia más armónica<sup>19</sup>. Sólo el ocultamiento del esplendor terrenal, que la luz procura, permite un nuevo e insondable mundo donde se funden el conocimiento y el amor de la amada, según el himno III. Novalis plantea el viaje a la noche como un viaje sin retorno, en el himno IV:

(...) Aquel cuya boca mojó una vez la cristalina onda que, invisible para los sentidos comunes, brota en el oscuro seno del monte en cuyo pie se rompe la resaca terrenal; aquel que se irguió sobre esa cordillera fronteriza del mundo, y alzó su mirada por encima hacia la nueva tierra, la residencia de la noche, aquel, verdaderamente, no volverá al ejercicio del mundo, al país donde la luz reina y habita eterno desasosiego (...)

Mientras que la luz necesita de la noche para adquirir sus contornos y no disolverse en el espacio sin fin, la noche, en el gran poema de Novalis, es el origen

15 GONZÁLEZ PORTO-BOMPIANI, *Diccionario Literario*, Tomo IV, Barcelona, Montaner y Simón, S. A., 1959 (2ª ED. 1967), 967 págs., págs. 602, 603.

16 GONZÁLEZ PORTO-BOMPIANI, *Diccionario Literario*, Tomo V, págs. 515, 516.

17 BRION, Marcel. *La Alemania romántica, II, Novalis, Hoffman, Jean-Paul* (traducción de María Luz Melcón), Barcelona, Barral, 1971, 355 págs., págs. 52, 53.

18 PAU, Antonio. *Novalis. La nostalgia de lo invisible*, Madrid, Trotta, 2010, 261 págs.

19 BÉGUIN, Albert. *El alma romántica y el sueño*, págs. 242-270.

carente de necesidad alguna. La noche antecede al día y en sus sombras se dan las más dolorosas revelaciones. Esta fascinación de Novalis por el misterio de la noche es compartida por Foucault no sólo cuando indaga en los sinsentidos de la racionalidad a través de la infamia criminal a comienzos de los setenta. También en su principal tributo a Blanchot y su lectura del viaje de Orfeo. El viaje a las profundidades de la noche en busca de la amada como fuente del conocimiento es un viaje órfico<sup>20</sup>. El viaje de Orfeo está presente en las reflexiones de Foucault ya en los preludios de *Les mots et les choses*. Foucault señala que, en la forma de lenguaje que conocemos como “literatura moderna” a partir del siglo XIX, sólo existen dos sujetos reales: Edipo para la transgresión (Jocasta profanada) y Orfeo para la muerte (Euridice perdida y reencontrada). La literatura moderna nos viene del espacio que se reparten, de una parte, la prohibición y la transgresión y, de otra parte, la muerte o el agotamiento de lo dicho por la repetición en la biblioteca<sup>21</sup>. Para Foucault, la biblioteca no es el lugar de apropiación racional del sentido perdido sino un depósito de palabras muertas. La biblioteca para Foucault no es el lugar de la comprensión racional sino el espacio de la locura, el silencio y la muerte. Las palabras depositadas en la biblioteca no son el arsenal de sentido, que quisieron los Enciclopedistas, sino silencios de ultratumba, sin redención posible. Su concepción de la biblioteca es literaria y antifilosófica. Si para Hans Blumenberg, la literatura capta el nihilismo antes que la filosofía<sup>22</sup>, para Foucault, la literatura realiza elecciones originales más importantes, hoy, que la filosofía. La literatura puede guardar algún tipo de subversión no muy clara, que la filosofía —dentro de su argumento— ya no conserva<sup>23</sup>. La literatura le permitió a Foucault desembarazarse de la filosofía. Nietzsche, Blanchot, Klossowski, Bataille suponen, para él, en los años sesenta, un pensamiento que se aparta de cualquier registro universitario. La literatura deja de ser un producto universitario o un mito político para ser un elemento intransitivo cuya revuelta está por definir. Se trata de un lenguaje no clasificable, urdido de espirales, dulzura insidiosa e inquieta, violencias, rusticidades campesinas...<sup>24</sup>

Para Foucault, como para los románticos, la literatura es un programa político antiilustrado. Pretende que la literatura libere una verdad que el aparato psiquiátrico ilustrado ha ido sepultando bajo el estigma social de la “locura”. La emergencia de la “época clásica”, a mediados del siglo XVII, tacha el papel que el loco jugó de decir la verdad durante el renacimiento y el barroco. El loco dejó de ser un profeta

20 ARGULLOL, Rafael. «El descenso místico de Novalis», NOVALIS, *Himnos a la Noche* (traducción José María VALVERDE), Barcelona, Icaria literaria, 1985 (2ª ed. 2012), 104 págs., págs. 11-22, pág. 14.

21 FOUCAULT, Michel. «Littérature et langage» (Bruselas, diciembre de 1964), págs. 88, 89.

22 BLUMENBERG, Hans. «El problema del nihilismo en la literatura alemana contemporánea», *Literatura, estética y nihilismo* (FRAGIO, Alberto y ROS VELASCO, Josefa eds.), Madrid, Trotta, 2016, 153 págs., págs. 25-35.

23 FOUCAULT, Michel. «Folie, littérature, société» (1970) (entrevista con T. Shimizu y M. Watanabe), *Dijs et écrits*, I, págs. 972-996, pág. 994.

24 FOUCAULT, Michel. «Se débarrasser de la philosophie» (A propósito de la literatura. Grabado en junio de 1975), *Michel Foucault, entretiens* (con Roger-Pol Droit), París, Odile Jacob, 2004, 151 págs., págs. 75-88.

naif que decía la verdad que los cuerdos ignoraban. No dominaba su voluntad y decía la verdad a quienes poseían autocontrol. Los albores de la Ilustración sepultaron esta verdad inoportuna, incómoda, que pasará a ser pronunciada por la literatura en el siglo XIX. Foucault emparentó literatura y locura a través de la figura egregia de Hölderlin. A Roussel y, más si cabe, a Blanchot les atribuye ser “experiencia de los límites” que tan brillantemente encarnaron los sueños y fulguraciones imaginativas de los románticos.

## **2. Un viaje de dolor, sinsentido y muerte**

Uno de los elementos de ruptura de Foucault con la fenomenología es la particular lectura de Martin Heidegger realizada por Maurice Blanchot. “La mirada de Orfeo” y “La soledad esencial y la soledad del mundo”, incluidos en *L'espace littéraire* (1955) de Blanchot, son un contraataque a la experiencia fenomenológica. Foucault siguió esta línea de ruptura con la fenomenología entre la escritura de *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y *Las palabras y las cosas* (1966)<sup>25</sup>. Ahora la “experiencia” no es la experiencia perfeccionable de contornos cada vez más precisos, en la línea fenomenológica, sino la experiencia del espacio infinito de la obra de arte. Ya no se trata de fijar los contornos apolíneos, luminosos, de la obra de arte sino de entrar en la embriaguez dionisiaca que no conoce más que su reelaboración infinita y sin descanso. Orfeo viaja al fin de la noche a conocer a Euridice, su amada, en la misma “exaltación nocturna” de Novalis. Descender o abrirse a la noche contradice la prescripción del mito griego que ordena permanecer en la forma de la obra de arte, perseverar en ella y buscar la armonía en la bella claridad del día. El viaje órfico encierra un dolor desechado por el mundo antiguo. Algo que le llevó a Novalis a distanciarse de la Grecia antigua para abrazar la figura de Cristo<sup>26</sup> en el himno VI. Cristo introduce la nueva muerte: una muerte que no cierra un ciclo como la muerte clásica, sino que abre la verdadera vida de creación y pensamiento para el hombre<sup>27</sup>. La muerte no es fosilización sino la manera de renovar y perfeccionar la vida<sup>28</sup>.

Maurice Blanchot, en semejante viaje de dolor, conocimiento y muerte, nos expresa cómo la obra no se da en la forma sino en la profundidad de una noche cuya penumbra no cabe iluminar a través de un esfuerzo fenomenológico. Su viaje es sin retorno. El viaje a la noche lleva a la pérdida de sentido —no a su encuentro preconceptual—, conduce a la condena a la pena de locura prescrita por el día. La auténtica experiencia, para Novalis y Blanchot, es de la oscuridad y no de la

25 MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty* (prólogo de Roberto J. Walton), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, 152 págs.

26 AYRAULT, Roger. *La genèse du romantisme allemand, 1797-1804*, I, París, Editions Montaigne, 1969, 572 págs., págs. 353-376.

27 AZÚA, Félix de. «Presentación», *Los discípulos de Sais* (edición de Félix de AZÚA) de NOVALIS, Madrid, Hiperion, 1988, 67 págs., págs. 7-23, pág. 16.

28 MARTÍNEZ NAVARRO, Alejandro. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán*, Sevilla, Madrid, Thémata/Plaza y Valdés, 2010, 290 págs., págs. 114-117.

luz. Ambos rebasan el mito griego que ordena permanecer en el canto. Quieren ir más allá: acceder a lo invisible —la esencia de la noche— y escuchar lo inaudible —lo que está más allá del canto—. La experiencia de la Noche es la experiencia heideggeriana de lo impensado. La entrada en el sueño eterno de la noche no ahonda en ningún fundamento. En la noche absoluta, la mirada se quema por la luz de los dioses y se asciende a la cumbre en la que habita Hölderlin<sup>29</sup>.

Los *Himnos a la Noche* emprendían un viaje que había de culminar con el encuentro con la amada muerta. La escritura era trasunto de un encuentro doloroso. Caer en los brazos de la amada muerta suponía confundirse en ella: morir también.

Y tú, exaltación nocturna, sueño del cielo, viniste sobre mí. El paisaje de la tierra se alzó lentamente... Sobre el paisaje se cernía mi desprendido, renacido espíritu. La colina se tornó polvareda, y en el polvo veía yo las clarísimas facciones de la amada. En sus ojos descansaba la eternidad. Yo tomé sus manos, y las lágrimas formaron un resplandeciente, indestructible lazo. Corrían milenios hacia la lejanía como tempestades. En su cuello lloré embelesadas lágrimas en la nueva vida.<sup>30</sup>

Se trataba de una muerte metafórica pues Novalis no pensaba en el suicidio y era consciente de su importante papel terrenal dentro del grupo *Athenaeum*<sup>31</sup>. Pero la escritura está estrechamente vinculada a la muerte. El amor y el conocimiento conducen a la muerte. De forma que enseñar el camino de la verdad requiere conducir a los otros por el camino de la muerte<sup>32</sup>.

Pues, por mucho que andemos y a cualquier parte que lleguemos, la naturaleza sigue siendo el aterrador molino de la muerte. (...) De cuando en cuando, se divisan ciertos puntos luminosos que sólo sirven para revelar una noche más pavorosa. Toda clase de terrores paralizan al observador. La muerte, cual salvadora, permanece junto a los pobres humanos, pues, sin ella, el hombre más demente sería el más feliz<sup>33</sup>.

Escribir, amar y morir son sinónimos del abandono de sí mismo, de la muerte. Esta experiencia de disolución del sujeto en la escritura no fue, ni mucho menos, ajena a Michel Foucault:

No escribo para dar a mi existencia una solidez de monumento. Intento más bien reabsorber mi propia existencia en la distancia que la separa de la muerte, y probablemente, por eso mismo, la guía hacia la muerte.<sup>34</sup>

29 BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, 379 págs., págs. 7-28 y 227-234.

30 NOVALIS. *Himnos a la Noche*, pág. 37.

31 BRUNSCHWIG, Henri. *Société et romantisme en Prusse au XVIIe siècle*, París, Flammarion, 1973, 365 págs., págs. 333-361.

32 VILLACAÑAS, José Luis. *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, pág. 208.

33 NOVALIS, *Los discípulos de Sais*, pág. 40.

34 FOUCAULT, Michel. *Le beau danger* (entrevista con Claude BONNEFOY), París, Éditions de l'École des Hautes

El autor de *Les mots et les choses* explicaba su proceso de escritura dentro de un alto subjetivismo que abocaba a su disolución en la escritura. Así es por varias razones. En primer lugar, Foucault vinculaba su escritura a la influencia y al duelo de todo un linaje de cirujanos que acompañaron a su infancia. La intervención inmediata sobre los órganos y la ausencia de prolijos diagnósticos son propias de la cirugía. Como el cirujano trabaja en la materialidad de los órganos, la enfermedad mental no puede sino resultarle algo inconsútil. Ni la locura es una buena enfermedad ni la psiquiatría una rama seria de la medicina. Foucault hizo de este menosprecio (familiar) —a la manera nietzscheana— la urdimbre de su diagnóstico de las conexiones formativas entre locura y psiquiatría. Los sortilegios de la enfermedad y la muerte están en los orígenes de su escritura:

He transformado el bisturí en una pluma. (...). Tal vez, para mí, la hoja de papel sea el cuerpo de los demás.<sup>35</sup>

En segundo lugar, vinculó su escritura —reconocido a Maurice Blanchot en este tema— con la muerte de los demás<sup>36</sup>. Así es porque actúa como el “anatomista que hace una autopsia”: saca a la luz la negatividad que organizó toda la vida de los otros; disecciona piel, tegumentos y órganos hasta llegar a la lesión constitutiva de la muerte de los otros. Pero su escritura nunca pretende causar una herida o una lesión pues actúa sobre la muerte ya confirmada y sin redención cristiana. Ni filósofo, ni historiador, ni sociólogo. Foucault se presenta como “médico” y “diagnosticador”, no sólo por *Historia de la locura y Nacimiento de la clínica*. Pero, a diferencia de Novalis, Foucault no va de la vida a la muerte, tampoco al contrario, sino de la verdad a la muerte y de la muerte a la verdad. Nietzsche es, para el autor de *Les mots et les choses*, el gran diagnosticador de la enfermedad mortal del hombre. En tercer lugar, experimentó su escritura como una mortificación de sí mismo que no dejaba de ser obligatoria y placentera. Obligatoria porque no concebía tranquilidad sin escribir esa página o páginas de cada día. Placentera porque sin satisfacer esa obligación no se libraba de la angustia. A través de esta mortificación, procuraba que el rectángulo de la hoja hiciera desaparecer la prolijidad, la proliferación continua de sucesos minúsculos que reúne la cotidianidad de cada día. Una fluctuación de hechos —decía— que siempre acababa apareciendo por encima de las páginas destiladas. En cuarto lugar, afrontaba con curiosidad libros de botánica del siglo XVII, de gramática del XVIII, de economía política clásica,... como un agrimensor que marca la distancia con ese volumen de palabras muertas. Dice así:

Escribir es colocarse en esa distancia que nos separa de la muerte y de lo que está muerto. Al mismo tiempo, es aquello en que esta muerte

---

Études en Sciences Sociales, 2011, 68 págs., págs. 63, 64.

35 FOUCAULT, Michel. *Le beau danger*, pág. 38.

36 COLLIN, Françoise. «La pensée de l'écriture: différenciation et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 2015, págs. 167-177.

va a desplegarse en su verdad, no en su verdad disimulada y escrita, no en la verdad de lo que ha sido, sino en esta verdad que nos separa de ella y que hace que nosotros no estemos muertos. Es la relación que la escritura, para mí, debe constituir.<sup>37</sup>

A diferencia de Novalis, Foucault no hace una inmersión en la muerte como la única existencia verdadera, la vida eterna. Al contrario, está fijando los contornos de nuestra vida a través del estudio de aquellas palabras muertas. En quinto lugar, y esto quizás sea lo más disolvente de su individualidad, su trabajo se inscribe en una vida aleatoria y azarosa que hace presentes temas y motivos que se depositaron en su memoria. Un día el cuadro de Velázquez, *Las meninas*, que había visto en Madrid se hizo presente en *Las palabras y las cosas*. Por azar, también se alzó en su obra un material sedimentado sin fin cierto sobre botánica, gramática y economía política del siglo XVII. A través de estas emergencias de la muerte, Foucault estaba descartando una autoría clásica. Desechaba incluso una presencia sagrada de la escritura en sus escritos. Lejos de ser un escritor (persistencia de dejar un lenguaje que se justifica por sí mismo), se atribuía, más bien, ser escribiente (productor de una escritura transitiva hacia fuera del texto), según la diferenciación de Roland Barthes. No creaba ese lenguaje poético tan querido, que sitúa frente a la representación clásica como “ser del lenguaje”. Un lenguaje con afán de existir poéticamente sin apenas decir nada: la palabra poética de Mallarmé<sup>38</sup>.

Heidegger, Kafka, Char, Mallarmé, Lautremont, Sade, Nietzsche, Wittgenstein son ideas fuerza de Maurice Blanchot, también de Michel Foucault. Novalis ahonda el desbordamiento de los límites de la racionalidad. Subraya la primacía del silencio, de lo inexplicable, del sinsentido tachados por la luminosidad en que aparentemente se funda la vida diurna. De forma semejante, Foucault no se sitúa en la captura del sentido fenomenológico o estructuralista. Rebusca en el sinsentido de la vida, en los márgenes de la luminosidad. Quiere llevar las imágenes y las palabras a su vacío como “experiencia exterior” o vuelta al “ser del lenguaje”. Nuestro origen es nocturno, aunque todos los dispositivos sociales produzcan significación, realidad, saber,... Es el silencio de la noche, y no el murmullo del día, lo ontológicamente primero. El silencio, la muerte, el sinsentido son previos para Novalis, Blanchot y Foucault por más que se empecine el deslumbramiento del día. Quizás una lectura heideggeriana de Foucault —lo que facilita Blanchot<sup>39</sup>— pueda ser más fecunda que los ríos de tinta discurridos para señalar el encuadramiento estructuralista de *Les mots et les choses*. Subrayar el rígido mecanicismo de las *epistemes*, como positivities que regulan las condiciones de posibilidad del saber y ordenan nuestra experiencia, esconde el misterio de

37 FOUCAULT, Michel. *Le beau danger*, págs. 62, 63.

38 FOUCAULT, Michel. *Le beau danger*, págs. 7-68.

39 CHAR, René. «En compagnie», *La Nouvelle Revue Française*, nº 168, diciembre de 1966, págs. 961-966; RACHMAN, John. *Michel Foucault the freedom of philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, 131 págs., págs. 11-19; PUGLISI, Gianni. *Lo strutturalismo*, Roma, Ubaldini Editore, 1970, 230 págs., págs. 117-13.



estas experiencias límite en un no-lugar del lenguaje y el enmascaramiento de su preocupación por el “ser del lenguaje”. Así lo ha señalado F. Bouchard, al referirse a los interrogantes abiertos por *Les mots et les choses*:

desde este punto de vista, *Las palabras y las cosas* debe ser leído como el título irónico de un profundo desorden, en gran parte en el mismo sentido en que *La genealogía de la moral* es una reflexión “inmoral” sobre la matanza que ha sido históricamente justificada por la tradicional devoción del bien. Estos transgresores textos se proponen como un diagnóstico, pero diagnóstico, por definición, implica recuperación: la particular recuperación de otra tradición y de otras voces que han permanecido silenciadas, por mucho tiempo, “naturalmente”, como si hubiesen terminado siendo el lenguaje de la razón (...).<sup>40</sup>

Este diagnóstico de la razón conduce a la recuperación del lenguaje de la alteridad. Poco tiene que ver con el estructuralismo, salvo su coincidencia temporal con el debate sobre las aportaciones del método estructural en diferentes ámbitos del saber. El “estructuralismo” es todavía una búsqueda del sentido —claramente diferenciada de la exploración fenomenológica— ajena a las intenciones latentes en los escritos de Foucault, mucho más cercanos a llevar las imágenes y las palabras a su vacío como “experiencia exterior” o vuelta al “ser del lenguaje”, al insondable sentido de la noche. Foucault contribuyó a evidenciar un paradójico fenómeno: cuanto más volcada está nuestra civilización al agotamiento de lo desconocido, se encuentra con lo incognoscible como algo que la contesta irrevocablemente<sup>41</sup>. El silencio de la Noche es primero e irreductible al rumor y la luz del Día.

Subjetivismo de la sensibilidad, imaginación mítica y trágica energía del sentimiento son caracteres propios del romanticismo. Buscan un infinito carente de límites en la naturaleza. Pretenden superar las leyes de la razón para sumirse en la confusión de la fantasía, en el caos originario de la naturaleza humana. Pero no rechazan a la razón. Distinguen entre el hombre de razón deseoso de infinito y el racionalista sin corazón ni entendimiento. Tanto el romanticismo como Foucault denunciaron la “desesperitualización” efectuada por la formalización racionalista del mundo occidental. Las coincidencias de ambas perspectivas con el crítico diagnóstico weberiano de la racionalización formal de la experiencia occidental son evidentes. La razón para los románticos no deja de ser un instrumento para iluminar las profundidades más oscuras del alma y nunca un objeto de burla. Combatieron con vehemencia la ilustración burguesa para dar rienda suelta a las caóticas e irrealistas fuerzas creadoras del hombre. Pero no deseaban perder una conciencia clara del mundo presente. La literatura, tanto para los románticos como para Foucault, era una experiencia de vida más allá de los estrechos límites

40 BOUCHARD, F. Donald. «Introduction», *Language, counter-memory, practice*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1977 (2ª ed. 1980), 240 págs., pág. 18.

41 BERTHERAT, Yves. «La pensée folle», *Esprit*, nº 5, mayo de 1967, págs. 862-881, pág. 877.

del libro. Sólo la experiencia artística podía satisfacer la espontaneidad querida para la vida. No se trata de una razón romántica en los estrechos límites de la academia. El romanticismo se interesó fervientemente por terrenos que unió sin respeto alguno por la especialización. La literatura y el arte figurativo, la historia y las ciencias de la naturaleza, sociología y psicología, filosofía y medicina, política y religión. Y este afán enciclopédico, pero de una Enciclopedia más delirante que la *Ilustrada*<sup>42</sup>, es propio de Foucault. El romanticismo también destruyó las líneas divisorias entre fábula y verdad, pasado y presente, pues la fe y la fantasía abren el corazón del mundo. E, igualmente, una fe y una fantasía seculares también sirvieron al proyecto arqueológico de Foucault para romper divisiones y clasificaciones que habían servido a la tranquilizadora divisoria de la historia de las ideas. También para Foucault en el principio fue el caos sobre el que se erigieron clasificaciones, divisiones y fronteras falsamente inexpugnables como si fueran la realidad. Mientras el espíritu clásico dotaba de estructura firme, el romanticismo arrojaba la realidad a la individual, infinita y fluida movilidad. Novalis empujaba a la literatura al caos y procuraba, así, enriquecer los recursos creadores. Descubrieron la fuerza del inconsciente, el sueño, el presentimiento, la nostalgia, la magia, lo fantasmal, el magnetismo del alma y el enigma de los mitos. Aunaron el impulso de la libertad individual con el peso de la organización social en su visión de la historia<sup>43</sup>. Para el romanticismo, el individuo sólo se realiza en una movilidad infinita. Destruía toda fijeza en el discuir y la movilidad infinita. Su estilo verbal se compone de lejanías, secretos, imprecisiones e inefabilidades. La “flor azul” era el símbolo del infinito. Pero el subjetivismo que el romanticismo impulsa no desecha que la sociedad tiene un peso profundo como orden objetivo de la experiencia. Se trata de una dialéctica que Foucault puso de manifiesto en la tensión entre las *epistemes*, como condición de posibilidad de los saberes, y la experiencia artística como experiencia en los límites del lenguaje en *Les mots et les choses*. De forma que tanto para los románticos como para la arqueología foucaultiana, un ser creador está en inevitable lucha dialéctica con las constantes de la época que le tocó vivir. El romanticismo reaccionó ante la dureza y violencia de la época posrevolucionaria con un nacionalismo patriótico. Mientras que Foucault adoptó un compromiso social con su época en forma de denuncia con los desmanes que la razón produce sobre sus márgenes y zonas oscuras.

De alguna manera, el romanticismo vive en la tragedia pues lo infinito no puede ser vivido en nuestra limitada realidad. Esta imposibilidad de vida poética en el mundo es su fatalidad. Su concepto de la historia es poetización imposible del universo e individualidad orgánica del pasado. Un deseo infinito e ilimitado transfiguraba el pasado con nostalgia. Pero, por más que la nostalgia transfigure

42 AYRAULT, Roger. *La genèse du romantisme allemand, 1797-1804*, II, París, Editions Montaigne, 1976, 573 págs., págs. 152-167.

43 CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago de Chile, Lom, 2008, 532 págs.

la Edad Media como arcadía del presente, un individualismo exacerbado sólo puede conducir a un aislamiento que aquel romanticismo concluyó en fuertes convicciones religiosas: la realización de Dios en la tierra. Convicciones que un nietzscheano nunca puede compartir. Pero un nietzscheano sí puede coincidir con el romanticismo en una nostalgia no sólo con el pasado sino también con el futuro y en la defensa de la originalidad creadora. Subjetivismo, enciclopedismo, desafío de los límites reales, un fuerte descrédito de la verdad objetiva, querencia por las sombras de la razón, observancia de una tensión entre la determinación social y la libertad individual, y un fuerte compromiso con el presente son elementos compartidos por Foucault con el romanticismo. Pero Foucault no podía sino observar falsas ilusiones en la religión y en el nacionalismo donde el romanticismo buscó consuelo. El subjetivismo de Foucault se encuentra solo en la trágica lucha con su tiempo sin que existan verdades inexpugnables<sup>44</sup>. El concepto que *Les mots et les choses* sostiene de una subjetividad transfiguradora de la realidad, en los límites de cada *episteme*, comparte con Novalis una confianza en la poesía como centro de la filosofía: cuanto más poético, más verdadero es el pensamiento.

