

DE GRUYTER

MICHEL FOUCAULT Y LA LITERATURA

TEORÍA, VIDA, POLÍTICA

Editado por Azucena G. Blanco



Michel Foucault y la literatura

Michel Foucault y la literatura



Teoría, vida, política

Editado por
Azucena G. Blanco

DE GRUYTER



Este libro es resultado del proyecto de investigación “Procesos de Subjetivación: Biopolítica y Política de la Literatura en el Primer Foucault”; proyecto (PID2019-107240GB-I00) financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Ministerio de Ciencia e Innovación (FEDER).

Proyecto **PID2019-107240GB-I00**

financiado por MCIN/ AEI

/10.13039/501100011033



ISBN 978-3-11-120857-2

e-ISBN (PDF) 978-3-11-120882-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-120984-5

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111208824>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2023939545

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2023 the author(s), editing © 2023 Azucena González Blanco, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

This book is published open access at www.degruyter.com.

Cover image: fcscafeine/iStock/Getty Images Plus

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Índice

Azucena G. Blanco

Introducción. (Re)lecturas del primer Foucault — 1

I Historia, Literatura, Verdad: Las lecturas de Nietzsche

Arianna Sforzini

Capítulo 1

Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico: El joven Foucault lector de Nietzsche — 17

Inmaculada Hoyos Sánchez

Capítulo 2

Funciones de la Antigüedad en una historia de la verdad sin verdad: Foucault y Nietzsche — 33

Azucena G. Blanco

Capítulo 3

El pensamiento literario de Michel Foucault: El don, la política de la forma y la verdad de la literatura — 43

II La literatura, el archivo y las vidas menores: *La vida de los hombres infames*

Philippe Sabot

Capítulo 4

De los infames: Entre archivo y literatura — 57

Jordi Carmona Hurtado

Capítulo 5

La literatura donde no llega la historia. Michel Foucault y la estética del documento — 69

III Literatura, vida, autobiografía: De la clínica a la biopolítica y la estética de la existencia

Isabelle Galichon

Capítulo 6

De la medicina al cuidado. *El nacimiento de la clínica* y más allá — 89

Álvaro Luque Amo

Capítulo 7

El influjo de Foucault en el primer Greenblatt: *Self-fashioning* y escritura autobiográfica — 105

IV Estructuralismo, Postestructuralismo, Imagen

Tomás Espino Barrera

Capítulo 8

El lugar de la literatura en *Las palabras y las cosas* — 121

Andrea Soto Calderón

Capítulo 9

Michel Foucault: las palabras y las imágenes — 137

Julieta Yelin

Capítulo 10

Literatura, cultura, lenguaje: El diálogo Foucault-Barthes en los años sesenta — 151

Índice — 169

Azucena G. Blanco

Introducción. (Re)lecturas del primer Foucault

Este volumen está dedicado al pensamiento de Michel Foucault y su lugar dentro de la historia de las ideas literarias, a la luz de las publicaciones recientes de los inéditos de su primer pensamiento. Vamos a trazar una genealogía de una serie de conceptos (historia, vida, política) que se articulan con el concepto de literatura desde sus primeros escritos. Metodológicamente, partimos de lo que hemos definido una “hermenéutica retroactiva”¹, es decir, revisaremos, a modo de relectura, los textos del primer Foucault bajo la mirada de los últimos textos, estableciendo discontinuidades, obsesiones, repeticiones, acontecimientos. El concepto de literatura, como amalgama de diferentes estratos histórico-teóricos (estructuralismo, postestructuralismo), políticos (transgresión, afuera) y vitales (biopolítica, acontecimiento). En definitiva, este volumen supone una aportación fundamental para resituar el concepto de literatura de Foucault en la historia de las ideas literarias y en el propio pensamiento del autor.