Dentro de su particular exaltación de la imaginación creadora, ¿cómo desarrolla Foucault este subjetivismo cercano al romanticismo? *Les mots et les choses* urge a recuperar el pensamiento poético —la ausencia de sentido— en un mundo marcado por la representación significativa. Foucault sostiene que con anterioridad al siglo XVII, los signos no guardaban significación alguna. El “ser del lenguaje” se expresaba en su dispersión infinita. El lenguaje se desplegaba sobre su ser enigmático y bruto, sobre su propia materialidad. Luego será sometido a una estructura binaria como la de la gramática de Port-Royal, a partir de la cual todas las cosas están atadas por un lazo semántico a su significación. Las cosas no son nada si se las concibe fuera del cuadro de Identidades y Diferencias, y de las denominaciones allí encontradas. Esta parece ser la máxima del orden representativo que se impone desde mediados del siglo XVII. Sobre la experiencia del lenguaje en su ser bruto se alza el ser representativo del lenguaje. Así se produce la escisión del ser continuo, infinitamente semejante, de palabras y cosas. A partir de la *episteme* clásica, lo leído y lo visto, lo enunciable y lo visible no se encuentran en la misma maraña sino divididos y organizados por el espacio del orden significativo.

Este es uno de los momentos más intensos y fundamentales de *Les mots et les choses*. A partir del siglo XVII, el “ser del lenguaje” —el misterio, el sinsentido, la poesía— se ha perdido. El lenguaje sólo se concibe como lenguaje significativo, su valor reside en ser discursivo. La luminosidad y el estrépito del Día se impusieron sobre la oscuridad y el silencio de la Noche. Pero la literatura es, para Foucault, todavía, el resto vivo de la Noche. No está dicha la última palabra de la poesía. Así es a pesar de esta sepultura ilustrada del lenguaje no significativo. La experiencia

44 MARTINI, Fritz. *Historia de la literatura alemana* (traducción de Gabriel FERRATER), Barcelona, Labor, 1964, 650 págs., págs. 318-350; ANGELLOZ, J.-F. *La literatura alemana* (traducción de Zoé de GODOY), Barcelona, Surco, 1949, 151 págs.

originaria de la literatura —en el argumento de *Les mots et les choses*— puede todavía rebasar al ser representativo del lenguaje:

Ahora bien, durante todo el siglo XIX y hasta llegar a nosotros —de Hölderlin a Mallarmé o Antonin Artaud—, la literatura no ha existido en su autonomía, no se ha liberado de cualquier otro lenguaje más que mediante un corte profundo, más que formando una especie de “contra-discurso” y remontando así la función representativa o significante del lenguaje hasta este ser bruto del lenguaje olvidado desde el siglo XVI. (...). En la época moderna, la literatura es lo que compensa (y no lo que confirma) el funcionamiento significativo del lenguaje. A través de ella, brilla de nuevo el ser del lenguaje en los límites de la cultura occidental —y en su corazón—, pues es, a partir del siglo XVI, lo que es más extraño, pero, desde este mismo siglo XVI, está en el centro de lo que ella ha recubierto (...).<sup>45</sup>

Estas palabras contienen el nervio teórico del libro y, quizás, su núcleo más liberador. En el retorno a una experiencia originaria se encuentra la conexión entre la experiencia de la locura como “ausencia de obra” y la “experiencia de la literatura” como Retorno a la Identidad de un lenguaje originario, a la dispersión de un lenguaje no discursivo. Esta experiencia literaria es todo un desplazamiento respecto de la cultura occidental. A partir de mediados del siglo XVII, la locura y el lenguaje no representativo serán tachados de “lenguaje enfermo”. El orden representativo, entonces, se constituye en el rechazo de “la pensée du dehors” mediante todas las escisiones constitutivas de la cultura occidental: verdadero/falso, normal/patológico, vida/muerte,... En esta reorganización del saber moderno todavía pensamos.

El Don Quijote, tan querido por los románticos, simboliza, para Foucault, el límite poético de la experiencia de su época. Es el personaje que todavía busca la semejanza entre las palabras y las cosas, la similitud entre lo leído y lo visto, cuando ya en la determinación de la *episteme* clásica ambos mundos están escindidos. Nietzsche consideró a Don Quijote la encarnación poética de la más alta desmesura, y a Cervantes el ejecutor inquisitorial que ahonda la decadencia de la cultura española por ridiculizarle<sup>46</sup>. Foucault subraya también la desmesura de la experiencia de Don Quijote. La narración del periplo andante constituye la “primera de las obras modernas” al mostrar la “razón cruel de las identidades y las diferencias”<sup>47</sup>. Delira porque no se adapta al nuevo orden de la representación<sup>48</sup>. A partir de la emergencia del orden representativo, la búsqueda de las semejanzas sólo será concebible como poesía o locura en la cultura occidental<sup>49</sup>.

45 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, 400 págs., págs. 58.59.

46 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral* (traducción de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL), Madrid, Alianza Editorial, (1ª ed. 1972) 5ª ed. 1980, 203 págs., págs. 193-194.

47 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, pág. 62.

48 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, pág. 61.

49 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, págs. 63 y 83.

A mediados del siglo XVII, se produce una profunda reorganización del saber. El orden de la representación estableció una articulación de identidades y diferencias que ordena todo el campo de la experiencia. Esta transformación en el orden del saber se instituye a través del privilegio del lenguaje. La función representativa del lenguaje une y desune las cosas: las esclarece en el orden de las palabras. El orden de las Identidades y Diferencias organiza el saber en torno a la figura del cuadro. Un cuadro, *Las meninas* de Velázquez, simboliza toda la estrategia de la representación: el lugar vacío del rey, la mirada del pintor y la distribución de los diferentes personajes se encuentra en este orden<sup>50</sup>. El lenguaje abandonó, entonces, su consistencia enigmática, para no ofrecerse sino en su máxima transparencia: organiza, describe, compila en el gran *corpus* enciclopédico del saber clásico<sup>51</sup>. A principios del siglo XIX, el lenguaje perdió su poder representativo y retorna a una enigmática materialidad, específica de la modernidad. Michel Foucault sitúa la pregunta ontológica por el “ser del lenguaje” en la modernidad dentro de la reflexión de Nietzsche y Mallarmé:

(...) Para Nietzsche, no se trataba de saber lo que eran el bien y el mal en sí mismos, sino quien era designado o, más bien, *quien hablaba* pues para designarse a sí mismo se decía *Agathos* y *Deilos* para designar a los otros. Pues es allí, en el que *tiene* el discurso, y más profundamente detenta la palabra, donde todo el lenguaje se reúne. A la pregunta nietzscheana: ¿quién habla? Mallarmé responde, y no cesa de retomar su respuesta, diciendo que lo que habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario (...).<sup>52</sup>

Mallarmé —al disolverse en la ceremonia del lenguaje, de la que sólo se siente mero ejecutor— y Nietzsche —al atraer a la filosofía a la reflexión sobre el lenguaje— representan, para Foucault, las conciencias más brillantes de este retorno al ser del lenguaje, propio de los comienzos del siglo XIX. La literatura tiene en el pensamiento de Foucault una primacía ontológica. La “muerte del hombre” moderno tiene su anuncio en una serie de experiencias literarias alternas a la significación. Forman un campo disperso de experiencias que Foucault llama “ontología formal de la literatura”. La experiencia literaria de Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot es del enigma del ser desnudo del lenguaje como cumbre y finitud del sujeto. En la línea de los románticos, Foucault concede pleno valor filosófico a estas experiencias literarias fragmentarias. Expresan la superación del pensamiento clásico y del moderno que se basaban en la representación y el hombre moderno. Abren la experiencia a otro pensamiento —el pensamiento del afuera— sin Dios, el hombre o el discurso como elementos fundamentales.

50 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, págs. 19-31 y 318-323; PELORSON, Jean-Marc. «Michel Foucault et l'Espagne», *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, nº 152, agosto de 1972, pág. 97.

51 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, pág. 322.

52 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, págs. 316, 317 y 314, 315.

Aunque el espacio representativo desde el que todavía pensamos no nos permita más que atisbar el porvenir fatídico del hombre moderno, las últimas páginas de *Les mots et les choses* se cierran con un enigmático presagio: el hombre es una invención moderna, reciente y efímera, cuyo fin está próximo<sup>53</sup>.

### 3. Una literatura incendiaria: el lector que está por venir

Foucault sitúa el nacimiento de la literatura moderna en el comienzo del siglo XIX. Desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, la época clásica supone la reposición de un lenguaje originario en cada obra. ¿De qué palabra inexpugnable se trata? La palabra de Dios (verdad y modelo), la Biblia (sentido absoluto) y los Antiguos (naturaleza) obran como trasfondo mudo y escondido a repetir de toda obra. Pero esta reposición, en su argumento, debía contar con la retórica —metáforas, metonimias, sinécdoques, ...— para restituir o restaurar ese sentido que no puede ser transcrito directamente. Foucault atribuye a Berkeley y a los filósofos del siglo XVIII el uso de la retórica para conducir la oscuridad y opacidad del lenguaje a la luminosidad y la transparencia de los signos. Mientras que la literatura, por el contrario, surge cuando esa primera palabra divina deja de ser entendida y, donde la retórica esclarecía, aparece un murmullo que repite lo que ya ha sido dicho hasta agotarlo. El espacio vacante de la retórica es ocupado por el libro. Un libro que, para Foucault, no es el libro como objeto impreso, mucho anterior al siglo XIX, sino el libro de Mallarmé que repite y agota todos los libros anteriores en la modernidad. Paradójicamente, responde al gran libro que representaba la época clásica pero, a su vez, señala su desaparición. El libro propio de la literatura moderna no es espejo de un lenguaje divino o absoluto, sino que se cierra sobre sí mismo en el combate con todos los libros anteriores. Las tres figuras que marcan el surgimiento de la literatura moderna son: Sade, símbolo de la trasgresión y lo prohibido, pura negatividad; Chateaubriand que identifica una literatura de ultra-tumba del hombre que desciende a la tumba con el crucifijo en la mano para escribir; y Proust, espacio virtual e intermediario, visible pero no tocable como corresponde a los simulacros. Todos ellos son repetición y agotamiento de los libros anteriores. Desean ser diferentes a los previos pero quedarán encerrados como nuevos libros en una biblioteca. Foucault ilustra esta batalla con los simulacros de *El Quijote* de Cervantes y *Jacques el fatalista* de Diderot, que anteceden al de Proust. Son los precursores de una violenta lucha con todos los libros anteriores para acabar encerrados en un nuevo libro entre todos sus caídos contendientes anteriores. Cualquier insurgencia literaria contra el libro acaba en el espacio sereno y frío de la biblioteca. Allí finalizan las más cruentas batallas de signos. La inexistencia de un lenguaje divino, que pacifique el encendido combate de la literatura moderna, deja paso a la muerte: la densidad y prolijidad de la biblioteca con un sinfín de libros. Liberados de la soberanía de la

---

53 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, pág. 398.

palabra de Dios, quedamos encerrados en el versátil espacio de la biblioteca. Sade, Proust y Chateaubriand inauguran, para Foucault, una literatura descuartizada y dispersa, hecha de murmullos<sup>54</sup>.

Los escritos sobre literatura y lenguaje de Michel Foucault subrayan qué elemento es capaz de dislocar el orden representativo del lenguaje<sup>55</sup>. Para *Les mots et les choses*, el enemigo a abatir es el orden clásico. Se trata de quemar todo lo que Descartes representa como orden, para recuperar la enigmática densidad, propia de la palabra del renacimiento. Pero este estado imaginario de animalidad no puede retornar al renacimiento y pasa por la muerte del hombre en la sociedad moderna<sup>56</sup>. El poeta y el loco desbordan la determinación de la episteme de su tiempo<sup>57</sup>. Encarnan experiencias extremas que extralimitan la experiencia histórica en que viven. Son casos extraordinarios en el límite de las formas adquiridas por la racionalidad occidental<sup>58</sup>. Entre el renacimiento y la época clásica, “Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista (...)”<sup>59</sup>; entre el clasicismo y la modernidad, “Sade alcanza el extremo del discurso y del pensamiento clásico (...)”<sup>60</sup>. En *Les mots et les choses*, junto a la hegemonía del lenguaje discursivo aparece una experiencia distinta a la experiencia de la representación: una “experiencia literaria” cuyo lenguaje no remite a nada porque permanece recogido sobre su materialidad. Es la experiencia de Mallarmé, Roussel, Nietzsche, Artaud, Blanchot, Nerval,... Sus escritos son necesariamente olvidados porque no podríamos vivir con su memoria. Guardamos con ellos una relación de “neutralidad”. Ni mucho menos nos constituyen. Tampoco podemos traerlos a una reminiscencia platónica. No nos son inmanentes y están fuera de nosotros. Nacieron fuera de nosotros y se sitúan en nuestro exterior. Son “pensamiento exterior” a nosotros. La cultura occidental perdura frente a ellos<sup>61</sup>. En ellos, el lenguaje se expresa en su ser bruto —rompe la bipartición del signo en significado y significante— y remonta, así, la positividad de la representación en que *todavía* pensamos. De este pensamiento no-dialéctico da cuenta su “ontología formal de la literatura”, dedicada a analizar algunas experiencias con el lenguaje: Brisset (abolición del código lingüístico y erotización de los sentidos)<sup>62</sup>, Blanchot (experiencia de la atracción como

54 FOUCAULT, Michel. «Littérature et langage», págs. 93-95 y 99-104; LECHUGA, Graciela. *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, 330 págs., págs. 87-137.

55 GABILONDO, Ángel. «Introducción», *De lenguaje y literatura* (Michel FOUCAULT, traducción de Isidro HERRERA BAQUERO), Barcelona, Paidós, 1996, 221 págs., págs. 9-59.

56 KANTERS, Robert. «Tu causes, tu causes, est-ce que tu sais faire?», *Le Figaro Littéraire*, n° 1053, jueves 26 de junio de 1966, pág. 5.

57 FOUCAULT, Michel. «Debat sur le roman. Dirigé par Michel Foucault», *Tel Quel*, n° 17, primavera de 1964, 95 págs.

58 CARROLL, David. «The subject of archeology or the sovereignty of the episteme», *Modern Language Notes*, n° 4, USA, 1978, págs. 695-722, pág. 715.

59 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, pág. 61.

60 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, pág. 224.

61 FOUCAULT, Michel. «Folie, littérature, société», págs. 992, 993.

62 FOUCAULT, Michel. «7 propos sur le 7e ange» (1970), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 881-893; y «Le cycle des Grenouilles» (1962), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 231-233.



experiencia de abandono y negligencia)<sup>63</sup>, Roussel (mecanismo de la “producción” como juego con los fonemas)<sup>64</sup>, los autores de *Tel Quel* (abundamiento en una estética de la escritura que piensa el lenguaje en su superficialidad)<sup>65</sup>, los surrealistas (la escritura como pensamiento que desvela el inconsciente, la locura, el sueño,...)<sup>66</sup>, Klossowski (la repetición duplicada de un signo religioso como simulacro)<sup>67</sup>, Flaubert (el libro como espacio de la tentación y la monstruosidad)<sup>68</sup>, Nerval (la obligación vacía de escribir)<sup>69</sup>, J. A. Reveroni de Saint-Cyr y Claude Crébillon (los sobreentendidos, los mitos mudos, la bestialidad)<sup>70</sup>,...

Del otro lado de la línea de demarcación que separa las experiencias heterotópicas de las homotópicas se extiende el desierto. Se estructura toda la experiencia del orden: el árido suelo que sirve de a priori o condición de posibilidad del saber clásico y moderno. La filosofía kantiana es, precisamente, una reflexión sobre los límites del pensamiento. Pero, aunque Kant inaugura, para Foucault, un pensamiento crítico, no negativo, de la afirmación que no afirma nada, la crítica quedó cautiva de la dialéctica y de la ilusión antropológica. Cuando Foucault señala que “nous ne pensons pas encore” está subrayando que toda la cultura occidental ha marcado una escisión insoslayable entre lo pensado y lo impensable (el día y la noche del pensar). Se trata de una escisión previa e irremontable al pensamiento. La literatura es para Foucault una experiencia que acecha este impensado. La literatura es un pensamiento sin reflexión que se abre a la sinrazón en el vacío constitutivo del pensamiento occidental. Es Nietzsche, y no Kant, quien pone en marcha —dentro del argumento de Foucault— una maquinaria metafórica, propia de un lenguaje no discursivo, que fractura al sujeto filosófico. A mediados de los sesenta, Foucault guarda todavía una firme distancia con el ideal ascético del filósofo que tenderá a conjugar tiempo después. Utiliza, por el contrario, los desafíos de Bataille al lenguaje. En plena reflexión de *Les mots et les choses*, Foucault opone el filósofo enloquecido que lanza al viento su subjetividad al ideal de sabiduría socrática<sup>71</sup>.

La vida de Foucault fue una peregrinación azarosa —muy propia del ideal romántico— que tan pronto pudo llevarle al periodismo —admirado de Jean Daniel— como le condujo misteriosamente a la filosofía. No redujo el misterio a una explicación ni cuando le cercaban por dar una concepción ignota de los cambios históricos en *Les mots et les choses*. Fue huidizo y enmascarado porque su escritura no dejó de ser una elipse libre. El camino intelectual de Michel Foucault

63 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors» (1966), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 546-567.

64 FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, 211 págs.

65 FOUCAULT, Michel. «Distance, aspect, origine» (1963), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 300-313.

66 FOUCAULT, Michel. «C’était un nageur entre deux mots» (1966), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 582-585.

67 FOUCAULT, Michel. «La Prose d’Actéon» (1964), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 354-365.

68 FOUCAULT, Michel. «Un “fantastique de bibliothèque”» (1964), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 321-353.

69 FOUCAULT, Michel. «L’Obligation d’écrire» (1964), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, pág. 465.

70 FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir» (1962), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 243-256.

71 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression» (1963), *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 261-278.

es tan variado e ininterrumpido como el de *Enrique de Ofterdingen* de Novalis<sup>72</sup>. Proseguimos la obra inacabada, desorbitada, fragmentaria del *Enrique...*<sup>73</sup> como desciframos sin fin la escritura de Foucault. La vida del escritor se agota pero la novela de Enrique prosigue más allá del “Informe de Tieck sobre la continuación de Enrique de Ofterdingen”. La vamos completando sus lectores. *Enrique de Ofterdingen* es irreductible a un sentido como el deslizamiento de la escritura de Foucault se sigue abriendo sin quedar limitado a una obra celebre. Las andanzas de Enrique son un dédalo de intercalaciones de planos narrativos donde lo contado es más importante que lo vivido. Los deslizamientos de la escritura de Foucault —que anotamos como arqueológicos, genealógicos, tecnológicos del yo,... por tranquilidad o pereza— se sumergen en la espesura de la biblioteca antes de haber enmascarado a su creador. Enrique observa que es un personaje más del libro del ermitaño que acaba de conocer. La escritura de Foucault se interna en el hueco oscuro del gran libro del mundo guardado en la biblioteca.

Lo que conocemos como el pensamiento de Foucault es la urdimbre imaginada en sucesivas bibliotecas: la de Uppsala, la de la calle Richelieu de París, la de los pequeños bistrots cuando la Nacional cierra, la Saulchoir,... Incómodo en la Sorbona, el que iba a escribir *Les mots et les choses* emprende su camino por Uppsala, Varsovia, Hamburgo, Túnez, Clermont Ferrand y París sin mayor vínculo con las instituciones educativas que el archivo que le permiten formar de la botánica a la gramática, de la economía a la sociología, de la psiquiatría a la criminología.<sup>74</sup> El camino a Uppsala es fruto de la complicidad de uno de sus más constantes maestros: George Dumézil. La búsqueda del tesoro escondido —una gran donación sobre historia de la medicina en Suecia— es el motivo inicial de su nomadismo. Más que escalar puestos universitarios parece escribir el gran libro que extraiga el sentido del mundo. Su labor es más propia del poeta que del “homo academicus”. Parece acudir a una gran fiesta donde discípulos sin maestros —Bataille, Deleuze, Barthes, Foucault, Klossowski, Blanchot,...— desentrañarán cómo van a acceder a la naturaleza (inmanencia). La entrada no requiere pertenecer a una academia sino sólo levantar el velo de Isis —encarar el amor a la sabiduría— como los habitantes de *Los discípulos en Sais* de Novalis<sup>75</sup>. Foucault se sitúa más entre los sabios y los poetas para ver la unidad de un todo fluido y fugitivo en vez de compartimentar, clasificar y momificar lo atisbado por sus ojos. Parte de la pasión por saber en vez de querer el conocimiento depositado en hospitales y osarios<sup>76</sup>. Y esta pasión no se satisface sino en el San Antonio lector que se hurta a cualquier tentación, querido por Foucault, o en la mina del ermitaño que se

72 VILLACAÑAS, José Luis. *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, págs. 212-219.

73 MINGUEZ, José Miguel. «Introducción», *Enrique de Ofterdingen* (edición de José MINGUEZ), Barcelona, Bruguera, 1983, 273 págs., págs. 7-32.

74 ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926.1984)*, París, Flammarion, 1989, 402 págs., págs. 95-122.

75 NOVALIS. *Los discípulos de Sais*, págs. 45-50. GONZÁLEZ PORTO-BOMPIANI, *Diccionario Literario*, Tomo IV, págs. 132, 133.

76 NOVALIS. *Los discípulos de Sais*, págs. 35, 36.

guarda con dureza de la luz para leer más intensamente, según el deseo de Novalis. El espacio de “La Bibliothèque Fantastique” de Foucault se asemeja a la profunda caverna del ermitaño de *Enrique de Ofterdingen*: son cavidades nocturnas donde la lectura y la escritura se internan en el silencio de una pasión mortífera.

Foucault escribe *Les mots et les choses* con la dureza del minero y la curiosidad del ermitaño de *Enrique de Ofterdingen*. Realiza el archivo de la lengua, la biología y la economía mediante dos cortes de terreno del saber. Busca donde las rocas se espesan y dejan ver filones de saberes diversos. Observa cortes geológicos, umbrales, donde conocimientos distintos llevan vetas comunes. Tal trabajo requiere del tesón y la paciencia del minero que busca tesoros. Pero sabe que los mayores descubrimientos requieren perderse en galerías ignotas. Como aquel ermitaño, rebusca, entre los libros, viejas historias y poesías. A veces, como al ermitaño que recibe a Enrique, trovador del siglo XIII, le parece que las palabras de los textos adquirieron vida. Ya no se excita por el sentido de las palabras sino por esas bellas letras capitulares que abren la narración de los capítulos. Le parecen imágenes vivas más que los sosos elementos de un manido vocabulario. Tantas figuras contienen estos cavernícolas libros del antiguo régimen que parecen abarcar todas las escenas de la vida. A Enrique de Ofterdingen y a Michel Foucault les parece que ermitaños como este tan hospitalario —la vida del eremita Antonio de Atanasio no le es menos<sup>77</sup>— le pueden transmitir todos los misterios desde su soledad.

En un texto fechado en mil novecientos sesenta y cuatro, se puede ver la disposición fantástica en que Foucault escribe *Les mots et les choses*. Se trata de un espacio de imaginación que Foucault atribuye a Flaubert, propio del siglo XIX, y que es singularmente moderno e impensable en el Siglo de las Luces: el “celo erudito”. Este celo requiere una perseverancia libresca. No hay que viajar muy lejos para soñar. Foucault defiende allí que lo quimérico aparece en el espacio de la biblioteca:

(...) Lo quimérico puede nacer de la superficie negra y blanca de los signos impresos, del volumen firme y polvoriento que se abre sobre un vuelo de palabras olvidadas, se despega pulcramente en la biblioteca tapada, con sus columnas de libros, sus títulos alineados y sus secciones que la cierran por todas partes, pero bostezan, de otro lado, sobre unos mundos imposibles. Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara. No se lleva más lo fantástico en su corazón; no se espera más de las incongruencias de la naturaleza; no se le saca de la exactitud del saber; su riqueza está en la espera del documento. Para soñar, no es necesario cerrar los ojos, hay que leer. La verdadera imagen es conocimiento. Son las palabras ya dichas, las recensiones exactas, las masas de información minúsculas, las ínfimas parcelas de monumentos y de reproducciones las que portan en tal experiencia los poderes de lo imposible. (...). Lo imaginario no se constituye contra

77 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi» (1983), *Dits et écrits, 1954-1988* (edición de Daniel Defert y François Ewald), II (1976-1988), París, Gallimard, 2001, 1735 págs., págs. 1234-1249.

lo real para negarlo o compensarlo; se extiende entre los signos, de libro a libro, en los intersticios de las repeticiones y de los comentarios, nace y se forma en los intersticios de los textos. Es un fenómeno de biblioteca. (...).<sup>78</sup>

Hay escritos que se asemejan a “l’entretien infini” en expresión de Blanchot. Nunca acaban de ser escritos. Foucault sitúa su prólogo a *Las tentaciones de San Antonio* de Flaubert repetidas veces en el telar de la escritura (1964, 1967 y 1970). Otorga a *Las tentaciones de San Antonio* de Flaubert ser un libro de libros que, en vez de ser nuevo, se extiende rigurosamente en el espacio de los otros que le precedieron. Cervantes remedaba con ironía todos los libros de caballería, Sade reponía, en forma prohibida, las novelas virtuosas del siglo XVIII. Pero Flaubert escribe un libro soñado de otros libros soñantes ellos mismos. A este libro Foucault le otorga ser *El Libro* que dará lugar, luego, a Mallarmé y, más tarde, a Joyce, Roussel, Kafka, Pound y Borges. *El Libro* encendió la mecha de la biblioteca bien ordenada. Esta ensoñación libresca le viene a Flaubert del prolijo retrato medieval de San Antonio realizado por Pieter Brueghel el Joven. Lo más llamativo del caso es que en el Libro imaginado en la Edad Media se dan cita todos los demonios que San Antonio pareciera conjurar con la lectura. En vez de taparse, esconderse con el libro, hurtarse a cualquier tentación, San Antonio queda expuesto —en el mundo fantástico de Flaubert que Foucault comparte— a una demonización completa por medio de su Libro. Parece que Foucault con su pulcra escritura se ha dado, a la manera de Flaubert, un espacio monstruoso sólo comparable a la Biblioteca.

Uppsala es la plaza deseada de un monje bibliógrafo que escribe *Histoire de la folie à l’âge classique* y Túnez el desierto de un anacoreta que prepara *Les mots et les choses*. Ambos son destinos apartados de cualquier utilidad académica. Son retiros para que un extranjero dé lugar a un lenguaje extraño e inclasificable. ¿Por qué, entonces, tanta fagocitación de la crítica contra *Les mots et les choses*? A Foucault le atribuyeron una palabra nueva —una novedad— llegada con la edición de *Les mots et les choses*. Pero, ¿no es más bien este libro un libro de libros soñados? ¿No se trata de un libro en los intersticios de muchas bibliotecas y museos serenos y muertos? Ansiosa de novedades, la “chinoise” calificó a *Les mots et les choses* de estructuralista, sistémico o, cuando no, de traidor al marxismo soviético. Pero ¿no era ya un asesino del orden del lenguaje y un liberador del pensamiento? Foucault había desplegado toda una arquitectura conceptual sumamente prolija para dar cuenta de los diferentes zócalos del saber renacentista, clásico y moderno donde se inscribe la experiencia en la historia<sup>79</sup>. Se trataba de analizar la “experiencia desnuda del orden y sus modos de ser”. Pero el perímetro formado por estos zócalos estaba poblado por numerosos puntos de fuga. La cuadratura del saber de cada

78 FOUCAULT, Michel. «La Bibliothèque Fantastique», *Dits et écrits, 1954-1975*, I, págs. 325, 326.

79 SAUQUILLO, Julián. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, 459 págs.; SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, 199 págs.

época era asaltada por todo un bestiario de experiencias gozosas o silenciosas en sus esquinas. El perímetro formado por saberes tan diversos e idénticos a la vez — análisis de las riquezas, gramática general e historia natural; economía, lingüística, biología; psiquiatría, criminología, pedagogía, sociología,... — era acechado por estratégicos y minuciosos asaltos desde las sombras. A la arqueología del saber foucaultiano le interesaba no sólo la cartografía de los saberes sino la táctica tenaz de estas luchas en el lenguaje. Algo que la “chinoise” no podía comprender en su descanso mítico.

Tras la revolución cultural china, Foucault se planteó si la escritura podía seguir algún combate. Cabía dejar de escribir e integrarse en el proceso revolucionario denodadamente o seguir escribiendo pero a la sombra de un comunismo garante de ser “intelectual comprometido”. Quien, como él, descartara ambas soluciones viviría el vértigo abierto por *Les mots et les choses*. Lejos de abandonar la experiencia transgresora de la locura de *Histoire de la folie* (1961), *Les mots et les choses* retoma el rechazo de lo radicalmente otro en la literatura moderna. Foucault evita a la “chinoise” mediante una literatura enloquecida. En *Les mots et les choses*, la literatura es el “espacio del fuego” —expresión debida a dos títulos de Blanchot: *El Espacio literario* y *La Parte del fuego*—, de aquello que la civilización echa a la hoguera porque sabe que no podría sobrevivir con ello. Pero Foucault sabe que la sociedad contemporánea burguesa asimila cualquier provocación (incluso *Haute Surveillance* de Jean Genet ha sido, ya a comienzos de los setenta, convenientemente deglutida por el teatro comercial). Por ello, lo irreductiblemente otro de la literatura no es comercializable. Surge de la destrucción, el vacío y las cenizas. Kafka, Roussel y Sade son un “albergue de incendio eterno” impuesto en las bibliotecas. No es la literatura que se escribe para hacerse famoso sino la literatura que se escribe porque sí y a riesgo de volverse loco. Es una literatura sin pacto alguno con la sociedad<sup>80</sup>.

Quizás un lector más descreído de la literatura “prêt-à-porter” pueda afrontar las aventuras de esta literatura. Tal lector concebiría la literatura sin el placer de una historia lineal que disuelve una intriga. El lector que está por venir se expone a una literatura sin tiempo. El libro será sólo espacio. Poseerá solamente una “materialidad espacial” donde se desenvuelve el lenguaje. En tal espacio, las palabras, los fonemas, los sonidos, las siglas escritas son signos perturbadores. Signos fascinantes e indescifrables. Tal espacio literario habría de liberar al lenguaje del sentido y de representar algo. Su materialidad se mostraría como presencia sin mensaje alguno. Sería el cuerpo de la neutralidad o de la violencia. Tal lenguaje espera a alguien que pueda encerrarse en una palabra intransitiva. Poco importan las diferencias e identidades entre literatura y filosofía para tal lector. Cuenta, en cambio, que observe el lenguaje como la arquitectura espacial de una sintaxis en vez de apreciar el lenguaje por el tiempo que contiene o la reflexión que aporta. Pero falta mucho para que Raymond Roussel se convierta en “trend topic”. No hay

---

80 FOUCAULT, Michel. “Folie, littérature, société”, pág. 991.

lector todavía que aprecie largas repeticiones en el lenguaje sin cansarse de sus casi imperceptibles modificaciones. A Roussel no le acompañó nadie a ver múltiples representaciones teatrales de la misma obra. Nadie disfrutó con él de microscopios cambios actorales y decorativos en cada velada. Tuvo que sumergirse solo en el lenguaje. Sus cambios de palabras con fonética pareja propiciaban explosiones significativas de gran imaginación. Pero no encontró camaradas con quienes asustar al público. Tampoco hoy encontraría más compañía que su sombra. Hasta que llegue su momento, el último lector del orden representativo esperará en la biblioteca milenaria. Un día, dialogará con otro ser extraño salido a su encuentro. Dislocarán el lenguaje en el interior de una biblioteca. Por fortuito y misterioso que sea su encuentro, se dará entre las palabras muertas e indescifrables de las hemerotecas.

#### 4. Bibliografía

- ANGELLOZ, J.-F. *La literatura alemana* (traducción de Zoé de GODOY), Barcelona, Surco, 1949, 151 págs.
- ARGULLOL, Rafael. «El descenso místico de Novalis», NOVALIS, *Himnos a la Noche* (traducción José María VALVERDE), Barcelona, Icaria literaria, 1985 (2ª ed. 2012), 104 págs., págs. 11-22.
- AYRAULT, Roger. *La genèse du romantisme allemand, 1797-1804*, I, II, París, Editions Montaigne, 1969, 1976, 572 y 573 págs.
- AZÚA, Félix de. «Presentación», *Los discípulos de Sais* (edición de Félix de AZÚA) de NOVALIS, Madrid, Hiperion, 1988, 67 págs., págs. 7-23.
- ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean-François; CHEVALLIER, Philippe; MICHON, Pascal; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu; REVEL Judith y ZANCARINI Jean-Claude (Edits.). *Les Mots et les Choses. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, 377 págs.
- BARJAU, Eustaquio. «Introducción», *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (edición de Eustaquio Barjau), Madrid, Cátedra, 1992 (5ª ed. 2014), 295 págs., págs. 7-61.
- BÉGUIN, Albert. *El alma romántica y el sueño* (traducción de Mario MONTEFORTE TOLEDO), México, Fondo de Cultura Económica, 1939 (1ª reimpresión 1978), 500 págs.
- BERTHERAT, Yves. «La pensée folle», *Esprit*, nº 5, mayo de 1967, págs. 862-881.
- BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, 379 págs., págs. 7-28 y 227-234.
- BLUMENBERG, Hans. «El problema del nihilismo en la literatura alemana contemporánea», *Literatura, estética y nihilismo* (Alberto FRAGIO, Josefa ROS VELASCO eds.), Madrid, Trotta, 2016, 153 págs., págs. 25-35.
- BOMPIANI. *Diccionario literario*, Tomo IV, Barcelona, Hora, 1988, 968 págs., págs. 515, 516.
- BOUCHARD, F. Donald. «Introduction», *Language, counter-memory, practice*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1977 (2ª ed. 1980), 240 págs.
- BRION, Marcel. *La Alemania romántica, II, Novalis, Hoffman, Jean-Paul* (traducción de María Luz Melcón), Barcelona, Barral, 1971, 355 págs.
- BRUNSCHWIG, Henri. *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle*, París, Flammarion, 1973, 365 págs.



- CARROLL, David. «The subject of archeology or the sovereignty of the episteme», *Modern Language Notes*, nº 4, USA, 1978, págs. 695-722.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago de Chile, Lom, 2008, 532 págs.
- COLLIN, Françoise. «La pensée de l'écriture: différance et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault», *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 2015, págs. 167-177.
- CHAR, René. «En compagnie», *La Nouvelle Revue Française*, nº 168, diciembre de 1966, págs. 961-966.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926.1984)*, París, Flammarion, 1989, 402 págs.
- FOUCAULT, Michel. «Le cycle des Grenouilles», *La Nouvelle Revue française*, nº 114, junio de 1962, Año X, págs. 985-1176.
- FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir», *Critique*, nº 187, París, julio de 1962, Tomo XVIII, págs. 597-611.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, 211 págs.
- FOUCAULT, Michel. «Distance, aspect, origine», *Critique*, nº 198, noviembre de 1963, Tomo XIX, págs. 835-1118, págs. 15-19.
- FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression», *Critique*, nº 195-196 (homenaje a George Bataille), agosto-septiembre de 1963, págs. 751-769.
- FOUCAULT, Michel. «Debat sur le roman. Dirigé par Michel Foucault», *Tel Quel*, nº 17, primavera de 1964, 95 págs.
- FOUCAULT, Michel. «La Prose d'Actéon», *La Nouvelle Revue Française*, nº 135, Año XII; marzo de 1964, págs. 444-459.
- FOUCAULT, Michel. «L'Obligation d'écrire», *Arts*, nº 980, 11-17 de noviembre de 1964, 39 págs., págs. 6-8.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, 400 págs.
- FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», *Critique*, nº 229, junio de 1966, págs. 523-546.
- FOUCAULT, Michel. «André Breton. C'était un nageur entre deux mots», *Arts-Loisirs*, nº 54, París, del 5 al 11 de octubre de 1966, págs. 8-9.
- FOUCAULT, Michel. «Un fantastique de bibliothèque», *Cahiers Renaud-Barrault*, nº 59, marzo de 1967, París, Gallimard, 122 págs., págs. 7-30.

- FOUCAULT, Michel. «7 propos sur le 7e ange», prefacio a *La grammaire logique suivie de la Science de Dieu* (de Jean Pierre BRISSET), París, Claude Tchou, 1970, págs. VII-XIX
- FOUCAULT, Michel. «Anti-retro», *Cahiers du Cinema*, nº 251-252, julio-agosto de 1974, págs. 5-15.
- FOUCAULT, Michel. «Sur La seconde Révolution chinoise», *Dits et écrits, II*, París, Gallimard, 1994, 838 págs., págs. 513, 514; Michel FOUCAULT, Michel, «La Seconde Révolution chinoise», *Dits et écrits, II*, págs. 515-518.
- FOUCAULT, Michel. «La scrittura di sè» (traducción de Fabio Polidori), *Aut-Aut*, nº 195-196, mayo-agosto de 1983, 163 págs.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988* (edición de Daniel Defert y François Ewald), I (1954-1975), I, II, París, Gallimard, 2001, 1707 págs. y 1735 págs.
- FOUCAULT, Michel. «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1975-1976* (edición de François Ewald y Alexandro Fontana por Mauro Bettani y Alessandro Fontana), París, Gallimard, Seuil, 1997, 283 págs.
- FOUCAULT, Michel. «Se débarrasser de la philosophie» (A propósito de la literatura. Grabado en junio de 1975), *Michel Foucault, entretiens* (con Roger-Pol Droit), París, Odile Jacob, 2004, 151 págs., págs. 75-88.
- FOUCAULT, Michel. *Le beau danger* (entrevista con Claude BONNEFOY), París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011, 68 págs., págs. 63, 64.
- FOUCAULT, Michel. «Littérature et langage» (Bruselas, diciembre de 1964), *La grande étrangère. À propos de la littérature*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, 221 págs., págs. 88, 89.
- GABILONDO, Ángel. «Introducción», *De lenguaje y literatura* (Michel FOUCAULT, traducción de Isidro HERRERA BAQUERO), Barcelona, Paidós, 1996, 221 págs., págs. 9-59.
- GONZÁLEZ PORTO-BOMPIANI. *Diccionario Literario*, Tomo IV, Tomo V, Barcelona, Montaner y Simón, S. A., 1959 (2ª ED. 1967), 967 págs., 936 págs.
- KANTERS, Robert. «Tu causes, tu causes, est-ce que tu sais faire?», *Le Figaro Littéraire*, nº 1053, jueves 26 de junio de 1966, pág. 5.

- LECHUGA, Graciela. *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, 330 págs.,
- MARTINI, Fritz. *Historia de la literatura alemana* (traducción de Gabriel FERRATER), Barcelona, Labor, 1964, 650 págs., págs. 318-350.
- MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty* (prólogo de Roberto J. Walton), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, 152 págs.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral* (traducción de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL), Madrid, Alianza Editorial, (1ª ed. 1972) 5ª ed.1980, 203 págs.
- NAVILLE, Pierre, *La revolución y los intelectuales* (traducción de Santiago ALBERTÍ), Barcelona, Galba,1976, 181 págs.
- NOVALIS. *Enrique de Ofterdingen* (edición de Eustaquio BARJAU), Madrid, Cátedra, 1992 (5ª ed. 2014), 295 págs., págs. 81-281.
- NOVALIS. *Himnos a la noche* (traducción José María VALVERDE), Barcelona, Icaria literaria, 1985 (2ª ed. 2012), 104 págs.
- NOVALIS. *Los discípulos de Sais* (edición de Félix de AZÚA), Madrid, Hiperion, 1988, 67 págs.
- PAU, Antonio. *Novalis. La nostalgia de lo invisible*, Madrid, Trotta, 2010, 261 págs.
- PELORSON, Jean-Marc. «Michel Foucault et l'Espagne», *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, nº 152, agosto de 1972, 156 págs.
- PUGLISI, Gianni. *Lo strutturalismo*, Roma, Ubaldini Editore, 1970, 230 págs., págs. 117-13.
- RACHMAN, John. *Michel Foucault the freedom of philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, 131 págs.
- SAUQUILLO, Julián. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, 459 págs.
- SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, 199 págs.
- SAUQUILLO, Julián. «La radicalización del uso público de la razón (Foucault, lector de Kant)», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 33, septiembrediciembre de 2004, Murcia, Sociedad de Filosofía de la Región de

Murcia y Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, 291 págs., págs. 167-185.

VIDAL ESTEVEZ, Manuel, «Pensamiento y cine. Fulgores teóricos, cegueras políticas», *En torno a La Nouvelle vague. Rupturas y horizontes de la modernidad*, Madrid, Filmoteca Española, 2002, 541 págs., págs. 391-417.

VILLACAÑAS, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, 236 págs.



# Salir del cuadrilátero antropológico: lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera

*Beyond the anthropological quadrilateral: language  
without subject and the thought from outside*

**Ester Jordana**

Universidad de Barcelona, España  
esterjordana@gmail.com

**Resumen:** Desde su publicación en 1966, la atención suscitada por *Las palabras y las cosas* se ha centrado en dos ejes fundamentales: por un lado, la caracterización de las epistemes históricas y sus discontinuidades y, por otro, el diagnóstico de la muerte del hombre que se despliega en sus páginas finales. Sin embargo, esos diagnósticos se asientan de modo fundamental en el recorrido que Foucault efectúa sobre los modos históricos de funcionamiento y constitución del signo y del lenguaje. Tan solo a partir de ellos puede verse cómo la discontinuidad de las epistemes tantas veces señalada se asienta en diversos movimientos de retorno. Esa doble dimensión de corte y retorno permite subrayar la estructura nietzscheana inherente a la metodología arqueológica. Por otro lado, la apuesta de Foucault por abandonar el espacio antropológico pasará, como veremos, por la tentativa de explorar los posibles espacios de pensamiento que abre la literatura.  
**Palabras clave:** signo, pensamiento, lenguaje, episteme, literatura.

**Abstract:** Since the publication in 1966, the attention provoked by *The order of things* has been focused on two fundamental axes: on the one hand, the characterization of the historical epistemes and its discontinuities and, on the other hand, the diagnosis of the death of the man that unfolds at the end of the book. Nevertheless, as we'll see, these diagnoses are also based on the analysis of the historical constitution of the sign and of the language. Taking this perspective, we will be able to show how apart from the characterization of the three epistemes the book is crossed by some movements of return. This double dimension of discontinuity and return allows to underline the nietzschean structure inherent in the archaeological methodology. On the other hand, Foucault's commitment to abandon the anthropological space, as we shall see, will be lead by exploring the possible areas of thought that the literature can open.  
**Keywords:** sign, thought, language, episteme, literature.

Fecha de recepción: 30/06/2016. Fecha de aceptación: 30/11/2016.

Ester Jordana, profesora asociada en Bau, Centro Universitario de Diseño y en la Universidad de Barcelona (UB). Forma parte de la Cátedra de Filosofía Contemporánea (UB) y colabora con el Grupo de investigación en Diseño y Transformación Social (GREDITS) en la línea de investigación de "Objetologías". Está finalizando su tesis doctoral en la Universidad de Barcelona titulada "Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault". Su investigación gira en torno a la noción de transformación en sus múltiples perspectivas - estética, política, histórica y ontológica- tratando de dar cuenta de cómo desde el pensamiento, el arte y la política se pueden generar experiencias de transformación.

Esta investigación ha sido desarrollada gracias al Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU-2009) del Ministerio de Educación.

La descripción de la sucesión de las distintas epistemes que habrían configurado la experiencia de saber occidental descrita en *Las palabras y las cosas* no ha dejado de ser objeto de controversia desde su publicación. Si bien, como es sabido, la noción de “discontinuidad” que Foucault pone en juego en ella es un concepto prestado de Canguilhem, una y otra vez, ese calificativo<sup>1</sup> ha servido para referirse a la metodología histórica foucaultiana. En el marco de la tradición de la historiografía crítica de las ciencias (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), la investigación en torno a la configuración histórica de las epistemes se alinearía con una aproximación a la historia del conocimiento que impugnaría la perspectiva de una acumulación progresiva. Si bien el gesto foucaultiano se enmarcaría, desde esa perspectiva, en esa refutación del modelo histórico de la linealidad evolutiva, el método arqueológico, lejos de establecer sus filiaciones directas con esa tradición historiográfica, se configuraría en una articulación teórica completamente distinta. Su gestación, en el marco de elaboración de *Historia de la locura*, arraiga más bien en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y el modo en que, a través de él, puede desafiarse el modelo de la dialéctica hegeliana de la superación de la contradicción a partir del movimiento de lo negativo. La estructura general de esa obra —que Foucault tomará a nivel teórico y metodológico— será dar cuenta de cómo determinados órdenes positivos de experiencia se constituyen históricamente como efecto de una partición y una exclusión determinadas. En la tríada arqueológica configurada por *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* podemos ver cómo ese esquema general se repite. En el primero, Foucault había mostrado desde esta perspectiva cómo la exclusión de la “sinrazón” en la Época clásica había sido condición de posibilidad del racionalismo; en el segundo, era la exclusión de la muerte como límite lo que había permitido constituir positivamente el cuerpo patológico para la medicina moderna; en el tercero, será la exclusión del no-saber lo que permitirá aproximarse a la configuración positiva de esos marcos de saber que Foucault califica de *epistemes*. Ahora bien, esas particiones constitutivas, lejos de estructurarse en el seno de una perspectiva lineal del tiempo, son lo que permite establecer conexiones entre acontecimientos históricos totalmente separados en el tiempo y en el espacio. Por tanto, a ese esquema de la discontinuidad y la partición hay que sumarle la dimensión nietzscheana del retorno. En tanto que la configuración de determinados órdenes de experiencia se constituyen positivamente a partir de ese gesto de exclusión, el método arqueológico permitiría dar cuenta de cómo la reconfiguración del espacio histórico que dio lugar a esa experiencia comportará la reparación o el retorno —aún bajo disposiciones distintas— de aquellas formas de experiencia excluidas. Así, por ejemplo, la sinrazón que Foucault caracteriza a través del imaginario de la muerte y la locura antes del siglo XVII, resurgiría a finales del siglo XVIII en el marco de la crisis del

---

<sup>1</sup> REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2014, 18; MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Biblos, Buenos Aires, 2003, 19.



mismo a través de la literatura o la pintura (Sade, Goya). En efecto, el método arqueológico no es un método estático, sino que, bien al contrario, es un método que permite dar cuenta de conexiones no lineales a través de la historia.

En el marco de *Las palabras y las cosas*, esas conexiones pueden establecerse a condición de no leer la secuencialidad de las epistemes y sus discontinuidades desde una perspectiva lineal del tiempo. Restituyendo el dinamismo interior que convoca el libro veremos cómo Foucault trata de mostrar cómo es la crisis de las relaciones entre pensamiento, lenguaje y signo lo que permite trazar conexiones, por un lado, entre todo un conjunto de tecnologías de exégesis propias del Renacimiento y el modo en que serán retomadas por la hermenéutica y, por otro, entre todo un conjunto de modos de análisis del clasicismo y el modo en que serán retomados por el estructuralismo, la fenomenología y la filosofía analítica. Por tanto, que el libro remonte a una descripción de la episteme renacentista no es gratuito. El arco trazado entre el siglo XVI y el siglo XX es el que permite dar cuenta de esa doble dimensión de discontinuidad y retorno estableciendo ese doble movimiento de conexión arqueológica. Conexiones que tan solo se hacen visibles, sin embargo, si atendemos, en la estructura del libro, no solo a dimensión horizontal que describe la sucesión de las distintas epistemes en sus discontinuidades (renacentista, clásica y moderna), sino a los movimientos de retorno que trazan los distintos modos de ser del signo y el lenguaje. Así pues, vamos a atravesar el texto de *Las palabras y las cosas* acompañando, no a la descripción de las consabidas *epistemes*, sino esa otra historia cómo esa doble articulación permitía a Foucault efectuar el diagnóstico de una crisis de nuestro espacio de saber y cómo la vía de exploración por la que apostaba el autor era la de profundizar en todo un conjunto de direcciones que, en el marco de esa crisis, habían sido abiertas por la literatura contemporánea. En efecto, frente a las alternativas del estructuralismo, la hermenéutica<sup>2</sup> o la fenomenología, la apuesta de Foucault pasa por abrir una vía de exploración a partir del “lenguaje sin sujeto” puesto en juego por la literatura.

### Los modos de ser del signo y del lenguaje

Atendiendo a los distintos modos en que cabe considerar la organización del signo a lo largo de la historia, Foucault traza una escansión que delimita dos grandes modos de ser del mismo en nuestra cultura: una *organización ternaria*, que habría funcionado a lo largo de la antigüedad, y una *organización binaria* inaugurada por el siglo XVII. La diferencia entre una y otra arraiga en que para la antigüedad la relación entre significante y significado debía establecerse a partir de una tercera variable, era necesario atender a la coyuntura que media entre ambos, espacio tercero que desaparecerá con la gramática de Port-Royal:

<sup>2</sup> DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México D.F. 1988, 8.

A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario ya que se reconocía en él el significante, el significado y la coyuntura. A partir del siglo XVII, en cambio, la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado.<sup>3</sup>

Esos dos modos de ser del signo están intrínsecamente vinculados al modo en que, en relación a esa dimensión ternaria o binaria, va a concebirse el acto de conocimiento. En el Renacimiento el sistema tríadico del signo sitúa el mundo en ese espacio de coyuntura entre significante y significado. Así, el acto de conocimiento consistía en descifrar marcas presentes en el mundo que permitían trazar todo un conjunto de relaciones y similitudes. Dicho de otro modo, para el Renacimiento, “las palabras y las cosas” formaban parte de un mismo espacio ante el cual el hombre, para conocer el mundo, debía interpretarlo, hacerlo hablar. Vinculado a ese modo de conocimiento, el lenguaje se concebía, desde ahí, como la inscripción de signos en un mundo que pueden ser descifrados. Las palabras conservaban desde esa perspectiva una suerte de función simbólica donde el lenguaje contenía marcas de ese mundo en que se inscribe. Así, por ejemplo, la cigüeña se llama “mansa” y el caballo “orgullosa” según la descripción de Job.<sup>4</sup>

A partir del siglo XVII lo que Foucault describe como un cambio de episteme vehiculará el paso de una actividad interpretativa a una actividad representacional que se preocupa por el mejor modo de clasificar y ordenar las distintas relaciones de las cosas entre sí. Y vinculada a esa transformación del modo de pensamiento, encontramos sendas transformaciones en el modo de ser del signo y del lenguaje. Por el lado del signo, ya no será necesario remitir a ningún mundo para dar validez al enlace entre significante y significado, el signo será, directamente, lo representado por él. Sea que ese enlace tenga un origen natural o sea fruto de una convención, el enlace se concebirá como transparente y no como algo que sea necesario desvelar. En consecuencia, dirá Foucault, una teoría de la significación carece de sentido en el periodo clásico. Por el lado del lenguaje, éste va a constituirse, a partir de ese espacio de representación, como una suerte de cuadro, de malla. El lenguaje y el pensamiento, en la episteme clásica, se co-pertenece:

Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan.<sup>5</sup>

3 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968, 49.