Para ello, hemos intentado respetar el orden cronológico de estas relecturas, estando dedicado el primer bloque a la lectura que Foucault hace de Nietzsche desde sus primeros escritos, en los años 50, hasta sus lecturas en los cursos del Collège de France. El segundo, que retoma el concepto de historia definido en el bloque anterior, centra su atención la lectura de *La vida de los hombres infames*, y los inéditos que han aparecido en torno a esta obra. El bloque que sigue comienza cronológicamente antes, pues se trata de los textos de Foucault sobre la medicina (*Nacimiento de la clínica*), si bien se extiende también hasta sus últimos trabajos (*Nacimiento de la biopolítica*). Se aborda aquí, asimismo, la herencia del pensamiento foucaultiano en el Nuevo Historicismo americano y en los estudios de la autobiografía. Finalmente, el bloque dedicado a los escritos de Foucault sobre la literatura, atendiendo a su inicial entusiasmo estructuralista que, como Barthes, abandonará en favor de un postestructuralismo clave. La obra que protagoniza ese intersticio es *Las palabras y las cosas*.

Comenzamos el recorrido retroactivo de la obra foucaultiana con el trabajo “**Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico: El joven Foucault lector**”

1 Para un desarrollo de este concepto, véase “Sentidos del sujeto: Judith Butler y la hermenéutica retroactiva”.

Azucena G. Blanco, e-mail: azucena@ugr.es

Nietzsche” de Arianna Sforzini, quien propone una lectura de *La question anthropologique*, una de las tesis doctorales de Foucault, que data de 1954. Texto inédito hasta junio de 2022, fecha en la que se publica, como tercera parte de los cursos que Foucault imparte entre 1954–1955 en la Escuela Normal Superior (ENS). Este curso pone en el centro unas de las cuestiones claves del pensamiento de Foucault: la problematización del concepto de sujeto, una preocupación constante que acompaña al autor desde sus primeros escritos hasta sus últimos trabajos. Sforzini llama la atención sobre el concepto de **antropología**, que utiliza allí el autor. Pues no se trata de una alusión a la disciplina, sino una problematización del concepto de sujeto que le llevaría a anunciar la muerte del hombre moderno (*Las palabras y las cosas*, 1966) en favor de los procesos de subjetivación, ya en los cursos del Collège de France sobre la estética de la existencia. Este trabajo señala, pues, a la crisis de un tipo de Humanismo que se sostenía aún sobre un concepto de hombre caduco. Sforzini apunta, entonces, a la pregunta antropológica misma y a una hipótesis: ¿Es posible ser humanista sin un concepto de Hombre universal? ¿Cómo construir una filosofía crítica sin ubicar inmediatamente al hombre como su centro y fundamento? Tal parece ser la preocupación de Foucault en todos sus trabajos, dice la autora: la de pensar un Humanismo sin un concepto de sujeto universal, como principio de organización de los discursos verdaderos. Un concepto que estaría basado en la lectura de Nietzsche que realiza allí el autor. Pero no plantea aquí solo, como en otros trabajos, el problema de la genealogía y de la historia sino, de manera mucho más abierta, el problema de la verdad.

Este curso es, pues, de vital importancia no solo para comprender los comienzos de la elaboración del pensamiento de Foucault, sino también para releer la coherencia interna del conjunto de su reflexión filosófica. Foucault esboza, además, tres de las características esenciales de su pensamiento: 1) un estilo filosófico construido a partir de las “disonancias” en los discursos; 2) una actitud nietzscheana en el cuestionamiento histórico de la verdad; 3) una forma de postura crítica, también nietzscheana, frente a cualquier noción esencialista “de la naturaleza, de la razón, del hombre y de su destino –la exigencia de un “coraje de la verdad” e incluso de un “vivir la verdad” que se situarán en el centro de sus últimos cursos sobre el pensamiento griego–.