4 Citado por Foucault en *Las palabras y las cosas*, 44.

5 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 302.

El quiebro de ese funcionamiento clásico, producido a mediados del siglo XVIII, vehiculará la ruptura de ese espacio de representación y, por tanto, la ruptura de ese espacio simbiótico que el siglo XVII había configurado entre lenguaje y pensamiento. Por tanto, a lo largo del siglo XIX observamos toda una nueva reconfiguración que se dirime en el marco de la desvinculación de uno y otro. En ese espacio de ruptura, van a sucederse todo un conjunto de fracturas en ese modo de ser del lenguaje que lo relegarán, en el pensamiento moderno, a una multiplicidad ontológica: “al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna”<sup>6</sup>. El lenguaje se configura, en el pensamiento moderno, como un espacio de dispersión que no estará ya anudado ni a las palabras ni a las representaciones. Y, al apartarse de esa relación de transparencia con el pensamiento, retomará de algún modo aquella materialidad que había caracterizado el lenguaje antes del clasicismo que se inscribirá no ya en el mundo y sus relaciones simbólicas, sino en la historia y la materialidad del habla. El lenguaje adquiere una nueva relación de historicidad, lo que permitirá postular que las mutaciones, los cambios las transformaciones del mismo no vienen desde arriba o desde fuera, “nacén oscuramente abajo”:

[...] el lenguaje no es un instrumento o un producto —un ergon, como decía Humboldt—, sino una actividad incesante —una energeia. Lo que habla en una lengua y no cesa de hablar en un murmullo que no se entiende pero del cual proviene, sin embargo, todo el fulgor, es el pueblo.<sup>7</sup>

A partir del desgajamiento del lenguaje del espacio de representación el lenguaje habría aparecido, pues, como objeto empírico de conocimiento y podrá pasar a formar parte de los saberes empíricos, convirtiéndose, con la filología, en un objeto de saber. El lenguaje ha dejado de ser discurso, ha dejado de analizarse desde un marco taxonómico común a todas las lenguas, de modo que cada una de ellas podrá ser estudiada en su singularidad en relación a las otras. El lenguaje moderno se descubrirá entonces en su materialidad sonora, explorará las lenguas a través de los dialectos y sus variantes, descubrirá en cada lengua la expresión de un pueblo. Por tanto, el lenguaje en la época moderna se alejará de la teoría del signo por el lado de la expresividad. Como si de un regreso al ser del lenguaje del Renacimiento se tratase, dirá Foucault, a principios del XIX, el lenguaje encuentra “su viejo y enigmático espesor”<sup>8</sup>, con una diferencia: respecto a aquel ser del lenguaje de la similitud y la semejanza, el lenguaje, como indicábamos, está ahora separado de las cosas.

En ese arco que da cuenta de las transformaciones del signo y el lenguaje entre el Renacimiento y la modernidad, Foucault se sirve de dos figuras epistémicamente

6 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 296.

7 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 284.

8 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 296.

límites que permiten analizar el espacio de zozobra que constituyen sendos desplazamientos. A un lado, Don Quijote y, al otro, Brisset, esas dos figuras darían cuenta de los juegos que, en uno y otro extremo, comporta sostener un modo de funcionamiento del signo y del lenguaje que ha sido ya abandonado. Por un lado, pues, Don Quijote quien en los límites del clasicismo, seguiría aplicando aún el sistema de similitudes propias del saber renacentista descubriendo, para su sorpresa, que las similitudes le engañan, que ese mismo lenguaje que era fuente de saber es ahora “lo otro” del saber, es locura, es delirio:

El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones del mundo y del lenguaje como se lo hacía en el siglo XVI, descifrando por el solo juego de la semejanza castillos en las posadas y damas en las mozas del campo, se aprisionó, sin saberlo, en el modo de la representación pura; pero dado que esta representación no tenía más ley que la similitud, no podía dejar de aparecer bajo la forma irrisoria del delirio.<sup>9</sup>

En el otro extremo, Brisset pertenecería a “esta familia de sombras que ha heredado lo que la lingüística, en su formación, dejaba en el olvido”.<sup>10</sup> Nuestro espacio de saber no es ya capaz de reconocer la lógica de verdad que podía subyacer en sus hipótesis que nos parecen delirantes y absurdas. Deslindado de su relación con la representación, Brisset pretendía encontrar en el lenguaje mismo una lógica que relacionase entre sí los significantes. Esa hipótesis aparecía en el desgarrar de la relación representativa al tomar la relación entre significante y significado desde la arbitrariedad. Partiendo de la materialidad del lenguaje mismo, configura una suerte de taxonomía que le lleva a trazar esas delirantes conexiones entre el croar de las ranas y el lenguaje humano:

Él, Brisset, está encaramado en un punto extremo del delirio lingüístico, allí donde lo arbitrario es recibido como la alegre e infranqueable ley del mundo; donde cada palabra es analizada en elementos fonéticos cada uno de los cuales equivale a una palabra; ésta a su vez no es más que una frase contraída; de palabra en palabra, las ondas del discurso se escalonan hasta la ciénaga primera, hasta los grandes elementos simples del lenguaje y del mundo: el agua, la mar, la madre, el sexo.<sup>11</sup>

La ruptura del espacio de representación comporta, pues, como señalábamos, la desarticulación de ese espacio unitario en que el lenguaje había funcionado en el clasicismo. Ante esa desarticulación el lenguaje se desplegará como una multiplicidad de relaciones posibles: se constituye como un objeto de conocimiento con una dimensión histórica propia para quien quiere estudiarlo, tal será el espacio de la filología; puede servir como una técnica de formalización del pensamiento, tal será el espacio de la filosofía analítica; puede servir a una tecnología de exégesis a partir de una relación de sentido, tal será el espacio de la hermenéutica; y, por

9 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 208.

10 FOUCAULT, Michel. *7 sentencias sobre el 7º ángel*. Trad. Isidro Herrera. Arena libros, Madrid, 1999, 47.

11 FOUCAULT, Michel. *7 sentencias sobre el 7º ángel*, 49.

último, puede devenir escritura en el gesto de designarse a sí mismo, tal será el espacio de la literatura.

Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, en breve, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico.<sup>12</sup>

De hecho, la hipótesis de Foucault es que más bien esos gestos que acompañan a la constitución de la filología tratarían de compensar la nivelación del lenguaje a estatuto de objeto que ésta efectuaba. En primer lugar, *las técnicas de formalización* serían uno de los modos de controlar ese ser propio del lenguaje para dominarlo. A este fin se adscribiría la constante preocupación por pulir el lenguaje científico y el intento de lograr un lenguaje que lo reflejase lo mejor posible así como el empeño en la búsqueda de una lógica independiente de las gramáticas que permitiera clarificar el pensamiento lo mejor posible. En segundo lugar, reaparición de *las técnicas de exégesis* que habían acompañado a aquel lenguaje opaco del Renacimiento. Ahora no se tratará, como entonces, de reencontrar una palabra primera que se hubiera escapado, sino de “inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse”<sup>13</sup>. Por último, y aquí el núcleo del diagnóstico foucaultiano, la aparición de la *literatura*. Para Foucault, tan solo retrospectivamente llamamos literatura a toda una línea de continuidad que iría desde Homero hasta nosotros. La literatura sería, para Foucault, a la vez la impugnación de la filología y su figura gemela.<sup>14</sup> Un lenguaje que, desde el Romanticismo hasta Mallarmé, no habría dejado de avanzar “en una intransitividad radical”<sup>15</sup> dirigiéndose hacia “el acto de escribir”:

[...] se separa de todos los valores que pudieron hacerla circular en la época clásica (el gusto, el placer, lo natural, lo verdadero) y hace nacer en su propio espacio todo aquello que puede asegurarle la denegación lúdica (lo escandaloso, lo feo, lo imposible); rompe con toda definición de “géneros” como formas ajustadas a un orden de representaciones y se convierte en pura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros discursos— su existencia escarpada.<sup>16</sup>

Por tanto, la constitución del lenguaje como objeto de conocimiento y su estudio a través de la filología no sería más que uno de los modos de ser que el lenguaje adopta en el pensamiento moderno. Y, como veremos, es en los distintos

12 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 295.

13 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 291.

14 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 293.

15 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 293.

16 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 294.

juegos que el pensamiento puede establecer con esos modos de lenguaje donde, para Foucault, se abre la posibilidad de explorar una salida del pensamiento antropológico. Lo que nos muestra el espacio epistemológico contemporáneo es que la figura del hombre no hace sino desaparecer. Así pues, durante al menos un siglo y medio, las posibilidades de pensar desde ese espacio han sido de algún modo frenadas por ese “sueño antropológico” que ahora es necesario impugnar para poder seguir pensando:

Para despertar al pensamiento de un sueño tal —tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico—, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico.<sup>17</sup>

### Los límites del cuadrilátero antropológico

En el marco del análisis de las epistemes que configuran nuestro espacio de saber, Foucault analizará el saber moderno bajo el marco de la configuración de lo que denomina como el “cuadrilátero antropológico”. La figura del hombre habría emergido en el punto de intersección de cuatro gestos del pensamiento caracterizados como el *pliegue-empírico trascendental*, el *cogito y lo impensado*, el movimiento de *retroceso y retorno al origen* y, en general, lo que Foucault caracteriza como la *analítica de la finitud*. Cuatro gestos que convertirán la figura del hombre en la modernidad a la vez en objeto de conocimiento y condición de posibilidad del mismo. Y la aproximación arqueológica efectuada por Foucault tratará de mostrar cómo el nacimiento de las ciencias humanas (psicología, sociología, análisis de la literatura y los mitos) y lo que califica como contraciencias humanas (psicoanálisis, etnografía, lingüística) emergen de un espacio epistemológico caracterizado por la oscilación de posiciones en ese cuadrilátero. La diferencia será que, así como las primeras se repliegan, en el marco de esa analítica de la finitud, en un pensamiento de lo Mismo, las contraciencias humanas permitirán ubicar al hombre en el espacio de lo Otro, de lo impensado. Así como del lado de las ciencias humanas, las positividades se constituirían del lado del trabajo, la vida y el lenguaje, del lado de las contraciencias, serán el deseo, la muerte y el lenguaje —constituido como Ley— lo que ordenará el espacio del inconsciente. Como es sabido, es ese despliegue de las contra-ciencias humanas lo que permitirá a Foucault postular la “muerte del hombre”, en tanto que lo que muestra el saber de la etnografía, el psicoanálisis y el análisis de los mitos y la literatura es que el hombre es más bien un efecto de superficie que se configura en el marco de todo un conjunto de procesos y relaciones sociales e históricos.

Ahora bien, si tomamos ese diagnóstico, no por el lado de las formas de saber

<sup>17</sup>FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 332.

que se organizan a su alrededor, sino por los vínculos que establecen pensamiento y lenguaje en el orden del saber, podemos ver cómo el diagnóstico foucaultiano de esa “muerte del hombre” se apoya de manera sustantiva en los modos en que el pensamiento contemporáneo ha explorado sus relaciones con el lenguaje. El lenguaje, como veíamos, había quedado escandido en cuatro modos de ser: como objeto de conocimiento posible a través de la filología, como un espacio intransitivo a partir de la literatura y como tecnología de pensamiento, bien a partir de la formalización, bien a partir de la exégesis. Esa doble estrategia es la que podemos observar en el pensamiento contemporáneo en el despliegue de la hermenéutica, el estructuralismo y la fenomenología. Por un lado, movimiento de retorno, a través de la hermenéutica, de las técnicas exegeticas que, durante tanto tiempo, a lo largo de nuestra cultura, habían constituido el modo de conocimiento que habría permitido abrir, por un lado, toda una “filosofía de la significación”. Por otro, a través de Saussure, retorno a la perspectiva binaria del signo —formulada por el pensamiento clásico— y apertura de toda la actividad de formalización la que habría desplegado la filosofía analítica.

La separación entre la interpretación y la formalización, la verdad es que nos presiona actualmente y nos domina. [...] Se trata, de hecho, de dos técnicas correlativas cuyo suelo común de posibilidad está formado por el ser del lenguaje, tal como se constituyó en el umbral de la época moderna. La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación en el objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por un acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario o hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente. Lo que explica muy bien el doble camino del siglo XIX hacia el formalismo del pensamiento y hacia el descubrimiento del inconsciente —hacia Russell y hacia Freud. Y lo que explica también las tentaciones de doblar una hacia otra a las dos direcciones y por entrecruzarlas: tentativa de poner al día, por ejemplo, las formas puras que se imponen, antes de todo contenido, a nuestro inconsciente; o aun esfuerzo por hacer llegar hasta nuestro discurso el suelo de la experiencia, el sentido de ser, el horizonte vivido de todos nuestros conocimientos. El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí, con su disposición propia, el espacio general que define su lugar común.<sup>18</sup>

Por tanto, un análisis arqueológico nos permite dar cuenta de la relación que establecen entre sí estructuralismo y fenomenología. Vemos pues, como anunciábamos, cómo más allá de los movimientos secuenciales que caracterizan la discontinuidad entre las distintas epistemes, el estudio de Foucault está atravesado por sendos movimientos de retorno de la relación entre lenguaje, pensamiento y signo. Retornos que, por otro lado, inaugurarán aperturas totalmente distintas dado que tanto el mundo renacentista de las similitudes como el mundo ordenado

<sup>18</sup>FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 292.



de las series clásicas han desaparecido del modo de configuración del saber. La hermenéutica y la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo contemporáneo se inscriben en un espacio donde las palabras y las cosas se han separado.

El pensamiento del siglo XIX, siglo del saber de la finitud mediada por la figura del hombre, del fin de la filosofía y de la historia, configura un modo de pensamiento que, sin embargo, supuso “el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo”<sup>19</sup>. Sin embargo, para Foucault, la posibilidad de ese pensamiento no antropológico está disponible para nosotros desde finales del Siglo XVIII a partir de ese “pensamiento de la finitud que la crítica kantiana prescribiera como tarea de la filosofía”<sup>20</sup>. En efecto, como señala Gary Gutting<sup>21</sup>, Kant inauguraría la episteme moderna al efectuar ese paso hacia afuera de la representación en el gesto de interrogar cuáles son sus condiciones de posibilidad. Nietzsche habría sido, sin embargo, el primero que, más allá del propio Kant, habría dado un paso al frente para afrontarla en todas sus consecuencias, a saber, que el repliegue antropológico —del cual Kant había sido partícipe— no había sido más que un modo de sortear que la *muerte de Dios* era también la *muerte del Hombre*:

[...] lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre.<sup>22</sup>

Nietzsche fue el primero en señalar que allí donde hay orden del signo, no hay hombre. No hay pues, posibilidad de una ciencia del hombre que sea análisis del signo. En efecto, lo que nos muestra la aproximación arqueológica es que, hasta ahora, el ser del hombre y el ser del lenguaje nunca han compartido espacio en nuestro pensamiento. De modo que esa reaparición del lenguaje en el pensamiento contemporáneo es, para Foucault, otro de los signos de la desaparición del hombre:

¿No es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte?<sup>23</sup>

Por tanto, que la filosofía contemporánea “se plantee la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer.”<sup>24</sup> Este desplazamiento

19 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 333.

20 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 373.

21 GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, New York, 1993, 151.

22 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 374.

23 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 374.

24 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 374.

anuncia, pues, el deterioro del episodio antropológico y humanista que, queriendo liberar al hombre, lo ha hecho desaparecer. Y en esa pregunta por el lenguaje se juega, para Foucault, la pregunta del pensamiento por venir. Un pensamiento que, sin embargo, no es para el autor tanto un pensamiento nuevo como la posibilidad de emergencia de un pensamiento trágico una y otra vez silenciado por el orden de saber occidental:

¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX se referían a la vida o al trabajo. Pero el status de esa investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está perfectamente claro ¿Acaso es necesario sentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento —este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar y ni si quiera que habla— va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no era esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII?<sup>25</sup>

### Lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera

La mirada arqueológica que Foucault despliega a lo largo del estudio trata de definir, como hemos visto, tanto los límites como las condiciones de posibilidad de nuestro espacio de pensamiento. Y si el diagnóstico del presente en relación a nuestro espacio de saber era que había que despertar de ese “sueño antropológico”, la respuesta a cómo hacerlo reside, justamente, en la exploración de los posibles vínculos entre el ser del lenguaje y del pensamiento que el quiebro del espacio representacional del clasicismo había dejado ante nosotros. En esa exploración se juega, para Foucault, una decisión fundamental para la filosofía:

Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. Elección que sólo puede hacerse en la prueba misma de una reflexión futura. Pues nada puede decirnos de antemano de qué lado está abierta la vía.<sup>26</sup>

Ahora bien si, como señalábamos, el pensamiento contemporáneo había explorado algunos vínculos posibles a partir de poner de nuevo en funcionamiento toda una tecnología exegética —la hermenéutica— o explorar las relaciones entre pensamiento y lenguaje a partir del sentido —la fenomenología— o de significativo

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 298.

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 329.

—el estructuralismo—, Foucault apostará por atender a las posibilidades que nos brinda la emergencia de ese “lenguaje sin sujeto” que no ha dejado de hacerse presente a través de la literatura. La literatura contemporánea constituiría un signo de cómo el sujeto desaparece ante nuestros ojos en beneficio de un “Il y a” que aparece en el lenguaje. Y si Nietzsche había sido el primero en preguntar “¿quién habla?”, Mallarmé habría sido el primero en responder: “el lenguaje”.

La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. [...] A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario.<sup>27</sup>

Es ese lenguaje el que supone el pasaje hacia “afuera” de la representación, del discurso clásico, constituyendo una espacialidad propia:

Tenemos la costumbre de creer que la literatura moderna se caracteriza por una duplicación que le permite designarse a sí misma; en esta autorreferencia, habría encontrado el medio para interiorizarse hasta el extremo (de no ser más que su propio enunciado) y a la vez de manifestarse con el signo brillante de su existencia lejana. De hecho, el acontecimiento que ha dado nacimiento a lo que en sentido estricto se conoce como literatura no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un pasaje al «afuera» [*dehors*]: el lenguaje escapa al modo de ser del discurso — es decir, a la dinastía de la representación—, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red cada uno de cuyos puntos, distinto de los otros, a distancia incluso de los más cercanos, está situado, respecto de los demás, en un espacio que a la vez los aloja y los separa.<sup>28</sup>

La experiencia de la literatura configura para Foucault, un espacio distintivo en tanto que “hace valer, en su vivacidad empírica, a las formas fundamentales de la finitud”<sup>29</sup>. Como señala Philippe Sabot, “allí donde los lenguajes formales vuelven la positividad del hombre hacia la articulación lógica de un sistema signifiante del que aquel se ausenta, el lenguaje literario lo somete a la prueba radical de su finitud”<sup>30</sup>. No hay que ver en ese espacio ni el descubrimiento de una vieja evidencia, ni la recusación del contenido en *pro* de un puro lenguaje, ni un nuevo pensamiento o un nuevo saber:

27 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 297.

28 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del afuera». En FOUCAULT, Michel. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Barcelona, 1999, 298.

29 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

30 SABOT, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Trad. Heber Cardoso. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, 181.

En el momento en el que el lenguaje, como palabra esparcida, se convierte en objeto de conocimiento, he aquí que reaparece bajo una modalidad estrictamente opuesta: silenciosa, cauta deposición de la palabra sobre la blancura de un papel en el que no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no hay otra cosa que decir que no sea ella misma, no hay otra cosa que hacer que centellear en el fulgor de su ser.<sup>31</sup>

Se trata de ese modo de ser de la literatura, revelado por Artaud, donde “el lenguaje recusado como discurso y reaprendido en la violencia plástica del hurto, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne”<sup>32</sup>. El espacio revelado por Roussel donde “el lenguaje, reducido a polvo por un azar sistemáticamente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados.”<sup>33</sup> Así pues, es en la literatura donde puede efectuarse la experiencia de des-subjetivación que permita rebasar, transgredir, en sentido batailleano, el espacio antropológico. La literatura permitiría hacer experiencia de la finitud sin subsumirla al movimiento de lo infinito al hacerlo afirmando el espacio vacío en que se despliega:

El lenguaje ha adquirido entonces una estatura soberana; surge como llegado de otra parte, de allí donde nadie habla; pero sólo es obra si, remontando su propio discurso, habla en la dirección de esa ausencia. En este sentido, cualquier obra es empresa de exhaución del lenguaje; la escatología se ha convertido en nuestros días en una estructura de la experiencia literaria; ésta, por derecho de nacimiento, es última.<sup>34</sup>

Por tanto, es en la experiencia literaria donde Foucault creía ver el espacio de transgresión de nuestra época. Es a través de las herramientas que nos brinda la literatura como es posible efectuar el rebasamiento del “cuadrilátero antropológico” con que Foucault caracterizaría el pensamiento moderno. Es en la literatura donde se efectúa el despliegue del espacio antropológico. Un despliegue, señalará Foucault, “al que podemos llamar ‘formalismo’”<sup>35</sup>. La literatura, dirá Foucault, rompe el *pliegue-empírico trascendental* al darse “como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte)”; rebasa la relación entre *el cogito y lo impensado* al darse “pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible)”; quiebra el *movimiento de retroceso y retorno al origen* en su gesto de “repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado)”. Y, en general, quiebra la *analítica de la finitud* al darse, ella misma, como “experiencia de la finitud (tomada en la apertura y constricción de esta finitud).”<sup>36</sup> Tomando la propuesta de Philippe Sabot, esta cuádruple estrategia puede denominarse como el *cuadrilátero de la impugnación*<sup>37</sup>.

31 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 294.

32 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

33 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

34 FOUCAULT, Michel. «El no del padre». En FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996, 122.

35 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

36 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 372.

37 SABOT, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, 182.

La posibilidad de pensar a través de un lenguaje sin sujeto corresponde, pues, a “una forma de pensamiento cuya posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en sus márgenes por la cultura occidental.” Tal es, para Foucault, la experiencia del *afuera*, la “abertura hacia un lenguaje del que el sujeto queda excluido”. Un pensamiento que no piensa desde el sujeto sino hace surgir sus límites, muestra su dispersión, su ausencia, no busca el fundamento sino el vacío, el espacio y la distancia en que se despliega. Un pensamiento que, sin embargo, lejos de ser una pura emergencia, tiene su genealogía. Foucault traza una hipotética filiación que atraviesa el pensamiento místico y la teología negativa:

Puede muy bien suponerse que nació de ese pensamiento místico que, desde los textos de Pseudo Dionisio, ha merodeado hasta los confines del cristianismo; tal vez permaneció, durante un milenio o casi, bajo la forma de una teología negativa.<sup>38</sup>

Por tanto, la pregunta queda abierta. Es necesario atravesar ese vacío para interrogar qué nuevas formas de articulación entre lenguaje y pensamiento pueden darse una vez lenguaje, pensamiento y mundo se muestran en su autonomía recíproca, en su imposible subordinación de ninguno de esos órdenes al de los demás. Y es en esa distancia recíproca donde Foucault se pregunta si no podrá aparecer por fin ese pensamiento trágico del que decía, como veíamos, “que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar”<sup>39</sup>. Una experiencia de lenguaje que trazará su filiación con el lenguaje de Sade donde ese pensamiento “vio la luz”, dando cuenta de un pensamiento que, contra la interiorización de la conciencia, expone “como ley sin ley del mundo, más que a la desnudez del deseo”<sup>40</sup>. Filiación que prosigue con la poesía de Hölderlin, con Nietzsche, con Mallarmé, con Artaud, con Bataille, con Blanchot. La muerte de los dioses, el desenmascaramiento de que tras el lenguaje siempre sitúa la pregunta de “¿quién habla?": el movimiento de la escritura en que el sujeto se borra, el cuerpo grita, el pensamiento da cuenta de su propio vacío, de su propio límite, en la ganancia de su condición transgresiva, donde el lenguaje se descubre experiencia del doble y el simulacro, experiencia de la muerte... Tal es el espacio en que se despliega ese pensamiento del *afuera*, donde cuando “el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, con la mera afirmación del «hablo», no reciba la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición.”<sup>41</sup> Tan solo cuando la palabra retrocede en su voluntad de mediación infinita podrá aparecer ese pensamiento que ha sido acallado una y otra vez por esa razón parlanchina que no deja de inscribir su propio orden al orden del mundo. Y es en este punto donde emerge el espacio de

38 FOUCAULT, Michel. «El no del padre», 300.

39 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 298.

40 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del *afuera*», 300.

41 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del *afuera*», 319.