Foucault habría encontrado en su lectura de Nietzsche la dualidad Apolo/Dionisio, particularmente en la oposición entre optimismo socrático y pesimismo trágico, un camino para salir del entramado hegeliano de la historia, fundamental en la filosofía de su momento. De modo, que es desde su lectura de Nietzsche como concibe “un pensamiento *no dialéctico* y *antirrepresentativo*, es decir, una filosofía de la ruptura y no de la reconciliación, así como de un discurso que rompería la oposición clásica entre sujeto y objeto de conocimiento, entre acto y

espectador del discurso” (23). En esta contraantropología trágica, Sforzini señala una nueva crítica vinculada a dos conceptos claves en Foucault: la *libertad* y lo *trágico*. Porque esta liberación lo es, principalmente, con respecto a las oposiciones binarias. Pero para no caer en el relativismo radical de la no esencialidad del sujeto, Foucault señala que esta libertad crítica —que también llama “dionisiaca”— es trágica y un compromiso ético: “Significa tener el coraje de afrontar las contradicciones del real sin síntesis posible, liberarse de los sueños de reconciliación feliz” (25). En cuanto a la historia de la verdad, Foucault señala, ya en este temprano trabajo, que la verdad no pertenece solo al campo del conocimiento, sino que establece una relación fundamental con la ética y el deseo: “la verdad siempre es, antes que nada, *deseada*”. Pero no como voluntad de poder, sino que la clave que le permite pensar la figura del sabio es la “voluntad de verdad”.

En la historia, donde verdad y libertad confluyen, la libertad halla su dinamismo en una “voluntad de creación”, es decir, “*realizar* la verdad en lugar que pensarla” (27). El sabio no debe *decir* la verdad, debe *ser* la verdad. Si bien, en este temprano trabajo Foucault, siguiendo a Nietzsche, imagina la superación del sabio por parte del bufón. Es, entonces, cuando verdad y ética confluyen en la propuesta foucaultiana, confluencia que en sus trabajos tardíos está representada por los cínicos (aquellos que no dicen la verdad, sino que *son* la verdad; indiferencia entre ser y ente, si pensamos en términos heideggerianos) y la “estética de la existencia”. En este momento, el proceso de subjetivación se contempla como un acto de creación y la historia como un devenir creativo, crítico y activo.

El trabajo de Inmaculada Hoyos, “**Funciones de la Antigüedad en una historia de la verdad sin verdad: Foucault y Nietzsche**”, comienza allí donde concluye el de Sforzini, esto es, releendo la herencia de Nietzsche en los últimos trabajos del autor. De acuerdo con Hoyos, encontraríamos en el último Foucault un desplazamiento, nuevamente, de la verdad hacia la subjetividad. Y así, del mismo modo que en los años 70 Foucault se pregunta, siguiendo a Nietzsche, cómo es posible una historia de la verdad sin verdad; en sus últimas reflexiones, recupera la pregunta por la posibilidad de una historia del sujeto sin sujeto. Título de una de las conferencias que imparte en la McGill University de Montreal, en 1971, junto a la “Lección sobre Nietzsche”; y en la primera de las conferencias que imparte en la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro en 1973, titulada “Nietzsche y su crítica al conocimiento”. Allí retoma Foucault la idea nietzscheana de que el conocimiento es una invención (*Erfindung*) y que, por tanto, no tiene origen, sino historia. Y, como Sforzini, Hoyos anuda esta verdad sin origen a la ética, en este caso, del coraje socrático. De este modo, Foucault, de acuerdo con Inmaculada Hoyos, estaría a la vez argumentando en favor de la interpretación de esos años, de que Nietzsche es un neocínico, un auténtico parresiasrés, y su pensamiento estaría en la base de su estética de la existencia. Pero, más allá de la

lectura que hace de Nietzsche, la autora considera que la propia interpretación foucaultiana de las escuelas helenísticas habría subrayado la dimensión estética de estas éticas antiguas, “porque interpreta a los antiguos bajo la influencia de la visión de Nietzsche” (38). De este modo, la herencia de Nietzsche, su lectura de la historia como fuente de alteridad, le estaría sirviendo para presentar una imagen de la antigüedad no como continuación del presente, sino como ejercicio crítico que abre el presente a una posibilidad de ser libres.

De este modo, podemos concluir, la preocupación del primer Foucault por salir de los esquemas hegelianos de la historia encuentra su respuesta en el modelo nietzscheano de una historia sin verdad, de una historia como creación de nuestros propios pasos, como prueba de nuestra libertad, en tanto que apertura y deseo de la alteridad.

El trabajo **“Michel Foucault, la historia y la literatura: El don, la política de la forma y la verdad de la literatura”** propone incardinar el lugar de la literatura en este proceso creativo del devenir de la historia que Sforzini y Hoyos han descrito en sus respectivos trabajos, pues la literatura aquí se relaciona con la historia en tanto que acontecimiento que permite borrar todo origen. Es decir, la literatura es el proceso que le permite proponer a Foucault una historia sin origen y sin final, una historia del devenir abierto y creativo. Pero, al mismo tiempo, el trabajo quiere proponer un lugar del pensamiento foucaultiano en la historia de la teoría de la literatura. Con la intención de resolver un déficit, en tanto que el trabajo de Foucault sobre la literatura ha sido considerado, principalmente, a través de la herencia de los estudios culturales pero, en menor medida, en la historia del pensamiento literario y el lugar que su trabajo ocupa en la teoría literaria actual.

La atención Foucault presta a la literatura actúa a distintos niveles. Uno de ellos, se refiere al corpus literario que lee y analiza. Pues la lectura de Foucault de textos literarios marginales supone un descentramiento de los discursos del saber, al tiempo que desautomatiza los discursos ficcionales normativos a nivel del canon de la institución que llamamos Literatura. Efectivamente, la recuperación de estos textos marginales, olvidados o censurados, supone un cuestionamiento de la ordenación de los discursos literarios. De modo que, este trabajo sobre un corpus no atendido sería a la literatura lo que las vidas infames al discurso de la historia, esto es, una crítica de la ordenación del prestigio de los textos de saber que la literatura representa en las sociedades modernas. Por otra parte, ya en el nivel en el que literatura e historia entran en relación, desde una política de la literatura, el trabajo de Foucault “actualiza lo imposible histórico como virtualidad del presente” (48). Los análisis literarios foucaultianos critican el dominio de la ficción que, desde Aristóteles, había hecho prevalecer una verosimilitud que, en su contrapartida, “aproximaba la verdad a la coherencia y dejaba fuera

aquello posible y verdadero pero inverosímil” (48). Foucault redefine, entonces, el concepto de mimesis literaria como un efectivo *dar a ver*. Una mimesis que, por lo tanto, ya no es constatativa ni dependería de la verdad clásica como *veritas*, sino de un decir-verdad como resistencia, como fuerza emergente y como problematización del presente. Sino que esta mimesis sería performativa, en tanto que la literatura, siendo aquello que sucede al mismo tiempo, como acontecimientos virtuales de ficción, y en el momento inaugural de la historia, como instante creativo, deseante, de apertura de una historia en devenir.

Los trabajos que aparecen en la sección “**La literatura, el archivo y las vidas menores**” son un desarrollo de esta política de la literatura. El capítulo dedicado a *La vida de los hombres infames*, de Philippe Sabot, parte de una concepción de la infamia a la vez como categoría política y literaria. El objetivo del autor es proponer una fenomenología del sujeto clásico “que aborde las condiciones de aparición de dicho sujeto desde el límite del poder y del discurso” (60). Esta fenomenología está relacionada con una forma particular del ejercicio de poder, el poder soberano, que organiza las relaciones entre poder, discurso y vida cotidiana según una puesta en escena, una dramaturgia que asocia solemnidad y énfasis, ritualidad y violencia, en el orden de una visibilidad absoluta y descendente (60). Como apuntaba el trabajo anterior, la atención que presta Foucault a esta literatura menor, a esta escritura de hombres ordinarios e infames completamente marginales a la institución literaria, demuestra una “incardinación del poder en la vida cotidiana” (398), en palabras del autor, pero también una incardinación de las vidas improductivas (*sin fama*) en el sistema del poder. Y ello porque encontraríamos en *La vida de los hombres infames*, según Sabot, a la vez, “una clara distinción entre el archivo y la literatura y el análisis de una especie de recomposición de las relaciones entre discurso, verdad y poder que dibuja lo que Foucault llama “la línea de evolución de la literatura desde el siglo XVII, desde que ésta comenzó a ser literatura en el sentido moderno del término” (Foucault, *La vida de los hombres infames*, 406).