*no-saber*, el límite alcanzado de una experiencia de pensamiento que ha tocado la nervadura de sus propias condiciones de posibilidad y da cuenta, por tanto, de su inherente fragilidad:

Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco decir qué término convendría elegir en estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas o si algún día tendré razones para determinarme. De cualquier modo, sé ahora por qué, como todo el mundo, puedo planteármelas —y no puedo dejar de planteármelas ahora.

[...] Sería necesario sin duda alguna detenernos en tanta ignorancia, en tantas interrogaciones que quedan en suspenso: allí se fija el fin del discurso y, quizá, la reiniciación del trabajo.<sup>42</sup>

Una vez efectuado el diagnóstico, la voz neutra que Foucault esgrime a lo largo de todo el estudio en *Las palabras y las cosas* se torna, como vemos, una frágil voz en primera persona que, perdida en ese mismo espacio y tratando de orientarse en él, señala aquellas posibilidades que ese mismo estudio arqueológico nos brinda.

El proyecto de ese “pensamiento del afuera” construido a partir de las herramientas facilitadas por ese lenguaje sin sujeto de la literatura contemporánea va a ser abandonado por Foucault al ir desarrollando, en torno a 1968, su teoría del discurso. Como muestra Edgardo Castro, “a partir de *L'archéologie du savoir* Foucault renuncia completamente a esta ontologización de la literatura”<sup>43</sup>. Una renuncia que va de la mano del abandono espacio trágico donde se inscribía esa atención a la experiencia literaria y que le acompañaba *sotto voce* desde *Historia de la locura* para explorar, a finales de los sesenta y principios de los setenta, las posibilidades que, para ese pensamiento no antropocéntrico, brindan conceptos como el de la voluntad de verdad, la voluntad de saber o la genealogía histórica. Sin embargo, ese gesto no es más que un desplazamiento del utillaje conceptual empleado por Foucault. Podríamos decir que el reto asumido hacia el final de *Las palabras y las cosas*, va a mantenerse a lo largo de todo el pensamiento foucaultiano. Se trata del reto de explorar un modo de pensamiento capaz de sortear el antropocentrismo propio del pensamiento decimonónico sin efectuar movimientos de retorno respecto a formas, técnicas y modos de saber propias de otros órdenes de pensamiento. Todo el desarrollo del pensamiento foucaultiano puede leerse como esa tentativa de responder a cómo pensar más allá del cuadrilátero antropológico a partir del trabajo de diagnóstico del presente efectuado en *Las palabras y las cosas*. Y desde ahí, puede afirmarse que *pensar de otro modo* es, lejos de una mera consigna, la afirmación de un pensamiento que explora los límites más allá de sí mismo, a costa de desgarrar sus propias condiciones históricas de posibilidad.

<sup>42</sup>FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 299.

<sup>43</sup>CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995, 223.

## Bibliografía

- CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995.
- GARCÍA DEL POZO, Rosario. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo: estructuralismo genealogía y apuesta estética*. Mad, Sevilla, 1988.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, New York, 1993.
- DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México D.F, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica, 2 vols*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Trad. Arien Dillon. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Quadrige/PUF, París, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *El Nacimiento de la clínica*. Trad. Francisca Perujo. Siglo Veintiuno, México D.F, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Trad. Patricio Canto. Siglo Veintiuno, México D.F, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *7 sentencias sobre el 7º ángel*. Trad. Isidro Herrera. Arena libros, Madrid, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *La grande étrangère*. EHESS, Paris, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Ed. Daniel Defert y François Ewald, con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Barcelona, 1999.
- MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Bi-



blios, Buenos Aires, 2003.

MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid, 1983.

REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2014.

SABOT, Philippe. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Trad. Heber Cardoso. Nueva Vision, Buenos Aires, 2007.



# II

# MATERIALES



# **La derrota del sentido: presentación de «La literatura y la locura»**

*The defeat of sense: presentation of  
«Literature and madness»*

**Rodrigo Castro Orellana**

Director de *Dorsal*  
[rodrigocastro@ucm.es](mailto:rodrigocastro@ucm.es)

La Revista de Estudios Foucaultianos *Dorsal* tiene entre sus objetivos principales la publicación de materiales bibliográficos que representen un aporte significativo al trabajo de los investigadores que en distintas partes del mundo se dedican al estudio de la obra de Michel Foucault.

En este contexto, tenemos el enorme agrado de publicar en este número un texto de Foucault que hasta la fecha permanecía inédito tanto en francés como en cualquier otra lengua. Se trata de la conferencia «La littérature et la folie». Debemos agradecer la extraordinaria gentileza de la familia de Michel Foucault al cedernos los derechos para la publicación específica de este texto en castellano.

Esto último no habría sido posible sin la generosidad de Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, cuyo trabajo con diversos materiales inéditos del pensador francés constituye uno de los horizontes más interesantes de los estudios foucaultianos en la actualidad. Durante los últimos años, Fruchaud y Lorenzini han venido editando en Vrin una serie de escritos y conferencias de Foucault que permanecían inéditas. En la colección “Philosophie du présent/Foucault inédit” se han publicado hasta ahora: *L'origine de l'herméneutique de soi* (2013), *Qu'est-ce que la critique?* (2015) y *Discours et vérité*, (2016); preparándose para el futuro una serie de otros volúmenes.

La conferencia, cuya traducción presentamos en este primer número de *Dorsal*, procede de los materiales con los cuales están trabajando en este momento Lorenzini y Fruchaud. El texto ha sido establecido por ellos, así como también varias de las notas que lo acompañan. La traducción al castellano, así como las notas explicativas, corresponden a Emmanuel Chamorro.

Como podrá advertirse en la lectura de la traducción, se trata de un texto esquemático que obedece a los apuntes de una conferencia. No estamos, por tanto, ante la transcripción de una grabación ni frente a un artículo expresamente escrito y revisado por Foucault, lo cual supone algunas dificultades que han intentado ser resueltas en la traducción introduciendo algunas modificaciones en la puntuación y la sintaxis de ciertas oraciones.

En cuanto a la fecha y el lugar de la conferencia, Lorenzini nos indica que el documento original no contiene ninguna información al respecto. No obstante, resulta muy razonable suponer que se trata de un texto escrito durante la primera mitad de los años sesenta, probablemente entre 1963 y 1964. Esto se puede deducir del contenido de la conferencia, el cual gira en torno a la cuestión de las relaciones entre locura, lenguaje y literatura. Es este un asunto que Foucault había desarrollado significativamente en el texto «La folie, l'absence d'oeuvre» publicado en *La Table ronde* en mayo de 1964, aunque se trata de una inquietud que atraviesa diversos escritos de este período desde la *Historie de la folie* hasta *L'archéologie du savoir*.

En «La littérature et la folie», el lenguaje es descrito como un espacio de prohibiciones privilegiadas y particulares entre las cuales se desplaza la locura como transgresión. Aquí habría que situar su nexa con la literatura, es decir: la impugnación del lenguaje como movimiento de una significación oculta que se formula desde Mallarmé en adelante. La literatura y la locura comparten el gesto de poner en práctica una suspensión del sentido mediante un desdoblamiento que instaaura el vacío. Como se señala en «La folie, l'absence d'oeuvre», la locura no introduce la verdad psicológica de la obra sino que manifiesta el lugar ausente donde nunca se encontrará la obra, la misma región a la que se aproxima la literatura en la forma del doble y del grito. De ahí la relevancia del tema del espejo, de la diferencia, la identidad y el límite en la literatura. Algo que explica el tratamiento especial que Foucault le otorga en esta conferencia a lo que denomina la “paroxística teatral” como territorio privilegiado de un lenguaje del reflejo y del doble.

No existen muchas referencias al teatro en la obra de Foucault. Tal vez la más importante sea esa singular descripción que el autor francés hace, en una entrevista de 1978 con Watanabe, de la economía general de su discurso como un “teatro de la verdad”. De hecho, Foucault acepta, en otro momento del diálogo, la comparación que Moriaki Watanabe realiza entre la estrategia dramática de Racine en cuanto a una escenificación de las relaciones de fuerza, pasión y poder, y

los enfrentamientos históricos que la arqueo-genealogía foucaultiana diagnostica.

Precisamente, Racine constituye uno de los ejes fundamentales de la conferencia «La littérature et la folie». En particular, le interesa a Foucault su contraposición con el teatro barroco. Si el primero nombra cuidadosamente la verdad con la marca de la tragedia, en el segundo irrumpe toda la fuerza arrebatadora del error y de la ilusión. La locura, entonces, se presenta aquí como un juego de máscaras en que toda comunicación parece imposible. Esta relación entre teatro barroco y locura había sido ya advertida de forma muy temprana por Foucault en *Maladie mentale et psychologie*, cuando señalaba que el elemento clave del drama barroco consistiría en la extravagancia de no poder dominar las quimeras.

La impotencia frente al poder de la ilusión muestra a la escena barroca como un reflejo invertido de la pretensión de verdad del teatro clásico. En esta tesis, la locura se desdobra para identificarse con la propia teatralidad. Según Foucault, el clasicismo y el barroco evidencian que desde lo más profundo de su existencia dramática la locura misma es teatro. Se trata de un gesto que la conferencia confronta con la figura de Antonin Artaud y su vivencia de la locura como un lenguaje que reduce a cenizas toda representación. En la locura de Artaud, el pensamiento abandonaría su ingenua pretensión de interioridad para fusionarse con el cuerpo y —como se afirma en «La pensée du dehors»- convertirse en energía material, sufrimiento y desgarramiento del sujeto.

El teatro se expresa, en este contexto, como la superficie en que se recorre un vacío profundo que no puede ser colmado, una desolación en que el cuerpo actúa con la única regla de su musculatura y de la sangre que lo atraviesa. Nada de artificios, nada de decorados simbólicos, el escenario se desnuda de palabras para que hable la violencia y la crueldad de la vida. Hay algo peligroso en todo esto, una especie de “coraje de la verdad” que compromete al actor y al espectador, fundiéndoles en la actividad arriesgada y amenazante de que se produzca un verdadero acontecimiento.

Artaud quita todas las barreras de protección que el teatro barroco situaba alrededor de lo monstruoso para conjurar la potencia insoportable de la locura. Apuesta por mantenerse en ella, quiere bailar su danza macabra hasta caer extenuado y desfalleciente, desea que el hundimiento de su alma se materialice en el derrumbe de su cuerpo.

Todo esto es relevante para Foucault porque, como plantea en *Les Mots et les choses* nos aproxima a un nuevo modo de ser de la literatura. En el grito visceral de Artaud: “El vacío está en mí”, la literatura es devuelta salvajemente a su esencia más pura que consiste en poner en peligro la lengua por el habla. En ese límite la lengua se arriesga a perecer porque en el fondo la locura equivale a la derrota de todo sentido.

Si la hipótesis de que «La littérature et la folie» fue escrita hacia los años 1963 o 1964 es correcta, esto significa que este texto pertenece al período en que Foucault

está realizando los estudios preparatorios para la publicación de *Les Mots et les choses*. Según la cronología de Daniel Defert, publicada en el primer volumen de los *Dits et écrits*, Foucault comenzó a trabajar en lo que denominaba su “libro sobre los signos” por lo menos desde finales del año 1963. De hecho, los primeros días de noviembre de dicho año se produce la visita al Museo del Prado y el encuentro con *Las meninas* de Velázquez, hecho decisivo para la cristalización del proyecto de una arqueología de las ciencias humanas.

Tal vez este texto que presentamos a continuación ya existía en dicho momento o estaba en los planes de Foucault. Es algo que realmente nunca sabremos pero que nos gusta imaginar.



# La literatura y la locura<sup>1</sup>

*Literature and madness*

**Michel Foucault**

[Traducción de Emmanuel Chamorro]<sup>2</sup>

[1] No hay sociedad sin locura. No es que la locura sea inevitable o sea una necesidad natural, sino que no hay cultura sin partición. Quiero decir, que una cultura no se diferencia únicamente en comparación con las otras (frente a ellas), sino que también en el interior de su espacio, de su propio dominio, toda cultura establece límites.

No estoy pensando simplemente en lo permitido y lo prohibido, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano. Pienso en ese límite oscuro, incierto, pero constante que transita entre los locos y quienes no lo son.

[2] Ahora bien, ¿este límite por dónde pasa y a quién concierne?

Los sociólogos y etnólogos ofrecen una respuesta simple y obvia: los locos son los inadaptados, los desviados, los que no actúan como todo el mundo.

Esta respuesta es muy cómoda, es una lástima que sea profundamente insuficiente y que no dé cuenta del carácter siempre singular y diferente de las medidas por las cuales una cultura define la locura.

Si la respuesta de los sociólogos fuese verdadera, la locura sería una variante más o menos atenuada, más o menos extraña, del crimen. De hecho, es cierto que la locura está muy a menudo asociada a conductas de culpabilidad y culpabilización.

---

1 Textos ubicados en *Fondos Michel Foucault, Biblioteca Nacional de Francia, caja 57, carpetas 7 y 1*. Disposición de los folios en la caja 57:

- 1 - 16 : carpeta 7  
- 17 - 18 : carpeta 1  
- 19 - 22 : carpeta 7  
- 23 - 30 : carpeta 1

2 Esta traducción ha sido revisada por Jose María Conde, Tomás Chamorro, Pilar Chamorro, Rodrigo Castro y Aitor Alzola. Se han respetado las notas añadidas por Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini al texto original y la estructura y organización visual del texto tal y como fue establecido en francés. Los números entre corchetes, marcan la paginación de los folios en los Fondos Michel Foucault [N. del T.].

Pero no hay sociedad, por primitiva que sea, que no distinga meticulosamente los [3] locos de los criminales. La designación de los locos cumple siempre una función social específica.

Esta función se ejerce desde el lenguaje. La locura se percibe a través de un lenguaje y sobre el fondo del lenguaje.

Hubo una gran crisis en la conciencia europea de la locura: fue alrededor de 1820-1830 cuando se descubrió la locura sin lenguaje, sin delirio, la locura muda de los gestos y las conductas. Sorprendente crisis en la que la distinción de los crímenes y la locura se desdibuja repentinamente desafiando la mayoría de prácticas penales, introduciendo usos penitenciarios en los asilos.

De hecho, el psicoanálisis ha reintegrado la concepción de la locura en su tradición, mostrando que es siempre más o menos un lenguaje y que lo que se oculta bajo los trastornos de la conducta sigue siendo un trastorno expresivo.

[4] Y entonces se descubre un hecho velado hasta el momento para los sociólogos: que el lenguaje, en el interior de una sociedad, es un espacio de prohibiciones privilegiadas y particulares, un dominio en el que se establecen particiones singulares.

Lo mismo sucede en el lenguaje y la sexualidad: así como no existen sociedades en las que todos los comportamientos sexuales sean permitidos, y en todas ellas hay transgresiones, no hay culturas en las que todo el lenguaje esté permitido, y en todas ellas hay transgresiones en el lenguaje. Y la locura es, sin duda, una de ellas.

La locura es un lenguaje otro.

Sin embargo, hay que constatar varias cosas:

La primera es que la locura ejerce una extraña fascinación sobre todo lenguaje: hay literaturas sin amor, sin trabajo, sin miseria, algunas incluso sin guerra, pero no hay ninguna sin locura y muerte. Como si la literatura estuviera vinculada, en general, a lo que constituye la locura y la muerte.

[5] La segunda es que este vínculo es curiosamente un vínculo de imitación y repetición. Resulta extraño constatar la afinidad temática en la literatura, en las leyendas, en el folkllore, entre la locura y el espejo:

nos volvemos locos porque nos miramos en un espejo  
pasad demasiado tiempo ante vuestro espejo y veréis al diablo  
la forma típica de la locura consiste en verse al lado de sí mismo  
(Dostoïevski)<sup>3</sup>

o incluso el loco es como un espejo que, al pasar ante las cosas y personas,  
[enuncia] su verdad (*El idiota*<sup>4</sup>, los locos en el teatro de Shakespeare)

o también (aunque no es una variante del mismo tema) el loco es aquel que

3 DOSTOÏEVSKI, Fiodor. *Le double*, en *Récits, chroniques et polémiques*, trad. fr. G. Aucouturier, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 2006, p. 1-172. [Ed. cast. *El doble*, Madrid, Alianza, 2011].

4 DOSTOÏEVSKI, Fiodor. *L'Idiot*, trad. fr. A. Mousset, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1995. [Ed. cast. *El idiota*, Madrid, Alianza, 1996].

ha perdido su imagen (Maupassant)<sup>5</sup>, aquel que se ha desdoblado (Dr. Jekyll)<sup>6</sup>.

La locura es aquello que tiene que ver con el doble, lo mismo, la dualidad partida, el *analogon*, la distancia insalvable del espejo. Mientras que la locura en las sociedades es la [6] diferencia absoluta, el otro lenguaje, *en el interior del lenguaje*, representada como la misma cosa, verdad reflejada, película desdoblada.

El *Elogio de la locura*<sup>7</sup> es la verdad representada de los hombres.

Cervantes<sup>8</sup> es la literatura misma dentro de la literatura.

El sobrino de Rameau<sup>9</sup> es la imitación universal (imita al músico, imita al filósofo, imita la danza, la naturaleza).

Y por el contrario, en estos locos, nuestra cultura busca una imagen de su lenguaje. En la locura de Hölderlin o en la de Roussel está, en definitiva, toda nuestra literatura, toda la que leemos.

Habría que arrojar luz sobre estas extrañas relaciones (de espejo y diferencia, de límite e identidad) entre locura, lenguaje y literatura. Tal vez haya marcado las cartas. Para tratar, no de resolver este problema, sino de avanzar en él, he elegido dos ejemplos que pertenecen al mundo del reflejo y el doble, es decir, al teatro esto conlleva el riesgo de complicar el problema (multiplicando los espejos) y también de simplificarlo prescindiendo de los elementos extraños.

[7] Paroxística teatral, que no se conecta con ninguna experiencia subjetiva. Un hecho de pura representación.

### [I] La locura en el teatro barroco

Resulta curioso constatar que las escenas de locura en el teatro de la primera mitad del siglo XVIII sean tan frecuentes y necesarias para la economía dramática como las escenas de confesión en el teatro de Racine. La confesión raciniana, al nombrar ritual y ceremoniosamente la verdad, activa la máquina trágica. La locura barroca, al crear por el contrario un mundo fantástico de errores, ilusiones y malentendidos, dirige todo el movimiento dramático. (Y si mirásemos las cosas de cerca descubriríamos que la confesión clásica no es más que el reverso de la locura barroca y que se sitúa en el mismo punto que ella con unos efectos dramáticos que

5 MAUPASSANT, Guy de. *Le Horla*, en *Contes et nouvelles*, t. II, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 2013, p. 822-830 (primera versión) et p. 913-938 (segunda versión). [Ed. cast. *El horla y otros cuentos*, Madrid, Cátedra, 2008].

6 STEVENSON, R.L. *L'étrange cas du docteur Jekyll et de M. Hyde*, trad. fr. J.-P. Naugrette, Paris, Le livre de poche, 2000. [Ed. cast. *El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde, y otros relatos de terror*, Madrid, Valdelmar, 2003].

7 ÉRASME. *Éloge de la folie*, trad. fr. P. de Nolhac, Paris, Flammarion, 1964. [Ed. cast. *Elogio de la locura*, Madrid, Alianza, 2006].

8 CERVANTÈS, Miguel de. *Don Quichotte*, trad. fr. C. Allaigre, J. Canavaggio et M. Moner, en *Ceuvres romanesques complètes*, t. I, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 2001, p. 385-1428. [Ed. cast. *Don Quijote*, Madrid, Cátedra, 1982].

9 DIDEROT, Denis. *Le neveu de Rameau*, en *Ceuvres*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1951, p. 395-474. [Ed. cast. *El sobrino de Rameau*, Madrid, Cátedra, 1985].

son a menudo los mismos).

Pero, ¿cómo funciona la locura barroca?

1. Nos introduce en un mundo de la muerte o cuasi muerte.

Una de las situaciones más frecuentes es la siguiente: [8] el héroe recibe una noticia que lo asola, siente que va a morir, se desmaya en el escenario y se levanta en seguida pero doblemente modificado:

– por un lado está loco

– y por el otro, o más bien al mismo tiempo, su locura consiste en creerse muerto.

Esto es lo que ocurre ya desde la primera escena de *El hipocondriaco* de Rotrou<sup>10</sup>, y el resto de la obra se desarrolla bajo el signo de la muerte, ya que, para vencer el delirio del héroe o hacerse entender por él, es necesario que los demás personajes finjan creerse muertos.

A partir de ese momento, toda una puesta en escena de tumbas, de esqueletos, de Infierno, que ocupa el teatro hasta el final, hasta la sanación del héroe.<sup>11</sup>

Pueden ver que la inminencia mortal que define el espacio trágico de *Andrómaca*, *Mitridates*, *Fedra* o *Atalia* es estructuralmente idéntica a esta locura barroca.

Pueden ver, del mismo modo, que esta locura desempeña el papel de *analogon* en relación a la Pasión de Cristo tal y como era representada en los teatros de la Edad Media: la muerte de Cristo, su descenso a los Infiernos, la sentencia que allí pronuncia, su resurrección.

[9] Desde un punto de vista formal, la locura barroca se encuentra en punto exactamente intermedio entre la Pasión cristiana y la pasión trágica.

Es su equivalente estructural: la presencia en el hombre de la potencia de la muerte.

2. La locura conduce a un complejo juego de máscaras. De hecho la locura en la época barroca es el poder de la ilusión:

– El loco hace llevar al mundo que lo rodea la máscara de su propio delirio.

Cardenio (en la pieza de Pichou basada en un episodio de Cervantes<sup>12</sup>) se cree abandonado por Lucinda: se refugia en un bosque en el que los árboles, las rocas e incluso el barbero que viene a curarlo aparecen bajo la forma de su amada.

– Así, quien resiste a su locura es inmediatamente reconocido como loco.

El hipocondríaco de Rotrou ve que el padre de su amante lo trata como un muerto; y como quiere convencerlo de que está vivo, Cloridan<sup>13</sup> lo toma por muerto —pero por un muerto que estuviera loco.

10 ROTROU, Jean de. *L'hyponcondriaque ou le mort amoureux*, Paris, Toussaints du Bray, 1631.

11 *En el margen, añadido a bolígrafo*: “ella dibuja desde el exterior el espacio trágico”.

12 PICHOU. *Les folies de Cardenio*, Paris, François Targa, 1630.

13 Así se llama este personaje de la obra de Rotrou. [N. del T.]

– Luego el propio loco aparece enmascarado a los ojos de los demás, porque no quieren creer que esté loco. Lo acusan de usar voluntariamente, por astucia, malicia [10] o interés, una máscara de falsa locura. Y lo tratan como un hombre razonable que finge estar loco, cuando es en realidad un loco que se cree razonable.

A partir de ahí, una maraña inextricable de equívocos, malentendidos, multiplicación de personajes que se toman los unos por los otros (en una de estas obras hay dos mellizos).

Sin embargo, todas estas arquitecturas frágiles (e inverosímiles) tienen la propiedad de anularse por el juego de la intriga y de resolverse repentinamente en la verdad por la sola multiplicación de equívocos.

De nuevo las sucesivas declaraciones del teatro clásico que se encaminan poco a poco hacia la enunciación por fin de la verdad [son] como el reflejo invertido de esa proliferación enmascarada de la locura barroca.

[11] 3. La locura asegura comunicaciones imposibles, cruza límites que normalmente son infranqueables. La locura es el encuentro imposible y el lugar de la imposibilidad.

En la locura, el sueño comunica con la vigilia (no se sabe quién vive y quién muere, quién está despierto y quién duerme, quién razona y quién delira).

Los personajes se confunden los unos con los otros.

Se toman por otros que no son ellos mismos.

Hacen algo diferente de lo habitual, etc.

De ahí surgen dos situaciones privilegiadas en este teatro:

1) El travesti que desdibuja las identidades, las edades y los sexos;

2) La bestialidad que transforma a los hombres en fieras y les hace cometer monstruosidades.

En *La tragédie mahométiste*<sup>14</sup> (obra anónima de 1612) vemos una sultana que, enloquecida por el asesinato de su hijo, mata al asesino sobre el escenario, lo despedaza y se lo come en pequeños trozos (siempre en escena).

[12] La locura asegura la presencia visible sobre el escenario del teatro barroco, de todo eso que el teatro clásico confiere a la violencia irreal del discurso (sueño, amenaza, relatos, recuerdo).

4. Y esto nos lleva a la cuarta de las grandes funciones de la locura en el teatro barroco.

Cuando el héroe enloquece sobre el escenario y se instaura este mundo de confusión, de travestis, de desorden, de falsa muerte y de cuasi resurrección, lo que surge en ese momento es una suerte de segundo teatro dentro del primero; un teatro más onírico, más fantástico que aquel, y cuya función es la de hacerlo parecer el lugar de la verosimilitud y la realidad.

<sup>14</sup> *La tragédie mahométiste*, Rouen, Abraham Couturier, 1612.

Y sin embargo este segundo teatro, interior y delirante, no es más, bajo su aspecto fantástico, que la verdad ejemplar y ampliada del primero; y lo que ocurre en la pequeña escena de la locura tiene la función de enunciar la verdad y desentrañar aquello que la gran escena del teatro no podía [13] formular ni resolver.

De modo que el relámpago de verdad que brota de este loco microcosmos ilumina con una luz de felicidad o crueldad el macrocosmos del teatro.