Sabot trata, por tanto, de analizar la tensión entre la objetivación de los mecanismos de poder en los archivos, y la escritura como generador de una subjetivación abierta, exploratoria del discurso marginal de la razón. Porque, para Sabot, la literatura representa, en su carácter infame, “una reserva de experiencias que la literatura puede aprovechar contando historias, que son historias de vidas diminutas y ordinarias, historias de existencias vulnerables, golpeadas por el poder, expuestas al poder, es decir, a la inaudibilidad o invisibilidad en la que este las mantiene” (58). La literatura arrastraría, así, su carácter trágico nietzscheano, a la historia, como exponían los trabajos anteriores y, en su recepción a través de la lectura, sería una “experiencia de lo sublime” de estos “poemas-vida” (391), en palabras de Foucault: “un extraño efecto, mezcla a la vez de belleza y espanto” (*La vida*

de los hombres infames 392); que en su relación con el poder, dice Sabot, adquieren una carácter parresiástico, en tanto que, si bien se trata más de un intercambio desigual en el que el derecho a existir estos discursos ponen en riesgo las vidas, al tiempo que es el poder mismo el que las hace aparecer, como un efecto de la “mirada del poder”. Este modo de ser de la existencia se halla al borde de la desaparición; no obstante, siempre es al amparo del azar de un encuentro (o de un descubrimiento) que las vidas de los hombres infames entran en el orden de lo real, insistiendo más que resistiendo (*La vida de los hombres infames* 70). En consecuencia, el sujeto *aparece* en ese punto de aplicación de las disciplinas. A ese mostrar del poder, se opone de manera problemática otro dar a ver, que es el de la literatura, como señalábamos en el trabajo anterior. La literatura enfrenta al ojo del poder, el ojo del lector.

En los textos de los años setenta, estos sujetos infames tienen nombres propios “que singularizan las individualidades en el campo del discurso (Pierre Rivière, Herculine Barbin)” (62). Estos nombres propios son, a su vez, autores de unos textos autobiográficos, un relato de vida singular: unas memorias o un diario, que son discursos críticos con el poder de normalización que los produjo. Una capacidad crítica, afirma Foucault, que es propia de la literatura desde su nacimiento, aquella por la que está sujeta “a la obligación de decir los más comunes secretos” (406), propia de una “gran ética discursiva” (406), una “forma secularizada de la confesión” en la que vida cotidiana, discurso, poder y saber están convocados.

Jordi Carmona, continuando con la línea de investigación abierta por los trabajos anteriores, y particularmente por el de Philippe Sabot, se propone en este capítulo, “**La literatura donde la historia no llega: Historia y ficción a partir de Michel Foucault**”, profundizar en la relación entre “discurso de verdad” y ficción en Foucault. Si para Sabot, la apelación a las vidas infames como formas de literatura menor que introducen una forma de resistencia como crítica del poder, para Carmona los usos de la literatura en la obra foucaultiana son modos o prácticas autocríticas de la historia, que Foucault estaría trabajando desde una “estética del documento”. No solo a través de sus trabajos de archivo, también en sus propias entrevistas, que Carmona recuerda como “juego de la forma-entrevista” (69). Esta estética de la entrevista y del archivo sería especialmente apta para “restituir las vidas de anónimos, marginados y excluidos de la historia” (69). Es decir, Carmona subraya una tecnología del archivo, como estética de la historia, en la labor arqueológica, primero, y genealógica después, del método de Foucault. En este trabajo, la obra de Foucault conversaría con la herencia que de su estética habría heredado Jacques Rancière en su “poética del saber”. Según Carmona, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* bien podría estar fundada sobre el principio de una historia estética como política de Foucault. En ambos casos, las poéticas del saber pondrían en el centro “poéticas singulares”, historias menores, que la Historia habría

intentado dejar fuera, con las consecuencias políticas que ello conllevaba. Y ello, se llevaría a cabo a partir de una “atención a la forma”, propia del discurso literario y su autonomía, que el trabajo de Blanco había señalado. Carmona realiza, además, una labor de análisis de tres casos en los que “la literatura llega allí donde no llega la historia”: *Guerra y paz*, de Tolstoi; *Una habitación propia*, de Virginia Woolf; *El corto verano de la anarquía*, de H. M. Enzensberger.

Por lo tanto, tanto Philippe Sabot como Azucena G. Blanco inciden en que encontramos en Foucault un concepto del poder que nos da a ver las vidas minúsculas de los que desafían un concepto moderno de subjetividad; mientras que Carmona señalaría la estética del saber que Foucault desarrolla en su metodología que complementa historia y literatura. La politización de este concepto como “dar a ver” es, al mismo tiempo, primero, una crítica al pensamiento marxista, que concentra la capacidad política de la literatura en su “dar a ver” la ideología de la que ella misma sería presa y, también, una crítica del “dar a ver” fenomenológico, en sus pretensiones más científicas como razón de-mostrativa. El mismo Sabot subraya cómo Foucault señalaba que la literatura misma no era ajena a la ideología. Por este motivo, los trabajos de Foucault destacarían que los documentos no solo testimonian la realidad del crimen o de la locura, sino que construyen esa misma realidad, en tanto que formas de visibilidad (política de la literatura).

De las tres constantes que hemos seleccionado, los trabajos de la sección tercera, “Literatura, vida, autobiografía: de la clínica a la biopolítica y a la estética de la existencia”, nos adentran en otra categoría que los autores coinciden, mayoritariamente, en señalar como categoría axial: la vida. Desde sus trabajos sobre la medicina hasta la biopolítica, lo vivo está presente a lo largo de la obra del autor, en relación directa con la categoría de la literatura. Si bien, Sabot ya nos apuntaba el interés de Foucault por los relatos de las vidas singulares, será Álvaro Luque quien se adentre en la herencia de este interés en la teoría literaria del Nuevo Historicismismo. Por su parte, Isabelle Galichon traza el mapa de intereses médicos de Foucault desde sus inicios, a partir del que podemos comprender mejor el lugar de la literatura en la biopolítica.

Apelando a la hermenéutica retroactiva, Galichon nos ofrece la primera relectura de la obra foucaultiana, en “**De la medicina al cuidado: El nacimiento de la clínica y más allá**”. En un pliegue hermenéutico que va desde una de sus primeras obras, *El nacimiento de la clínica*, de 1963, hasta sus trabajos sobre la biopolítica. Galichon nos muestra una de las constantes temáticas en la obra del autor: la medicina moderna. Desde la medicina hasta el cuidado, en un movimiento que parte del primer Foucault de la obra citada hasta el Foucault de los cursos del Collège de France, para Galichon, comprender el trabajo sobre la medicina en Foucault pasa, de manera tangencial y constante, por el cuidado. De modo que Foucault estaría trazando, al mismo tiempo, la historia del cuidado mo-

derno occidental. Pero esto no sería simplemente un tema, sino que, según la autora, con la medicina “tendríamos de cierta forma, o, más exactamente a partir de la medicina, una reflexión genealógica que nutriría otros campos de pensamiento: se trataría, pues, de una “superficie de refracción” matricial, una verdadera “caja de herramientas” conceptual” (90). Se trata, por tanto, de ver cómo la medicina pudo alimentar otras fases de la reflexión de Foucault. Pues esta primera obra parece, en realidad, no tan interesada en una historia de la medicina como en una historia política de la medicina y el liberalismo; favoreciendo así el desarrollo posterior del concepto de biopolítica: “teje en el corazón mismo de su reflexión relativa al desarrollo de una biomedicina, las fuentes y los modelos políticos que van a configurar un gobierno de los vivos” (92). Por lo tanto, la clínica se habría convertido, dice la autora, “en un terreno de exploración del liberalismo para racionalizar lo vivo”.