La locura posee, por tanto, una función de autorrepresentación del teatro: locura en el teatro del teatro. Es el teatro desdoblado:

con la pequeña escena que muestra la invisible verdad, la descifrable inverosimilitud

y la gran escena que crea un círculo alrededor de este espectáculo interior y se representa en su verdad como teatro por el propio juego de la locura.

De este desdoblamiento, el teatro clásico no mantendrá más que una fina estructura. No hay teatro interior en Racine. Pero la tragedia debe comenzar y terminar en un día de fiesta (puede que las reglas no sean más que la consecuencia, no de este día, sino de esta fiesta: boda, ceremonia religiosa, coronación, pacto o tratado).

La ceremonia raciniana (siempre evocada en el discurso, impedida por la tragedia y jamás mostrada [14]), esta forma vacía de la fiesta, es la estructura misma de la locura que da a luz al teatro en el teatro, el tiempo figurado de la representación en el tiempo real del debate.

La fiesta raciniana y la locura barroca representan sobre el teatro mismo la teatralidad del teatro.

Si he insistido, quizá demasiado, en la locura en el teatro barroco ha sido por dos razones:

– mostrar, en primer lugar, que el loco no es un personaje más entre otros en un determinado momento de la historia del teatro (junto al matamosos o la inocente), sino que la locura es una función del teatro como tal y que volvemos a encontrar investida de otro modo en un teatro sin locos (el Orestes de *Andrómaca* es el último).

– y para mostrar también que esta locura cumple una curiosa función: actúa como un espejo del lenguaje. Lo desdobra y lo redobra. Este personaje, extremo e inverosímil, del loco en el teatro es en realidad el teatro mismo [15] enunciándose en su nacimiento y su verdad.

(Esta es la razón por la que no hay ninguna verdad psicológica, patológica o médica en el loco del teatro: sus rasgos distintivos son teatrales. Quiero decir que desde lo más profundo de su ser y su pasión, desde lo más profundo de su existencia dramática, él mismo es teatro).

## [II] El teatro y su doble

Quisiera ahora situarme en un punto extremadamente alejado de este. En un momento en el que la locura ya no se representa de ningún modo, sino que es vivida desde el interior, experimentada a ras del lenguaje, o más bien antes del lenguaje, cuando es carcomida desde el interior y no puede venir a la luz más que en ruinas.

Quiero hablar, por supuesto, de Artaud, para quien la locura no es la extrema sutileza de una representación desdoblada, sino lo que se funde con el pensamiento más original, lo que se funde con el cuerpo.

[16] De hecho si he elegido a Artaud (aunque podría haber tomado a Roussel o J-P. Brisset) es, por supuesto, porque el problema del teatro era, también para él, central.

Aunque en una relación inversa a la que antes señalábamos, quiero decir que la empresa teatral (el teatro y su doble) es situada por él en el interior del mal que sufría (en el centro de ese vacío, como él mismo llamaba a su locura), y que no es la locura la que ha perforado, desde el interior, al teatro y lo ha desdoblado.

1. No voy a recordar el famoso episodio de las cartas a Rivière<sup>15</sup>. Este rechazando los poemas de Artaud, a causa, decía él, de una cierta discordancia, de una divergencia formal casi estilística, y Artaud respondiendo que no es una cuestión de perfección aún no alcanzada, sino de erosión interior, mal que corroe su pensamiento, o más bien que lo retira de tal manera que se encuentra desposeído de lo que constituye el centro mismo de su existencia.

[17] Sin embargo, nada consigue suprimir este vacío interior, ni siquiera el lenguaje. Y en el lenguaje, menos aún, la literatura. De modo que todas las palabras que Artaud escribe hablan de este vacío, remiten a este vacío, naciendo únicamente para precipitarse en él, y sólo escapan por el movimiento de su pérdida.

2. Sin embargo este vacío, que jamás es eliminado y que deja todo lenguaje en un suspenso irrisorio, es experimentado como procedente del mundo: es el vacío de las cosas, de las instituciones, de las culturas, de todas las palabras escritas más allá de cualquier memoria. Es el desierto reinante.

Pero, cosa extraña, Artaud experimenta este desierto irremediable, a propósito del teatro de un modo doble:

en el teatro, más que en cualquier lugar, el vacío está vacío; el teatro contemporáneo es para él el punto paradójico en el que culmina el vacío: desolación absoluta

y el teatro, a pesar o posiblemente a causa de esto, es la forma de expresión por la que podremos mejor [18] y más rápidamente regresar de ese vacío. Es a la vez la cima y el punto de retorno del vacío. Como el lugar más profundo y también el de la más imperiosa apelación.

15 ARTAUD, Antonin. «Correspondance avec Jacques Rivière», en *Œuvres*, «Cuarto», Paris, Gallimard, 2004, pp. 69-83. [Ed. cast. *Textos 1923-1946*, Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1976]

“En medio de la confusión, de la ausencia, de la desnaturalización de todos los valores humanos, [...] la idea del teatro es probablemente la más afectada”. Y más adelante: “el teatro es la cosa más imposible de salvar del mundo”<sup>16</sup>.

Sin embargo, algunos meses más tarde: “en la época de desconcierto en que vivimos, cargada de blasfemias y de las fosforescencias de una negación infinita, [...] tuve la debilidad de pensar que podría hacer un teatro, que podría comenzar al menos este intento de revivir el valor universalmente despreciado del teatro”<sup>17</sup>.

¿Cuál es pues para Artaud, en este vacío extremo, en este vacío del pensamiento y el lenguaje, la posibilidad del retorno? ¿Qué puede el teatro, “un arte basado completamente en el poder de la ilusión”<sup>18</sup>, contra el mal que corroe las palabras y el mundo?

A decir verdad, lo que Artaud encuentra en el teatro, lo que busca encontrar no es de qué [19] colmar este vacío, sino más bien recorrerlo hasta sus límites, cavar hasta el fondo y ahí encontrar una afirmación en el estado salvaje.

Primera técnica esencial en el teatro de la crueldad: la restitución de la palabra a la voz, de la voz al cuerpo, del cuerpo a los gestos o a los músculos, al esqueleto mismo. Una suerte de recaída general, sistemática y violenta de los poderes de ilusión del lenguaje hacia lo que puede haber de más sangrante en el cuerpo. Llevar el habla [*parole*] de la magia de las palabras [*mots*] a una suerte de aleteo y de danza macabra.<sup>19</sup>

No existe el sentido ni el espíritu del texto, sino el “desplazamiento de aire que su enunciación provoca. Punto y final”<sup>20</sup>. Hay que “emprender por medio de una nueva danza del cuerpo del hombre una desbandada de este mundo de microbios que no es sino la nada coagulada. El teatro de la crueldad quiere hacer bailar párpados en pareja con codos, rodillas, fémures y dedos de los pies, y que se vea”<sup>21</sup>.

Segunda técnica: nada en el decorado, los accesorios, los objetos, debe ser alusivo o simbólico. Toda cosa en el escenario debe ser lo que es. Nada fantástico, sino la [20] más meticulosa realidad, de manera que el escenario esté en una comunicación espacial absolutamente directa con la sala.

En cambio, la puesta en escena, los movimientos de los actores, sus evoluciones, los puntos del espacio escénico en los que se detienen y saltan, deben ser simbólicos, es decir, hablar un lenguaje mudo que no pase por las palabras. Hablar otro lenguaje, directo y violento; un lenguaje a la vez fatídico y adivinatorio que desvele

16 ARTAUD, Antonin. «Le théâtre Alfred Jarry», en *Œuvres, op. cit.*, p. 227.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 En el texto Foucault remite en varias ocasiones a las categorías de la lingüística de Ferdinand de Saussure, distinguiendo *habla*, *lenguaje* y *lengua*. Para facilitar su comprensión, hemos mantenido el original francés junto a la traducción. [N. del T.]

20 ARTAUD, Antonin. «Théâtre Alfred Jarry, première année – saison 1926-1927», en *Œuvres, op. cit.*, p. 230.

21 ARTAUD, Antonin. «Le théâtre de la cruauté», en *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Paris, Gallimard, 2014, p. 168. [Ed. cast. *El teatro de la crueldad*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2013]



de pronto “la fatalidad de la vida y los misteriosos encuentros de los sueños”<sup>22</sup>.

Dicho de otro modo, se trata de reemplazar la estructura teatral habitual (gestos y palabras reales en un decorado ficticio) por una estructura inversa: en un espacio despiadadamente real desplegar gestos, movimientos, que hablen otro lenguaje.

Sustituir ese poder de ilusión de las palabras verdaderas por la magia de las operaciones simbólicas sobre objetos verdaderos.

3. De ahí la desaparición de lo que entendemos habitualmente por representación, para que cada noche surja en su lugar una operación absolutamente peligrosa, en la que se encuentran violentamente [21] comprometidos los actores y espectadores, atrapados por la fatalidad de esta operación que los domina.

“En cada espectáculo montado nos jugamos una partida importante. [...]

No nos dirigimos al espíritu ni a los sentidos de los espectadores, sino a toda su existencia. A la suya y a la nuestra. Arriesgamos nuestra vida en el espectáculo que se desarrolla sobre la escena. [...] El espectador irá en adelante al teatro como va al cirujano o al dentista”<sup>23</sup>.

4. De ahí el descubrimiento de que el corazón del teatro, su foco (en el verdadero sentido de la palabra), ahí donde nace el juego y donde se anima sin cesar, no es el escenario sino la sala. La sala en la que los espectadores confinados son el punto de convergencia de rayos quizás mortales. Estos rayos, para amenazarlos totalmente, deben venir de todas partes como una suerte de corona que los domina.

El verdadero teatro sería aquel en el que los espectadores estuvieran en el centro y el [espectáculo]<sup>24</sup> alrededor, en una galería en la que escenas sucesivas se desarrollaran simultáneamente, pudiendo la mirada recorrerlas en un sentido arbitrario, pero siempre significativo.

[22] Libre también de toda ley temporal, soberano en relación a toda mirada, el espectáculo alcanzaría entonces todo su verdadero poder de alucinación. Reinaría en todas partes y encima de este vacío central en el que se encuentran condenados los espectadores.

Y respecto a este vacío que carcome y que Artaud no ha cesado de experimentar, el teatro no es más que un medio para darle un espacio propio, concertado, a la vez absolutamente peligroso y absolutamente ritual. Este no es un vacío que colmar, sino que reabrir permanentemente.

En 1937, en *Les Nouvelles Révelations de l'Être*, dice:

«Hace mucho tiempo que siento el Vacío, pero también que me he negado a saltar al Vacío. [...]»

Lo que he sufrido hasta este momento es por haber rechazado el Vacío,

22ARTAUD, Antonin. «Manifeste pour un théâtre avorté», en *Œuvres*, p. 233.

23ARTAUD, Antonin. «Le théâtre Alfred Jarry», p. 228.

24 Tachado: “teatro”, reemplazado por “espectador”. De acuerdo con lo que sigue, parece probable que Foucault quisiera decir “espectáculo”.

El Vacío que estaba ya en mí<sup>25</sup> 26

[23] Hay una cosa extraña, que este teatro que constituyó la gran preocupación positiva de Artaud, esto que erigió contra su locura (en toda ella y para vencerla), tiene una estructura exactamente inversa al teatro barroco.

Miren por ejemplo este teatro de galería con los espectadores en el centro; es la figura negativa del escenario interior al escenario, tan habitual en el siglo XVII.

Esta amenaza por la que Artaud compromete la existencia misma del espectador es lo contrario de ese anillo de protección que traza el teatro barroco cuando presenta lo monstruoso e insoportable dentro del paréntesis de la locura.

Y el juego barroco de las ilusiones, los personajes confundidos, las máscaras, los cuerpos que se disipan por el mero poder de las palabras, es la contrapartida exacta de esos cuerpos reales, irrecusables, graves, con los que Artaud quiere hacer la única verdad teatral.

Como si el teatro barroco y el de Artaud fueran dos figuras simétricas e inversas situadas a cada extremo de una línea enigmática, de un espejo imperceptible.

[24] ¿Cuál es entonces esta línea?

Recordarán: el papel de la locura en el teatro preclásico consistía en manifestar la teatralidad del teatro. Mostrarlo en todo su poder de ilusión, es decir, desactivarlo y reproducirlo al mismo tiempo.

En Artaud el teatro consiste en dar un espacio a su mal, en reproducirlo, invertido; en dar al hundimiento central de su alma un cuerpo (o más bien miles de cuerpos) y en bailar él mismo, en los límites de este espacio, la danza de su persecución. De tal suerte que esta empresa no está en modo alguno destinada a conjurar su locura, a sacarla como diríamos, sino a pectador es lo contrario de esetro de los para cia misma del espectador es lo contrario de eset anillo de protecci estrategias dmantenerse en ella y a mantenerla a pulso.<sup>27</sup>

[25] III

Pero ustedes me preguntarán, ¿de qué nos sirve esta extraña aproximación? ¿Qué más sabemos de la locura y la literatura en general?<sup>28</sup> Aunque sea cierto

25 ARTAUD, Antonin. «Les Nouvelles Révélations de l'Être», en *Œuvres, op. cit.*, p. 787-788.

26 *En la parte inferior de la página, añadido con bolígrafo:*

“1) Es la imagen de su locura

2) pero, al mismo tiempo, es un teatro imposible

- no porque sea un loco

- sino porque se trata de la representación de la literatura en su esencia:

- un lenguaje originario más peligroso que las palabras

- un poder mágico

- sagrado y religioso.”

27 *Párrafo tachado con bolígrafo.*

28 *Remite a un pasaje añadido a mano en la parte inferior del folio 24:*

que la locura del drama barroco y la experiencia teatral de Artaud tengan alguna semejanza, suponiendo incluso, en el peor de los casos, que guarden ese parentesco que usted señala, ¿en qué estamos más cerca de descubrir la pertenencia común de la literatura y la locura?

Volvamos, si lo desean, un instante sobre las prohibiciones del lenguaje.

Ustedes saben que se ha distinguido desde hace mucho tiempo la lengua [*langue*] (es decir, el código lingüístico que se impone a todos los individuos que hablan una lengua: el vocabulario, las reglas fonéticas y gramáticas, etc.) y el habla [*parole*], es decir, aquello que pronunciamos efectivamente en un momento dado (y que obedece más o menos al código, lo suficiente en cualquier caso para que seamos comprendidos por otra persona que hable o comprenda la misma lengua).

– Pues bien, eso que las sociedades rechazan puede ser identificado con las transgresiones del habla [*parole*]: aquello que el código verbal permite decir pero [26] que se convierte en tabú por otro código (religioso, político, familiar, ético). Se llamará “brujo” a quien transgreda ese tabú, pronunciando la palabra que no debe ser pronunciada (“Belcebú” en el *Pater noster*) o invirtiendo el orden de los elementos (recitando la misa al revés).

– Pero las sociedades rechazan también las modificaciones de sentido, es decir, que se oponen, en cierta medida, a que las palabras digan otra cosa que lo que dicen. En resumen se niegan a que la lengua, como código, sea contaminada. Este ultraje semántico es la herejía (que denomino así por convención, ya que puede tratarse de sociedades laicas y transgresiones no religiosas).

– Por último, existe un tercer tipo de transgresión (una transgresión por auto-implicación): consiste en que la lengua (o el código) esté implicada en el habla, arriesgada en ella (se supone que es el habla la que, ahora y en el momento en que reina, detenta todas las reglas del código), y en contrapartida el habla debe valer como una lengua.

Esta inversión y este peligro extremo [27] en que el habla [*parole*] pone a la lengua [*langue*], los hallamos en estos tres casos:

– Un caso puro: el esoterismo. Cuando una palabra [*parole*] pronunciada oculta su propio código (pero este código es poseído en otra parte por otros).

– Otros dos casos (que no siempre son fáciles de distinguir del primero): la locura y la literatura. En la locura, sabemos desde Freud que

---

“En primer lugar por antipsicologismo.

Algunos hombres razonables que no sepan nada acerca de la locura ni del loco que hace del fondo de su locura una teoría del teatro, podrían hacer funcionar la locura de manera similar en el lenguaje.

Es decir, que la locura no es una cuestión cultural indiferente y variable, no es una experiencia individual traspuesta en la literatura. Es una función autónoma y constante del lenguaje en relación con él mismo como la crítica

como la muerte

que la psicología no puede aclarar (Roussel)”.

es su palabra la que detenta su propio valor.

En cuanto a la literatura, no se trata de decir que las reglas de la lengua [*langue*] no se cumplen: en ninguna parte, sin duda, mejor que aquí (cuando se trata de un buen escritor). Pero desde el momento en que la literatura comienza (para el escritor y el lector), el peligro está ahí, en el riesgo en cualquier caso de que la lengua sea absolutamente comprometida y engullida por la palabra escrita. Ya sea transfigurada (como en Ronsard y Chateaubriand) o idéntica a sí misma (como en Voltaire, Gide o Camus), ha corrido el mismo riesgo.

Esto explica por qué la literatura está emparentada con el esoterismo (bajo el que se esconde, haciendo creer que obedece a otro [28] código exterior y oculto mientras está ahí, en ella, imperceptiblemente visible). Esto explica también por qué tantas veces la literatura parece transgredir los tabúes del lenguaje (practicando el hechizo de aquello que no es enunciable —de lo inefable o lo inenunciable) y por qué roza tan a menudo la herejía (ya sea la imaginaria de lo fantástico o la conceptual del pensamiento).

Pero ni aquí ni allí tiene la literatura su esencia. Esta se encuentra más próxima a la locura, en este peligro radical en que la lengua [*langue*] es puesta por el habla [*parole*].

Y si necesita con tanta asiduidad representarla (si desde Homero y la embriaguez de Áyax no ha cesado, de hecho, de representarla), lo que encuentra es su reflejo, su doble, su imagen. Es decir, su propia llave.

Si bien es cierto que la literatura sitúa su código en su habla [*parole*], y si ella no ofrece su código, muestra, sin embargo, lo que es; dice claramente que tiene su valor en sí misma representándose en la locura (en ese doble involuntario de sí misma). Es por ello que la locura en el teatro barroco representa siempre la teatralidad misma del teatro; es por ello que Artaud habla [29] de su teatro como “el teatro y su doble”.

La diferencia, la inolvidable diferencia, era, sin embargo, que en el barroco se estaba constituyendo una literatura y la locura no era más que una delgada figura que se eclipsa, que estuvo presente sólo el tiempo necesario para mostrar el teatro del teatro, el lenguaje del lenguaje; y de pronto desapareció para que reinara el calmado lenguaje liso de la literatura clásica.

Para Artaud un teatro de la alucinación no era una figura interior al teatro, era la apertura, la brecha, el abismo. No se trataba de mostrar irónicamente aquello que era la literatura en el interior mismo de una palabra literaria, sino de devolver violentamente la literatura a lo que ella es, a su ser más desnudo, a ese algo que está infinitamente por debajo de ella y es infinitamente menos que ella. Al simple grito de la locura que es su doble soberano.

Vemos por qué la locura ejerce sobre la literatura la fascinación que conocemos y por qué la literatura reconoce siempre en ella el tema del espejo<sup>29</sup>.

<sup>29</sup>Conjetura, palabra ilegible.

[30] Y es que la locura es el espejo de la literatura, el espacio ficticio que le devuelve su propia imagen:

– en la medida en que la literatura se representa a sí misma en su estructura<sup>30</sup> voluntaria en orden a la lengua [*langue*], la locura es su imagen: [sabia] locura que muestra la teatralidad del teatro, lo literario de la literatura;

– en la medida en que la literatura se pone a prueba como peligro absoluto en el que la lengua [*langue*] corre el riesgo de perecer, la locura continúa siendo su imagen: locura que muestra el grito bajo la palabra y la derrota de todo sentido.

La locura, claro está, es el espacio de juego de la literatura, la extensión que recorre y que sólo está limitada a cada extremo por ese doble obsesivo, ridículo, que posee, en toda su crueldad, su ficticia verdad.

*Texto en francés establecido por Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini,  
traducción al castellano de Emmanuel Chamorro*

---

30 Conjetura, palabra ilegible



# III

## NOTAS CRÍTICAS





# **Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault***

**José Luis Villacañas Berlanga**

Universidad Complutense de Madrid, España

La casa argentina del Fondo de Cultura Económica nos ofrece la edición en español de este último libro de Geoffroy de Lagasnerie, filósofo y sociólogo que profesa en la École Nationale Supérieure d'Arts de Paris-Cergy. Como tal, el libro es convergente con la literatura de Holleweg. Su mayor virtud es la provocación intelectual. Sin embargo, en tiempos tan críticos como los nuestros, quizá la provocación no es la mejor función de la inteligencia. Lo ambivalente de la novela *Sumisión* reside en que es fácil que, al fingir un futuro islamista, la novela promueva una percepción islamofóbica. Lo mismo sucede con el libro de Lagasnerie. Trazar una apología del neoliberalismo en estos tiempos induce a forjar una mirada benévola sobre este complejo fenómeno. Nada que objetar a estos experimentos de “pensamiento riesgo”, sobre todo si son evaluados por pautas mínimas de racionalidad.

Eso pretendemos hacer aquí. Partamos de la pregunta: ¿Cómo escribir aquí y ahora una apología del neoliberalismo? Esta operación intelectual no puede hacerse mediante comentarios directos de las obras filosóficas y económicas de los clásicos neoliberales, desde Friedrich Hayek a Gary Becker. La revolución neoliberal, como nueva visión del mundo, va más allá de estas obras de especialistas. Si quiere gozar de prestigio intelectual, debe usar otro argumento. La operación de Lagasnerie consiste en usar el prestigio de Foucault para expandir el prestigio del neoliberalismo. El medio más básico de esta operación reside en vincular los postulados del neoliberalismo a los fines internos de la obra de Foucault. Si podemos caracterizar la obra de Foucault como un dispositivo crítico, cuya finalidad última es atacar la sociedad disciplinaria, destruir la sujeción o

subjetivación que promueve el psicoanálisis, erosionar el poder concentrado en la función de soberanía estatal, promover el cuidado de sí, y alterar las luchas del poder mediante prácticas de resistencia, entonces lo que nos propone el libro de Lagasnerie es que todos estos fines encuentran una opción y un camino mediante la revolución neoliberal. El libro sería mucho más convincente, por eso, si mostrara una sola lucha de esas singulares que promueve el neoliberalismo [80]. Ciertamente, nuestro autor no quiere hacer de Foucault un autor neoliberal. Quiere explicar que el interés de Foucault por el neoliberalismo, que desplegó en el curso *El nacimiento de la biopolítica*, se basaba en el hecho de que veía en él una construcción intelectual que, como hipótesis, test o instrumento, era convergente con sus propios fines. Foucault habría usado los postulados del neoliberalismo como una hipótesis para cuestionar la imagen de la realidad “naturalizada” propia de las sociedades ancladas en los registros, más bien esclerotizados, del Estado de bienestar. El neoliberalismo movía otro aire, una alteridad, un dispositivo coherente de imaginación teórica, y Foucault pensaba que se podía poner encima de la mesa como una táctica teórica [112-113]. El *homo economicus* era una ficción teórica, claro, fruto de un constructivismo intelectual. Pero mostraba que el *homo politicus*, el *homo moralis*, el *homo freudianus*, también lo eran.

Pero el libro de Lagasnerie no desea profundizar en algo parecido a una ilustración social, que promueve la reflexión sobre la provisionalidad de las categorías con las que se comprenden los humanos en cada presente. Por eso no lleva a sus últimas consecuencias la propuesta de ese pluralismo intelectual mediante la sugerencia de que puede haber diversas formas de comprender esa realidad indeterminada que es el humano. Su aspiración no es defender la pluralidad de las formas de los *homines*. Es más bien atacar estos diversos constructos desde el único punto de vista del neoliberalismo. Esta es la clave de su libro. Afirma estar a favor del pluralismo y la diferencia y defiende de hecho que *sólo el neoliberalismo* la promueve. De este modo, se defiende la pluralidad a través del monopolio del esquema intelectual neoliberal. Es verdad que Lagasnerie no dice que el neoliberalismo sea exclusivo en la defensa de la pluralidad. Dice que “el neoliberalismo es una de las encarnaciones contemporáneas de la tradición crítica” [82]. Pero en realidad, Lagasnerie no señala cuáles son las otras. No enfrentar este problema es letal y la prueba de que concierne al fondo mismo del libro es el hecho de que no se explicita. Para no encarar el asunto, Lagasnerie organiza un sistema de camuflaje intelectual que en muchas ocasiones roza la falta de honestidad intelectual.

La primera tienda de camuflaje consiste en separar a Foucault del proyecto ilustrado. Foucault formaría parte del proyecto crítico, pero no del proyecto ilustrado. Pero eso es indefendible. Foucault abordó el problema de la crítica alrededor de la figura de Kant y de la definición de la *Aufklärung*. Lagasnerie por el contrario ve a la Ilustración como la matriz misma del pensamiento totalitario: promueve la soberanía del Estado mediante la voluntad general, el universalismo

como forma de normalización, el intelectualismo y el narcisismo intelectual, como aspiración a la omnipotencia de la razón que lleva al totalitarismo, a una visión totalizadora. “El racionalismo de la Ilustración se negaría a reconocer los límites de la razón” [77]. Lo que Lagasnerie quiere denunciar sobre todo en la ilustración es la politización que, asociada a ese racionalismo, llevó a la Revolución francesa. Frente a esta orientación, el neoliberalismo anclaría en una “humildad intelectual”. Sus raíces se hunden en “una filosofía del conocimiento cuyo punto de partida es la aceptación de los límites del pensamiento” [78]. Pero cualquier escolar sabe dos cosas: primera, que la Ilustración kantiana se propuso “reconocer los límites de la razón” y que lo hizo mediante “la aceptación de los límites del pensamiento”; segundo, que a Kant invocó Foucault para definir la Ilustración porque le parecía contraria al “determinismo sociológico” que Lagasnerie atribuye en exclusiva al neoliberalismo [93]. Es importante así concluir que la Ilustración no ese movimiento integral y monolítico hacia el totalitarismo que Lagasnerie desea mostrar. Pero expandir tesis que cualquier escolar sabe que son falsas suele ser un síntoma de falta de honestidad intelectual.