Una década más tarde, en “El nacimiento de la medicina social” (1973), Foucault afirmaba que le interesa al capitalismo el cuerpo: “Para la sociedad capitalista, es lo biopolítico lo que importa, ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (*Dits et écrit II* 210). De este modo, avanza la autora, a partir de la medicina se fundó este concepto de biopolítica, en relación con el desarrollo de una medicina moderna que Foucault había estudiado en *El nacimiento de la clínica*. Pero en “El nacimiento de la medicina social”, Foucault propone una reflexión política sobre el desarrollo de la medicina social a partir de una medicina de Estado -en la Alemania del siglo XVIII, en la medicina urbana en Francia desde finales del siglo XVIII y una medicina de la fuerza de trabajo fundada en Inglaterra-, donde asistimos a “un modelo de medicalización impuesta a los pobres y trabajadores en el siglo XIX” (95). Foucault ya había abordado la cuestión psiquiátrica desde 1961, como “a contrapelo” de la locura en *Historia de la locura en la época clásica*, y posteriormente en sus lecciones en el Collège de France en 1973, *El poder psiquiátrico*, en que pasa a la patologización de la locura con la medicina. Y concluye que lo que inaugura este paso de la medicina privada a la medicina hospitalaria es la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad (91). Pero en 1978, en “La incorporación del hospital en la tecnología moderna”, Foucault identifica a través de la reforma del hospital, un nudo en el que el encuentro del sistema militar va a difundir una tecnología que, mediante la estructura hospitalaria, va a irradiar en diversos campos del saber y del poder, como “nueva manera de gobernar al hombre, de controlar sus múltiples aspectos” (515). La medicina y la disciplina están en la base de esta investigación incipiente sobre la biopolítica, que ha desplazado el propósito, con respecto a *El nacimiento de la clínica*, del lenguaje sobre la enfermedad y la medicina como práctica -la clínica- sino a partir de la categoría del espacio. El desarrollo de la biopolítica comienza

propriadamente en los cursos *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*, que combina, a través del concepto del *bios*, un interés renovado por la política del cuidado y “la estética de la existencia”.

El trabajo de Álvaro Luque, “**El influjo de Foucault en el primer Greenblatt: *Self-fashioning* y escritura autobiográfica**”, completa al de Galichon allí donde la literatura se hace eco de esas historias de vidas como vidas singulares (*La vida de los hombres infames*) y resistencia del *bios* a ser disciplinado a través de una estética y una ética de la existencia. El propósito de Luque Amo es, como hemos avanzado, situar el pensamiento de Foucault y su herencia en la historia de las ideas literarias. Aquí, el autor analiza la influencia del último Foucault – aquel que pasa “de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación” (Foucault *El gobierno de sí* 21) – en los trabajos del Nuevo Historicismo anglosajón, particularmente en la obra de Stephen Greenblatt. Figura fundamental de este movimiento, para Luque Amo es a partir de la lectura que Greenblatt hace de Foucault que podemos comprender el giro autobiográfico de la teoría, fuertemente influenciada por esta corriente teórica.

Dos aspectos son los que Luque señala en esta herencia, aquella que constante Greenblatt que contempla las manifestaciones culturales condicionadas por una forma específica de poder que son difundidas en “estructuras ideológicas de significado, modos característicos de expresión y patrones narrativos recurrentes” (Greenblatt 6). Si bien, encontramos también una clara diferencia en esta historización del sujeto, pues el posicionamiento de Greenblatt es más radical, ya que el autor observa en Foucault una cierta esperanza, en su metodología genealógica, de encontrar una actitud en el hombre clásico que explique la naturaleza del hombre moderno. Por lo tanto, el concepto de historia crítica de Foucault, que hemos señalado en los trabajos anteriores, no se encontraría en Greenblatt.