Al rechazar la visión total, al mostrar los límites del pensamiento, la Ilustración kantiana esgrimió herramientas teóricas que puso al servicio de la crítica. Pero no por eso se enroló en las premisas que asume el neoliberalismo. Pero si asumimos que Foucault estaba intentando definir la función de la crítica en esta línea, justo en el tiempo posterior a sus lecciones sobre neoliberalismo, tenemos que preguntarnos por qué para esta tarea invocó la *Aufklärung*, y no exactamente al neoliberalismo. Esta pregunta expresa mis resistencias a vincular el programa de Foucault con el de Hayek. No podemos proyectar el prestigio intelectual de uno para garantizar el del otro. Pues los beneficios que Lagasnerie cree que el neoliberalismo le ofrecía al programa crítico de Foucault, se los ofrecía con creces el proyecto crítico ilustrado, que por supuesto, no lo lastraba con exigencias materiales que Foucault no dudó en llamar “cínicas”. Así que no es claro que “a través del neoliberalismo se elabora y también se introduce algo liberador, emancipador, crítico” capaz de ofrecer “armas para librar luchas políticas y democráticas” [81-82].

Es importante la manera en que Lagasnerie pasa de puntillas sobre ciertos sustantivos. Por ejemplo, este de Foucault: “Se trata, en suma, de constituir, con respecto a la gubernamentalidad efectivamente ejercida, una crítica que no sea simplemente jurídica o simplemente política. Es una crítica mercantil, el *cinismo* de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público” [*Nacimiento biopolítico*, 284]. Así que ciertamente Foucault reconoció al neoliberalismo potencia crítica. Pero no la llamó emancipadora y liberadora. La llamo cínica. ¿Qué quiso decir con ello? Al no plantearse este asunto, Lagasnerie podría ser fácilmente acusado de mantener el cinismo.

¿Por qué el neoliberalismo es una crítica cínica? ¿Y por qué la apología de Lagasnerie lo es? Desde luego, a ninguno de los dos elementos se le puede

negar cierta *parresía*, ahora disminuida como atrevimiento y provocación. Pero la *parresía* verdadera incluye una cierta implicación existencial en lo que se defiende. Este rasgo es más bien dudoso en el neoliberalismo y en el compromiso con la verdad de Lagasnerie. Todo se juega en esto. Cuando Foucault estudió el neoliberalismo, estaba anunciando lo que se avecinaba como ofensiva política americana. Ciertamente, era una ofensiva contra el Estado y la política. Y aunque Foucault era crítico con el primero, no quería eliminar la segunda, que es lo que quiere hacer el neoliberalismo y Lagasnerie. En todo caso, desde los años 70, el programa neoliberal no es un dispositivo intelectual; ha sido una agenda política y ha tenido consecuencias. Suponiendo que Foucault se hubiera dejado “seducir” —que no lo creo— por los componentes anarquistas del neoliberalismo, hoy no tenemos las expectativas de un método, de una hipótesis, sino los resultados de una puesta en práctica.

La verdad exige no detenerse en Foucault. Pensara lo que pensara, conviene abordar ciertos problemas a la luz no de lo que él sabía, sino de lo que nosotros sabemos. Por ejemplo, Foucault incluso podría ver en los liberales de su tiempo un gesto de insumisión, una descalificación del soberano, una desmitificación de lo político, una promesa de ingobernabilidad [100], a la que mirar con simpatía. Aceptemos esto. Aceptemos que Foucault viera positivo el filtro del poder público por el campo del mercado y que considerara que esta operación era convergente con su “deconstrucción de la filosofía política” [93]. Imaginemos que Foucault creyó que el neoliberalismo en 1974 era un dispositivo de desobediencia estatal y que, en tanto potencia crítica, se situaba “al lado de los gobernados y [promovía] levantarse contra las formas de gobierno” [83]. Imaginemos que Foucault pensó alguna vez que “uno de los aspectos del arte neoliberal” era ciertamente “el arte de no ser tan gobernado” [83]. Incluso en ese caso, estaríamos autorizados a preguntarnos si lo creemos nosotros hoy. Pues tras cuarenta años de agenda neoliberal, vemos que en efecto se ha configurado un sistema de gobernanza que, ciertamente ha humillado al Estado —como intuía Foucault—, lo ha puesto de rodillas, ha despolitizado a las poblaciones. Pero la pregunta es si ese sistema de gobernanza neoliberal se ha puesto del lado de los gobernados. Desde luego que se ha puesto contra la “concepción jurídica de la soberanía”. ¿Pero se ha puesto del lado de los gobernados? ¿No será que al situar por encima de la soberanía jurídica una estructura de gobernanza, ha hecho a los gobernados doblemente gobernados, sujetos a las normas de un Estado soberano que sigue administrando seguridad, muerte, disciplina, por encima del cual rige una gobernanza de técnicos que venden verdad y disciplina económica? Y de este modo, ¿no será el neoliberalismo despreciativo de la soberanía porque en el fondo esta no sirve para disciplinar y gobernar la economía del capitalismo global? No emergería de un reflejo anarquista contra el poder, sino como un reflejo funcionalista contra un poder que no es operativo para gobernar la realidad económica. En este caso,

el neoliberalismo solo podría imponer su forma de gobernanza si humillaba al Estado soberano, pero sobre todo, si lo separaba de la politización.

Aquí la convergencia con Foucault podía ser mencionada sólo desde el oportunismo. Pues lo que detesta el neoliberalismo en la politización no es lo mismo que lo que detesta Foucault. El primero no sólo detesta la soberanía, como hace el segundo. Detesta el Estado soberano, no el Estado. Por eso el neoliberalismo en su práctica no destruye el Estado. Sólo lo humilla y lo reduce a funciones de seguridad, vigilancia, disciplina y control, más la defensa contra el terror. Esto lo alaba el neoliberalismo. Lo que este ataca es la creencia de que la base democrática entrega al Estado la capacidad soberana de decisión sobre la totalidad de la vida social. Aquí el acuerdo con Foucault es marginal. Lagasnerie lo exagera. En toda la genealogía que hace del Estado como sucesor del príncipe soberano, Lagasnerie jamás integra el elemento de la democracia como dimensión del ciudadano que impugna la obediencia. Quizá esto sea fiel a Foucault. En todo caso, es lo que piensa Lagasnerie. Para él la legitimidad fundamental del Estado, incluso desde su base democrática, supone y promueve el sujeto obediente [88]. Su dependencia de Tocqueville es completa [86]. Democracia es despotismo. De este modo, *toda filosofía política* sería un discurso de la obediencia [89]. Pero incluso aunque Foucault creyera lo mismo, todavía tendríamos que preguntarnos si es así. Foucault no puede producir prestigio por su mera autoridad. Pues la democracia bien podría ser no solo la técnica de formar mayorías, sino la de permitir que resistan y luchen las minorías. La pregunta es cómo se puede resistir sin política. Y si se aumenta la capacidad de resistencia fomentando la despolitización que promueve el neoliberalismo.

Lo cínico en la posición de Lagasnerie reside en que sigue considerando al neoliberalismo como una utopía de futuro, como “aportes al debate intelectual” [23], cuando tenemos datos muy precisos para evaluar su trayectoria de presente. Esto es: el neoliberalismo no es un dispositivo teórico, meramente, sino una gobernanza. Y lo que reclama la inteligencia digna de ese nombre es preguntarse si aquel dispositivo utópico y proyectivo mantenía elementos internos centrales que explican esta gobernanza y sus prácticas. Mantener separados la utopía intelectual de la práctica de la gobernanza neoliberal es el más elemental mecanismo defensivo de una doctrina y el expediente más autoritario de apología. Es como desvincular la verdad del catolicismo respecto de su historia o desvincular el marxismo de su práctica. Aquí, Lagasnerie menciona los fenómenos sociales que ha producido la gobernanza neoliberal [despolitización, anomia, individualismo, pobreza, dualización social, sufrimiento, especulación] pero los desprecia como “análisis serios del fenómeno neoliberal o de las transformaciones actuales de la sociedad” [15]. Naturalmente, nunca nos dice cuál sería el análisis serio de todo esto. Desde luego es verdad que la izquierda tradicional se ha vuelto conservadora y está anclada en un ideal del pasado, el Estado de bienestar. Pero no toda la izquierda

considera la individualización una patología, o está en contra de las movilizaciones minoritarias, o se entrega a las fantasías de la regulación y ordenamiento. Más bien estas fantasías están del lado de los actores de la gobernanza mundial neoliberal. Lo más sorprendente es que Lagasnerie considera que contra el neoliberalismo se elevan sólo “pulsiones autoritarias” [16], por mucho que en otra ocasión diga que frente al neoliberalismo sólo queda en pie el personalismo cristiano. Para él no existe la posibilidad de un liberalismo anticapitalista.

En un momento, Lagasnerie afirma que Foucault no es ingenuo. Entonces dice: “No ignora que el surgimiento y la instauración de una gubernamentalidad neoliberal provocaron el desarrollo de mecanismos de poder, de control, de jerarquización, cuyo análisis es necesario emprender para poner freno a su funcionamiento” [81]. Pero Lagasnerie dice que Foucault no quería ir por ahí, que eso muy sabido, por mucho que ahí se alcen zonas de sombras, peligros y amenazas [81]. Sin embargo, este parece un tema sustantivo, haya querido o no ir por ahí Foucault. Y lo que debemos preguntarnos es si el neoliberalismo tiene elementos teóricos capaces de autolimitarlo y así controlar los peligros, amenazas y sombras. Pues es posible que en tiempos de Foucault esto no fuera lo central, pero tras 40 años quizá sea lo urgente. El caso es que si el neoliberalismo no tuviera concepto de sus propios límites, quizá participaría de aquello que Lagasnerie acusaba a la razón ilustrada. Y si el neoliberalismo dijera que lo único que puede conocer o imponer esos límites es la propia gobernanza, que podemos caracterizar como “un gobierno de los científicos y expertos” [77], entonces es posible que el propio neoliberalismo, y no solo la Ilustración, debería ser acusado de “intelectualismo erróneo” [77].

Pero no hay en toda la utopía neoliberal un concepto de limitación. No hay un afuera. No hay compensaciones ni pluralismo teórico desde el que observar su propia práctica. El propio Lagasnerie lo ha expuesto así. Y esto es lo que hace discutible que el neoliberalismo sea “instrumento de una renovación de la teoría” [26]. En efecto, nadie duda de la tensión anti-conservadora del neoliberalismo. Lagasnerie no debería esforzarse en esto. Como ya habían demostrado Weber y Schumpeter, el capitalismo viene impulsado por una fuerza anti-conservadora. Lo específico del neoliberalismo es que se presenta como una fuerza revolucionaria radical. Y esto significa que tiene una *pretensión de totalidad* capaz de hacer frente a lo que él considera los enemigos totales, desde Keynes a Marx. Por eso, el neoliberalismo quiere promover “un estilo general de pensamiento, análisis e imaginación.” [34]. Esta generalización y radicalización implica “una verdadera mercantilización de la sociedad” [35]. Es esta tesis la que lleva a que el mercado sea el poder constituyente de la sociedad. Por supuesto, de ahí se sigue que el único vínculo social es el contrato, esa relación social que exige en cada ocasión la reevaluación de las condiciones del pacto. Todas las tesis van por ahí: “difundir el mercado por todas partes”, “incorporar el máximo de realidades a un entramado

mercantil” [36]. Se trata de una utopía de “intervencionismo” tan intenso como el Estado. Su modo de hacerlo es la gobernanza, que no es un elemento externo al sistema. Ella debe imponer “un regulador de mercado general sobre la sociedad” [37]. En suma, y para expresarlo desde el correcto pluralismo weberiano, se trata de subordinar todas las esferas de acción “a la racionalidad económica” [37].

La primera consecuencia de esto ya la vio Foucault. El neoliberalismo no puede prescindir del Estado soberano. Quiere que este tenga poder de afectar a la totalidad social. Lo que quiere es “ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de la economía de mercado” [37]. Para eso, la legitimidad de la acción del Estado le viene dada por la obediencia a la economía, no por un principio propio. Como este ajuste no puede proceder de la voluntad general, el neoliberalismo tiene necesidad de eliminar esta y a eso se endereza el libro de Lagasnerie. Por tanto, se ve en la paradoja de mantener el poder del Estado (sin el que la gobernanza no tiene brazos), pero desvinculado de la voluntad general y de la soberanía. Esta paradoja es ineludible. Para suturar este afuera, para forcluirlo, se debe eliminar la teoría de la soberanía, de la voluntad general, de la democracia. ¿Pero entonces sobre qué reposa el Estado en esta función de obedecer/imponer la gobernanza económica? ¿Sobre qué se reúnen Estado y gobernanza y obtienen así legitimidad?

Lagasnerie sabe perfectamente que no bastaría con la justificación científica del mercado [39]. Sabe de la fragilidad de toda dimensión técnica para producir validez y legitimidad. Pero la autoridad científica de la política no es la menor de las fuentes de legitimidad. Conocedor de las intensidades del pensamiento neoliberal, Lagasnerie afirma con razón que esta no era la percepción de Hayek ni la de Gary Becker. Por mucho que no vaya hasta las fuentes mismas de la posición de Hayek, argumenta que en el fondo el neoliberalismo es la apuesta por considerar la pluralidad la fuente de su legitimidad. Esto es: el neoliberalismo promueve las formas plurales de la existencia mediante la innovación social que promueve la lógica mercantil [44]. ¿A quién se quiere llegar con este discurso? Sencillamente a los portadores de la pluralidad que de este modo se verán asegurados. A ellos se les dice que el neoliberalismo no quiere promover una “visión monista del mundo social” [47]. Pero lo que esto quiere decir realmente es que el neoliberalismo habla a los que considera como los verdaderos portadores de la pluralidad: lo individual, lo particular, lo local [47]. Por eso considera que de este modo erosiona los esquemas que hablan a lo común, la voluntad general, a lo universal, lo nacional, todo esto que en el fondo promovió el pseudo totalitarismo de la Ilustración.

Por eso, el neoliberalismo tiene que deshacer la sociedad en favor del individuo. Este concepto de sociedad está atravesado por “pulsiones de orden y control”. [61] En el esquema neoliberal entra la multitud y la individualidad, no lo común. Este libro de Lagasnerie es interesante porque ya muestra sin recato que se pueden usar pensadores como Negri y Deleuze para dar argumentos a las filas de la utopía

neoliberal. Nada de unidad, de orden, de identidad; nada de detener “los fermentos de disolución del lazo social que encarnarían el individualismo, los movimientos sociales y la competencia de los intereses particulares” [56]. Nada de sociedad. Nada de considerar patológico el disenso, el conflicto, el individualismo. La clave es que sólo si se habla al individuo, se defiende su meta: “la pluralidad del mundo social y cultural” como aspiración irreductible. Y esto se puede conseguir porque, echando mano de Berlin, los defensores del pluralismo siempre cuentan con un “mercado abierto a las ideas” [59]. Ahí, en el mercado es donde se ve la confianza en la novedad, el arrojo ante el cambio, la audacia evolutiva. Es una pena que no haya desplegado Lagasnerie el darwinismo de Hayek. En todo caso, es claro que el mercado es la garantía de la heterogeneidad, pues en él caben “las numerosísimas metas individuales divergentes y opuestas” [64].

Por supuesto, la pregunta por la estabilidad, por la unidad, el orden, son preguntas que detienen la capacidad revolucionaria y anticonservadora del neoliberalismo. Si Rawls dice que “es necesario poner fin a la aplicación de los valores liberales en el momento en que estos amenazan perjudicar el imperativo de unidad de la nación”, los neoliberales no ven la necesidad de detenerse en esto. El pluralismo, lo local, lo singular es el valor principal y no se puede detener frente a la soberanía. Por supuesto, dado que la sociedad no puede pensarse como un todo, resulta claro que no tiene sentido preguntarse dónde están sus unidades o partes. La clave de este rechazo de la totalidad es que se lanza a los singulares, en su totalidad. Aquí, la gubernamentalidad neoliberal forma parte del orden pastoral, pero este aspecto de la obra de Foucault conviene olvidarlo en esta apología cínica.

El naturalismo que está en la base del neoliberalismo casi se remonta a la escolástica tomista de Salamanca. Está el individuo natural, su derecho natural, las comunidades naturales, la tolerancia natural, la providencia natural, la confianza natural en el curso espontáneo de las cosas, casi el providencialismo que se entrega a evoluciones que sigan su curso, aunque no sepamos a dónde nos llevan [62-63]. Esa fe en la inmanencia es característica. No es una ética contraria al orden, es una ética confiada al orden espontáneo del mercado [64]. En realidad, este individuo al que habla el neoliberalismo es la unidad de acción que parece haber heredado el estado de naturaleza en el que vivía el soberano del *ius publicum europaeum*. Su vida se reduce a contratos en los que rige la cláusula “sic rebus stantitibus”. Y que naturalmente nos pone ante individuos racionales, que no tienen pulsiones o al menos no las pulsiones de orden y control propias de ese extraño sujeto con el que hay que acabar, la “sociedad”. La antropología del neoliberalismo ha ultimado la neutralización. Da igual cómo sea el individuo si además es racionalmente económico. No hay pulsiones si están sometidas a la razón del mercado. Por supuesto no hay criminal, sino uno que calcula mal costes y beneficios. No hay ley, sino sencillamente costos y beneficios de perseguir unas cosas u otras. Tras las denuncias al intelectualismo sin límites de la Ilustración, aquí viene Gary Becker



para mostrar los juegos racionales como la clave de la política de las singularidades y para hacer del neoliberalismo una renovación epistemológico total, el camino por el que la economía se eleva a la ciencia total, la ciencia de las elecciones racionales, en tanto “análisis del conjunto de los comportamientos humanos” [104], en su totalidad, mercantiles o no. La relevancia antropológica de este enunciado no se ignora. Ahora el ser humano no es plural, diverso, complejo, fragmentario, todo lo que se ha venido alabando, sino que “se le conceptualiza como un ser unificado, coherente. Se supone entonces que amplía el cálculo económico a todo, es decir, que se comporta como una pequeña empresa empeñada a cada instante en maximizar su utilidad” [104]. ¿No se denunciaba a la Ilustración por intelectualismo? Ahora tenemos Ilustración intelectual económica: el *homo economicus rationalis* como “grilla de inteligibilidad de todos los actores y todas las acciones” [105]. Si no aceptamos esto, nos dice Lagasnerie, es porque estamos en el personalismo cristiano [105]. La retórica del cinismo apologético consiste en etiquetar al adversario de tal modo que sea ilegítima su sola mención.

¿Pero de verdad el mercado promueve la heterogeneidad, la pluralidad, la diversidad? No opinaba esto Schumpeter ni los teóricos del capitalismo. Ciertamente que no promueve metas comunes, pero eso no quiere decir que promueva metas plurales y divergentes. “Esta propiedad del mercado de facilitar la aparición de realidades contradictorias de manera espontánea, incontrolable e imprevisible” parece hacer del mercado el símbolo de la misma vida, el medio natural en el que puede funcionar un conjunto de metáforas que constituyen el darwinismo social, el complemento clave del naturalismo de Hayek. Pero esto es una fantasía, no una realidad. El mercado es la potencia más intensa de homogeneidad que conocemos y esta es la clave esencial del éxito del funcionamiento del capitalismo. Que el equilibrio entre oferta y demanda se produzca sin intervención deliberada —suponiendo que haya sido así— en modo alguno implica que ese equilibrio garantice la novedad, la pluralidad, la divergencia, la heterogeneidad. El ejemplo de los saberes diferenciales y locales, el saber de la gente, que apreciaba Foucault [70], ¿quizás queda garantizado con los sistemas de saber que promueve el neoliberalismo de los rankings de publicaciones científicas? ¿O más bien produce olvido, homogeneidad, autoridad, mimesis, reducción? ¿Es ese saber del sistema de universidad neoliberal disperso? ¿Tiende a eso la mercantilización de la Universidad que la gobernanza neoliberal promueve? ¿Discierne en su singularidad? ¿Promueve el intelectual específico?, tan valorado por Foucault. ¿Promueve acaso la capacidad de ver lo inédito? ¿Qué es lo que produce realmente el mercado cuando diferencia a los individuos? Fetichismos divergentes cada uno entregado a una mercancía. Pero la producción en masa de friquis cada uno con su fetiche, completamente neutralizado en lo que sea su valor, no parece esa producción de pluralidad que es una promesa de emancipación que parecía integrar el pensamiento neoliberal.

En suma, nadie quiere visiones totales de lo social. Pero por eso mismo nadie

quiere esa visión total de lo social como mercado o como racionalidad económica. Nadie quiere instancias trascendentes desde las que mirar la sociedad y organizarla, pero nadie quiere como única inmanencia la afirmación de la acción económica. La acción social, plural, descentrada, genera diversos ámbitos de inmanencia. Nadie quiere un mundo central, unitario, coherente y dotado de un sentido asfixiante, pero nadie quiere que la acción económica lo sea. Lagasnerie se mueve entre contraposiciones demasiado gruesas: si negamos la operatividad del concepto de totalidad, entonces tenemos que ser neoliberales. Pero la Ilustración, desde Diderot y Kant, negó la legitimidad epistemológica del concepto de totalidad y no por eso fomentó la concepción del ser humano propia del neoliberalismo. Por supuesto, todos ellos fomentaron una filosofía que no aceptaba una esfera absoluta como arquitectónica de la vida humana o social, y por eso rechazaron que esa esfera absoluta fuera la economía. Con mayor conciencia, los grandes héroes de la sociología moderna, como Weber y Simmel, fueron conscientes de esa pluralidad de esferas y por tanto de la imposibilidad de reducirla, como quiere la utopía neoliberal, a esfera económica. Finalmente, los grandes economistas de la época de Hayek, incluso teóricos del capitalismo, como el propio Weber, Schumpeter y Polanyi mostraron las dimensiones distópicas que implicaba, y eso ante todo, respecto de la pluralidad, diversidad, heterogeneidad de la vida humana. Claro que la economía es una disciplina atea, pero no es la única. Y lo que no vale es elevar el ateísmo de la economía a dios monoteísta. Por eso Weber afirmó los dioses plurales como la verdadera respuesta a cualquier absolutismo y pronosticó que cuando algún dios pretenda el dominio completo, producirá las reacciones de los demás. El escepticismo puede ser un valor, pero esta vieja tradición no es un invento de los neoliberales, desde luego, quienes, como los viejos escépticos, muestran una confianza muy poco escéptica en el cosmos económico. Inmanencia, pluralidad, multiplicidad son nociones que muchos defendemos justo porque no somos neoliberales, cuya gobernanza es la mayor fábrica de homogeneidad, reducción, identidad, monopolio y totalidad sin resto que se recuerda. La humanidad está en una situación de impasse porque no tiene claro su futuro evolutivo. Eso es cierto. Pero llevamos un millón de años que esto depende de herramientas culturales, no de la fe ciega en el providencialismo darwinista de la lucha por la vida, que es la base del neoliberalismo. Por eso, la diversidad cultural es una condición de nuestras posibilidades evolutivas. El neoliberalismo es la puesta de todos los huevos a una misma cesta: la huida hacia delante de la lucha económica como símbolo de la lucha vital. Y eso es simplificador, violento y equivocado.

IV

RESEÑAS



**HISTORIA POLÍTICA DE LA VERDAD.  
UNA GENEALOGÍA DE LA MORAL,  
MICHEL FOUCAULT (EDICIÓN A  
CARGO DE JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ)**

El libro *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral*, editado por Jorge Álvarez Yágüez es de gran importancia hoy para los estudios foucaultianos. Esto por varias razones, siendo la primera de índole bibliográfica. Esta es la primera edición en el idioma español que reúne en un solo volumen los resúmenes de los cursos que Michel Foucault dictó en el *Collège de France* desde 1970 hasta su muerte en 1984.

La traducción de los resúmenes fue realizada por Álvarez Yágüez, y revisada por Isabel Sobrino Mosteyrín, con excepción de tres cursos —*Nacimiento de la biopolítica, Subjetividad y verdad, La hermenéutica del sujeto*— que fueron traducidos por Ángel Gabilondo. Los últimos dos cursos —*El gobierno de sí y de los otros, y El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*— son comentarios de Álvarez Yágüez, puesto que Foucault no entregó resúmenes de ambos cursos por razón de enfermedad. Todos los resúmenes están complementados por notas de Álvarez Yágüez que proveen contexto a cada uno de los cursos: explicación de conceptos, nombres y bibliografía, la manera en que un curso continúa o se separa del proyecto del curso anterior, entre otra información relevante.

En la introducción, Álvarez Yágüez se encarga de situar el itinerario

intelectual de Foucault en el *Collège*. Por un lado, esto permite rastrear la génesis de algunos de los libros publicados por Foucault en los temas de los cursos —como es el caso, por ejemplo, del curso *La sociedad punitiva* (1972-1973) y la obra publicada *Vigilar y castigar* (1975)—, pero por otro lado —y más importante— se puede apreciar el planteamiento de problemas y de cuestiones que fueron presentados y analizados estrictamente en los cursos del *Collège*. Tal es el caso, por ejemplo, de las investigaciones acerca del neoliberalismo en el curso *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), y también de los estudios sobre la “parresía” en los cursos *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984). Por lo tanto, una segunda importancia del libro para los estudios foucaultianos es que señala asuntos tratados específicamente en el *Collège* (se puede encontrar un breve listado en la página 14 del libro) y que son fundamentales para evaluar el desenlace del pensamiento de Foucault.

La tesis del estudio introductorio de Álvarez Yágüez es que los cursos en el *Collège* permiten designar al pensamiento de Foucault como una *historia política de la verdad*. Esto conlleva atender la evolución de los proyectos y planes de cada uno de los cursos: las investigaciones genealógicas de Foucault se desplazan desde el estudio de las prácticas discursivas bajo un proyecto de “cuestionamiento de la voluntad de verdad” hacia al *saber* en su relación con el *poder* (el dominio

del saber-poder), y los efectos que ambos tienen en las *subjetividades*, para finalmente fijar la atención hacia la verdad, hacia el gobierno por la verdad, que implicará la conducción de la conducta de los sujetos. De esta manera el proyecto intelectual de Foucault se sostiene en tres ejes: la verdad, el poder y el sujeto. De los tres ejes, el *sujeto* funciona como motivo de la obra foucaultiana: es el interés por el sujeto —por los mecanismos y las técnicas históricamente precisados en las que se ha constituido y autoconstituido nuestra subjetividad— que se atienden los ejes del poder y de la verdad. Ahora bien, es sobre el *poder* donde más Álvarez Yágüez se enfoca en su estudio introductorio, pues es “el hilo más continuado” (pg. 100) de los cursos de Foucault. Álvarez Yágüez expone claramente el desarrollo de este eje en el *College*: alejamiento del poder soberano y jurídico, abandono del poder como represión y exclusión, la analítica del saber-poder, el poder disciplinario como genealogía del “alma” moderna, el modelo de la guerra y el historicismo político como concepción general del poder, la crítica al poder maquiavélico y hobbesiano, y la noción de gobierno o gubernamentalidad, como concepción última y definitiva del poder en la obra foucaultiana, ejemplificada en la biopolítica y en el gobierno de sí y de los otros.

Finalmente, afirma Álvarez Yágüez que la *verdad* es el eje que enlaza al sujeto y al poder. La cuestión del sujeto sustentaba todo el estudio acerca del poder, pero esto a su vez conlleva inevitablemente cuestionar la relación

del sujeto con la verdad. Cuando se entiende la importancia de la verdad en la obra foucaultiana, entonces se puede apreciar las apuestas de la *historia política de la verdad*: que “[...] una verdad anexada siempre a un entramado de poder juega como elemento crucial en la génesis de una psique, de un hombre determinado, de una moral” (pg. 100). De esta manera una tercera importancia para los estudios foucaultianos es entender que esa *historia política de la verdad* es nuestra más reciente *genealogía de la moral*.

¿Cuál es el significado de cifrar a la obra foucaultiana como una *genealogía de lo moral*? Más allá de que la expresión señala una evidente correspondencia teórica entre Foucault y Nietzsche, las apuestas de una genealogía de la moral se basan en una crítica de nuestra cultura, de nuestra historia, de lo que somos hoy, con tal de rechazar todo eso que ha sido innecesariamente impuesto y así poder crear y abrir nuevas posibilidades. La genealogía de la moral *foucaultiana* es una crítica de nuestro presente, y en ese sentido, es importante enfatizar y remarcar lo que quizás sea más obvio: si se trata de una crítica de nuestro presente, entonces es un asunto siempre actual, siempre urgente. Esta es una última importancia del libro para los estudios foucaultianos: es una herramienta que nos indica el estado inconcluso del proyecto foucaultiano, por razón de que siempre está en la inminencia de ser renovado y reactualizado.

R. J. JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

**FOUCAULT À MÜNSTERLINGEN: À L'ORIGINE DE L'HISTOIRE DE LA FOLIE, JEAN-FRANÇOIS BERT Y ELISABETTA BASSO (DIR.)**

El estudio, publicado por las ediciones de la EHESS, reúne contribuciones de varios estudiosos e investigadores, intercalados con una rica selección de documentos de archivo, fichas de trabajo, letras y páginas manuscritas de preparación de textos y lecciones, además de las fotografías tomadas por Jaqueline Verdeaux al desfile del carnaval de los locos en el que participó con Foucault.

La totalidad de las contribuciones, que abordan y analizan diferentes temáticas en referencia a las tratadas por Foucault en su célebre tesis de doctorado, se conciertan en un ensayo unitario y bien articulado en su organización global. Las materias de los artículos, que se desarrollan acerca del episodio de la estancia de Foucault en la clínica de Münsterlingen y de su participación en el carnaval que se celebró en esta, abarcan los asuntos más variados, destinados a esclarecer el camino que llevó a Foucault a analizar la historia de cómo la locura ha llegado a su definición actual, y además a enriquecer y desarrollar los temas abordados (o también simplemente sugeridos) por el filósofo francés. Se pueden así dividir los artículos en dos grupos, aunque relacionados entre ellos: los que reconstruyen la actividad de Foucault en el ámbito de la psicología; y los que, a partir de la experiencia del joven filósofo en el

desfile de carnaval organizado en la clínica suiza, analizan la historia y las evoluciones del culto del carnaval y de las fiestas de los locos en las reflexiones foucaulteanas.

El libro empieza por un ensayo introductorio redactado por Jean-François Bert, en el que los asuntos tratados en los artículos que siguen vienen incluidos en un discurso uniforme y relacionados a la formación y evolución del pensamiento foucaulteano en los años cincuenta. Este último viene a su vez enmarcado en los debates a él contemporáneos que animaban las diversas propuestas entre psicología y filosofía.

La siguiente contribución, escrita por Magaly Tornay, reconstruye las experimentaciones que llevaron a la introducción de nuevos fármacos en los tratamientos médicos, en particular en la clínica de Münsterlingen. En este contexto, la historiadora de la ciencia psiquiátrica analiza cómo las innovaciones farmacológicas han modificado los parámetros de clasificación de las enfermedades. Según Tornay la introducción de los fármacos en las clínicas psiquiátricas introdujo un criterio adicional de individuación de las enfermedades mismas: los enfermos que reaccionan positivamente a los antidepresivos se clasifican como depresos. Tras este ensayo, que empieza con una interesante descripción de cómo los enfermos mismos de la clínica habían clasificado los fármacos a través de la creación de disfraces que se inspiran en ellos, el artículo del etnólogo

y sociólogo Emmanuel Désveaux relaciona la tradición del carnaval y de cultos similares con los efectos que produjo sobre el joven Foucault la celebración de los enfermos de la clínica. A la luz de la interpretación que ve en el carnaval un efecto de la regulación del tiempo cósmico (o sea su organización en el calendario) y de los ritmos biológicos del masculino, Désveaux propone la hipótesis de que la participación de Foucault en el carnaval de Münsterlingen contribuyó a formar su pensamiento de los años sesenta, caracterizado por el análisis de la determinación histórica de la vida social y de sus categorizaciones; paralelamente, sugiere que aquella experiencia ha jugado también un papel importante en la vida privada del joven filósofo, en su rechazo a seguir las reglas impuestas por la sociedad al desarrollo de la sexualidad masculina.

Siguiendo el hilo del trasfondo biográfico del pensamiento de Foucault, Philippe Sabot reconstruye la partición entre filosofía y psicología en las enseñanzas universitarias en la época de formación de Foucault y su interés hacia las dos. En este escenario, Sabot muestra cómo la actividad de asistente de psicología en los primeros años cincuenta y el correspondiente trabajo editorial que siguió, ha influido en la oscilación de Foucault entre las dos disciplinas y el desarrollo de su crítica histórico-epistemológica de la psicología. Si el estudio de Sabot tiene como objeto la experiencia de Foucault en la enseñanza de la

psicología, los artículos siguientes —el de Elisabetta Basso y el de Luca Paltrinieri— se enfocan en la actividad editorial que empujó al filósofo francés en aquella época, llevándolo a la redacción, en 1954, de la traducción francesa de *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger y del ensayo *Maladie mentale et personnalité*. Reconstruyendo la historia editorial del la traducción francesa del ensayo del psiquiatra suizo, realizada junto con Jaquelin Verdeaux, y de la importante introducción que Foucault escribió por ella, Elisabetta Basso muestra las relaciones intelectuales y personales que permitieron el encuentro del joven filósofo con Binswanger. Este fue posible gracias a la figura central de la psicóloga y germanista amiga de Foucault, que lo conectó con el entorno psiquiátrico de tendencia fenomenológica, hacia el que ya estaba proyectado Foucault en sus estudios. El texto de Luca Paltrinieri se ocupa, por otro lado, de situar el ensayo del joven Foucault *Maladie mentale et personnalité*, que fue encargado por Louis Althusser, en las relaciones entre el entorno cultural marxista y el escenario psiquiátrico. De esta manera el análisis muestra cómo el texto foucaulteano se separa de las corrientes psiquiátricas examinadas en él y cómo en aquella crítica se puede reconocer la raíz del discurso desarrollado en *Histoire de la folie*.

Las últimas dos contribuciones se desarrollan a partir del interés que mostró Foucault hacia el fenómeno de la fiesta de los locos. El primero



de los dos reconstruye la elaboración que el filósofo hizo de aquel fenómeno entre su análisis en *Histoire de la folie* y su representación en un artículo publicado en 1975 en *Le Monde*. A este fin, Yann Dahhaoui analiza la influencia que la interpretación romántica de la tradición de la fiesta de los locos como manifestación popular tuvo en la concepción foucaultiana de la introducción de aquella tradición en los hospitales psiquiátricos (como lo de Münsterlingen). Esta no constituye, para el filósofo francés, el retorno de una manifestación en la que la locura se toma el derecho de hablar su propio idioma, pues estas fiestas son organizadas por las instituciones mismas que inscriben la locura en un discurso que intenta racionalizarla. Frente a esta imposibilidad, declarada por Foucault, de dejar hablar a la locura con su propia voz, a excepción de la experiencia de la droga y del acto literario, René Wetzell propone una evaluación de las recientes manifestaciones de «Mad Pride» (y de sus variaciones), organizadas para los enfermos en varias ciudades europeas en los últimos años, como la posibilidad efectiva de una libre expresión de los excluidos del orden “normal” de la sociedad.

Reuniendo ensayos que analizan la producción foucaultiana desde un examen filológico de las experiencias que llevaron al pensador francés a formular su crítica a la psiquiatría y artículos que desarrollan más allá de los textos foucaultianos las temáticas abordadas por él, este volumen parece

seguir el deseo expreso por Foucault en su prefacio a la segunda edición de *Historie de la folie*: dejar que una obra realice sus efectos en el libre desarrollarse de los discursos que esta abre.

OLIVIA TERSIGNI

**MICHEL FOUCAULT. EL ORIGEN DE LA HERMENÉUTICA DE SÍ. CONFERENCIAS DE DARTMOUTH, 1980, EDGARDO CASTRO (ED.)**

«*Foucault in Berkeley*», así se titulaba un artículo escrito en *History of the present* que narraba el vínculo que el pensador francés había ido tejiendo con la universidad norteamericana. El primer viaje de Foucault a EEUU se remonta a principios de la década de los 70 cuando fue invitado para dar una conferencia en la Universidad de Buffalo, al norte del Estado de Nueva York. Pero será con la Universidad de Berkeley con la que estrechará las relaciones académicas más duraderas. En 1979 conoce a dos profesores de esa universidad, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, que están preparando un libro sobre él. A partir de entonces los viajes a EEUU se volverán habituales. En octubre de 1980 dicta en Berkeley unas conferencias que producen gran expectación entre los asistentes y marcan el inicio de un interés renovado

en su obra al otro lado del Atlántico. Foucault presenta ante su audiencia el estado de las investigaciones que está llevando a cabo. En noviembre volverá a EEUU para pronunciar una versión ligeramente modificada de esas conferencias, que en esta ocasión tendrán lugar en el prestigioso Dartmouth College de Hanover.

El libro que reseñamos aquí recoge las conferencias que bajo el nombre de *Subjetividad y verdad y Cristianismo y confesión*, Foucault pronunció en el Dartmouth College de Hanover el 17 y 24 de noviembre respectivamente. Los editores han tenido a buen criterio incluir en las notas a pie de página las variaciones respecto a las conferencias que tuvieron lugar en Berkeley. También se incluye el debate que tuvo lugar unos meses antes en Berkeley con motivo de su exposición. Completa esta edición una entrevista realizada el 3 de noviembre en la que se prolongan, desde una perspectiva diferente, los problemas que se salieron a relucir durante esas jornadas.

El libro viene acompañado de una *Introducción* que resume de manera sintética el contenido de las conferencias, situando los temas que irán apareciendo ahí en la obra general del pensador francés. En la *Presentación* que lo precede se señala el origen de los textos y constituye un anticipo del cuidadoso aparato crítico elaborado por los editores que encontraremos dentro del texto. Notas que complementan y extienden los contenidos de las conferencias con referencias cruzadas e indicaciones

que harán las delicias de los estudiosos de la obra de Foucault. Sin duda, el aparato crítico es lo que hace destacar la presente edición, publicada primero en Francia y traducida ahora al español, respecto de la edición inglesa de las conferencias que podemos encontrar en la revista *Political Theory* en su número 2 de mayo de 1993. La nota que abre el libro, y que ha sido añadida por el encargado de la edición al castellano, complementa esta edición con información relativa a la publicación de los inéditos de Foucault y de los problemas que rodea dicha tarea.

Han pasado ya algunos años desde que se inició la tarea de editar los cursos que Foucault impartía en el *Collège de France*. Se abrió así la puerta a la publicación de los textos inéditos que permanecían al resguardo en algún archivo. En su mayoría, éstos han salido de los cursos que impartía en París, pero también se han ido sumando a esa lista cursos dictados fuera de Francia, conferencias y entrevistas de diferente índole. Resultan de gran interés aquellos que se sitúan entre la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* en 1975, y el segundo y tercer volumen, publicados en 1984, que abarca un periodo de ocho años. En la introducción de *El uso de los places* Foucault anunciaba un giro en el proyecto que había comenzado con el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Los inéditos que abarcan ese lapso temporal constituyen piezas esenciales para comprender y tomar

el pulso al trabajo que se estaba desarrollando durante esos años de aparente silencio.

Las conferencias que se reseñan aquí se sitúan en ese momento de cambio en las investigaciones de Foucault y que se teoriza en la primera intervención en términos del paso del análisis de las técnicas de dominación a las técnicas de sí. Este cambio en la mirada es acompañado por una transformación en el objeto mismo de análisis que ahora busca dilucidar las diversas formas en las que a lo largo de la historia se han hecho y desecho las relaciones entre sujeto y verdad que articulan la verdad sobre uno mismo. Un proyecto que, en palabras del pensador francés, debería contribuir a elaborar una historia del sujeto moderno.

Tomando como punto de partida este marco, las conferencias analizan la práctica de la confesión y el examen de conciencia en dos periodos y contextos señalados de la historia de Occidente: la época del cristianismo primitivo y la antigüedad grecorromana. Contraponiendo las técnicas de sí que se ponen en marcha en un contexto y en otro, Foucault trata de mostrar el “sí mismo” que se deriva de cada una de ellas, para llegar a la conclusión de que las prácticas que puso en marcha el cristianismo comprendieron una ruptura original dando origen a una hermenéutica del sujeto cuyo rastro es posible encontrar todavía en nuestros días.

El pensador francés se sirve de dos textos de Séneca, *Sobre la ira*

y *Sobre la tranquilidad del espíritu*, como ejemplo de las prácticas de sí asociadas a la confesión y el examen de conciencia en la cultura grecorromana. Aquí el examen de conciencia no tiene por objeto descubrir la verdad oculta en el sujeto como ocurrirá más tarde con el cristianismo, sino reactivar unos principios filosóficos que sirven de guía para la conducta. Tampoco será posible ver ahí algo parecido a la búsqueda de una falta, sino una rememoración de los errores cometidos que posibilite regular la conducta en el futuro. El examen de sí se organiza de esta manera tomando como referencia la administración de los bienes, más que por el modelo judicial de la condena y el castigo. Respecto de la confesión, Foucault destaca que el peso de la verdad no recae sobre la persona que habla, sino del que escucha, que tendrá que ser capaz de enunciar una verdad “en cuanto fuerza” que reactive los principios de conducta en un movimiento que aúna la voluntad y el conocimiento de la persona que solicita consejo.

El análisis de la confesión y el examen de sí en el cristianismo primitivo se articula en torno a dos prácticas: la *exomologesis* y la *exagoreusis*. La primera hace referencia a la forma en la que se regula el ritual de la penitencia y la obligación de decir la verdad. Foucault, partiendo principalmente de la lectura de Tertuliano, hace notar que la *exomologesis* más que un acto, señala el estatus de un individuo. Se trata de la

forma de vida que tiene que adoptar aquel que ha cometido ciertos actos punibles por la Iglesia. El individuo penitente tiene que mostrarse como el pecador que es. No se trata por tanto de una confesión en sentido estricto del término como de una teatralización o dramatización de la verdad. Y ésta se manifiesta en dos direcciones: por un lado, mostrando la falta que se ha cometido, pero por otro lado, exhibiendo la voluntad de renunciar al mundo que lo ha corrompido. De ahí que la verdad sobre uno mismo que produce la práctica cristiana sea indisoluble de una “representación dramática de la renuncia de sí”.

La otra práctica de confesión sobre la que se detiene Foucault, la *exagoreusis*, es más familiar. Expresa la manera en la que se regula la obligación de una verbalización permanente y exhaustiva de los propios pensamiento al director espiritual dentro del contexto de la vida monacal. A través del análisis de dos obras de Juan Casiano, las *Instituciones* y las *Colaciones*, se muestran las dos actividades complementarias sobre las cuales se sustenta esta técnica. En primer lugar un examen de sí en el que el individuo tendrá que buscar en el movimiento del pensamiento elementos sospechosos de tener un origen maligno. En segundo lugar, la verbalización, es decir, el acto a través del cual se enuncian dichos pensamientos. De ahí la necesaria contrapartida de una persona que escuche: el maestro espiritual. No porque el que escucha sea capaz de

discriminar los buenos pensamiento de aquellos que son malos, sino porque el mismo acto de enunciación ante la presencia del otro es lo que se convierte en principio de discernimiento.

La necesidad de someterse a un otro en esta práctica de confesión —que en el contexto de la vida monástica y la dirección espiritual se codifica bajo la obediencia absoluta— es a entender de Foucault simétrica en la necesidad de renunciar a sí mismo que se encuentra en la práctica de la penitencia. Lo que le hace concluir que “la revelación de la verdad acerca de uno mismo no puede, en esas dos experiencias del cristianismo primitivo, disociarse de la obligación de renunciar a sí. Debemos sacrificar el sí mismo para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos, y debemos descubrir la verdad acerca de nosotros mismos para sacrificarnos”.

AITOR ALZOLA MOLINA

IV

ANEXOS



## **Enlaces de interés sobre *Dorsal*.**

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Call For Papers del número 2: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2016/11/CFP-Dorsal-n-2.pdf>

Normas para los autores/as: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2016/11/Normas.pdf>

## **Información de la Red Iberoamericana Foucault:**

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí: [http://iberofoucault.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101](http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101)

## CALL FOR PAPERS

### *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, número 2 “Parrhesía y estética de la existencia”

Era 1976 y Michel Foucault, ya célebre para ese entonces, volvía a conmocionar al público lector con el lanzamiento de *La voluntad de saber*; el texto se presentaba como el primer volumen de un proyecto mayor, ambicioso y polémico, tal cual era el realizar una Historia de la sexualidad. No obstante, después de que dicho libro saliera a la luz pública, pasaron ocho años en los que no se volvió a tener noticias sobre esta empresa, ni de ninguna otra difusión editorial por parte del filósofo parisino. Así, un enigmático y largo silencio interrumpe una década y media de continuo y arduo trabajo de publicación losóca. Pero si algo sorprendió incluso más que este silencio, fue la forma en la que se rompió: Foucault publica en 1984 los dos siguientes tomos de su Historia de la sexualidad -*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí-*, pero éstos no parecían ser una simple reanudación de su proyecto, algo había cambiado. Además de que el estudio se ubicaba esta vez en la época grecorromana, algo nada habitual en los análisis de Foucault, la sexualidad no parecía constituir ahora la inquietud principal y el trabajo crítico no ponía ya énfasis en los mecanismos de sujeción que se producen a través de construcciones discursivas teórico-científicas o por medio de prácticas coercitivas. El análisis se desplazó hacia las diversas formas en que los sujetos se relacionan consigo mismos, y junto a este desplazamiento ético se puso en evidencia una nueva caja de herramientas conceptuales.

La revista *Dorsal* dedica su segundo número a todo lo creado tras aquel fructífero silencio, a ese nuevo territorio conceptual gracias al cual se volvió usual hablar de un “último Foucault”, el de “la vuelta a los griegos”. Esto no sólo abarca los dos últimos tomos publicados de Historia de la sexualidad, sino un amplio trabajo oral constituido por conferencias, seminarios y entrevistas en donde la indagación respecto al “sí mismo” y las diferentes nociones que lo orbitan, son el tema predilecto del filósofo en sus últimos cuatro años de vida. Para el título del presente volumen hemos escogido dos de estas nociones que nos parecen cardinales: por un lado, la parrhesía, esa libertad de palabra que brota en la Antigüedad dentro de la esfera democrática, pero que pronto da la espalda a ésta y consigue su lugar natural en la losofía, en forma de una franqueza crítica, confrontativa y reacia a cualquier tipo de institucionalidad política; y, por otro lado, el polémico concepto de “estética de la existencia”, visto por unos como una frívola invitación al dandismo, por otros como la única propuesta ética posible después de la muerte de Dios (y aún más, del hombre), y visto también, nalmente, como una forma legítima de comprender genealógicamente la ética en la Antigüedad.



Queremos, pues, invitar a todos los investigadores e investigadoras a usar el espacio que hoy brinda Dorsal, a compartir sus reexiones en torno al llamado “Foucault de los 80” y a ayudarnos, con vuestra participación, a hacer de esta revista un escenario privilegiado en lo que respecta al ejercicio parresiástico

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a [dorsal@iberofoucault.org](mailto:dorsal@iberofoucault.org)
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, liación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 31 de enero de 2017 (incluido).

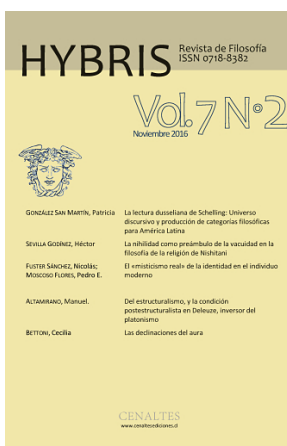
Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>



## Novedades en CENALTES:

Último número de *HYBRIS, Revista de Filosofía*, publicado el 30 de noviembre.  
Vol 7, N°2

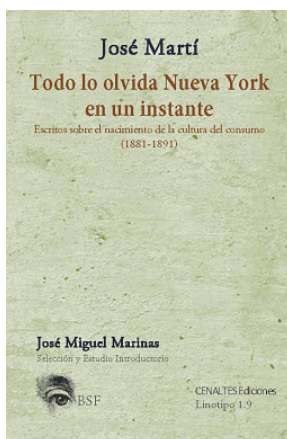
<http://revistas.cenalt.es/index.php/hybris/issue/view/19>



Nuevo título en la colección Linotipo 1.9:

José Martí. *Todo lo olvida Nueva York en un instante. Escritos sobre el nacimiento de la cultura del consumo (1881-1891)*, Viña del Mar, Octubre, 2016. (Selección y Estudio Introductorio de José Miguel Marinas).

Acceso libre en: <http://cenalt.es/ediciones/catalog/book/21>



*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*  
Número 1, diciembre 2016  
ISSN: 0719-7519

En este número 1 de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* han colaborado como evaluadores:

Jorge Álvarez Yagüez, investigador independiente  
Antonio Campillo Meseguer, Universidad de Murcia, España  
Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina  
Rodrigo Castro Orellana, Universidad Complutense de Madrid, España  
Jorge Dávila, Universidad de los Andes, Venezuela  
Fernando Fuentes Megías, IES Joaquín Turina, España  
Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España  
Pedro Lomba Falcón, Universidad Complutense de Madrid, España  
Pablo Lópiz Cantó, Universidad de Zaragoza, España  
Mariano Narodowski, Universidad Torcuato Di Tella, Argentina  
Oscar Quejido Alonso, Universidad Complutense de Madrid, España  
Marcelo Raffin, Universidad de Buenos Aires, Argentina  
Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España  
Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España  
Julián Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid, España  
Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España  
Alfredo Veiga-Neto, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil  
Tuillang Yuing, investigador independiente









La locura, claro está, es el espacio de juego de la literatura, la extensión que recorre y que sólo está limitada a cada extremo por ese doble obsesivo, ridículo, que posee, en toda su crueldad, su ficticia verdad.

Michel Foucault «La literatura y la locura»