En segundo lugar, la intención de historiar el sujeto para entender su naturaleza. En esta historización estética del sujeto, Greenblatt desarrolla la influencia de Foucault en la configuración del concepto de *self-fashioning*. Los aspectos clave de esta herencia estriban: primero, en la importancia que el elemento del poder tiene a la hora de analizar la autoconfiguración renacentista; segundo, la utilización de determinadas prácticas de autoconstitución de sí como objeto de estudio; y finalmente, en el interés por establecer “una arqueología del sujeto a partir de un enfoque historicista que permite iluminar puntos no analizados tradicionalmente en las investigaciones historiográficas” (117).

Asimismo, este diálogo fructífero entre Foucault y Greenblatt se refuerza, dice el autor, con la relación entre *self-fashioning* y la escritura autobiográfica. Ambos autores están preocupados, en fechas muy parecidas – que Luque justifica por la asistencia del segundo a las conferencias de Foucault en EEUU–, por el concepto de sujeto en la literatura occidental, y ello los conduce a estudiar las dife-

rentes formas en que el sujeto ha dialogado consigo mismo como prácticas del autocuidado.

Finalmente, la última sección del libro aborda el pensamiento literario del Foucault de los años sesenta, en su dimensión estructuralista y postestructuralista. El pensamiento del autor, en estos años, no se puede comprender sin el diálogo con algunos de sus contemporáneos. En el caso de Tomás Espino, este diálogo está enfocado al concepto de transgresión de Bataille y al de afuera de Blanchot. En el caso de Julieta Yelin, se perfila un diálogo con uno de los teóricos de la literatura más importantes, Roland Barthes, con el que mantuvo una relación irregular tanto personal como teórica. Y, finalmente, la relación de Foucault con las imágenes en *Las palabras y las cosas*, que analiza Andrea Soto, completa el estudio de Espino en este aspecto.

El capítulo de Tomás Espino, “**El lugar de la literatura en *Las palabras y las cosas***”, acomete el estudio del lugar de la literatura en *Las palabras y las cosas*. Plantea, aquí, siguiendo la tesis de Le Blanc, que el lugar que la literatura ocupa es a la vez un adentro y afuera de la historia. Publicación fundamental de 1966, este trabajo se encuentra, al mismo tiempo, en el espacio de la escritura que Blanchot otorga al ser del lenguaje, al final de sus preocupaciones estructuralistas y al inicio de una *arqueología* cuyo objetivo consiste, aquí, en sacar a la luz las condiciones de posibilidad de estos saberes. Partiendo de la idea foucaultiana que los primeros trabajos de este volumen han analizado, a saber, que las historias (ficciones) tienen una función en la Historia, el trabajo de Espino analiza la función de una serie de autores como Borges, Cervantes, Sade y Mallarmé, en la construcción de esta arqueología. Y ello, a su vez, considerando la situación de cada uno de ellos en el resto de la obra de Foucault. Espino pone de relieve el concepto de literatura como transgresión – deudor de Bataille– al tiempo que autónoma – próxima a la ontología del lenguaje de Blanchot–, definición habitual del Foucault de los primeros años 60: “la literatura –tal y como la concibe Foucault– se construye en todo momento en relación y en conflicto con estas mismas epistemes, es decir, en forma de un *contradiscurso* hecho de recuerdos de epistemes anteriores, de resistencias a las epistemes presentes, y de una incesante búsqueda del lenguaje de las epistemes del futuro” (123).

En primer lugar, Don Quijote representaría el personaje de la literatura clásica porque cuestiona e introduce una nueva episteme, es en sí mismo un ser de lenguaje, no un personaje que representa, miméticamente el mundo, sino que lee el mundo para demostrar lo sucedido en los libros. En segundo lugar, la obra de Sade es la única excepción que escapa de esta lógica que según Foucault impregna a toda la literatura de la época clásica. La literatura de Sade se convierte en una manifestación temprana de la literatura moderna que, a partir del siglo XIX, liberará al lenguaje de su función representativa. De modo que, resume Es-

pino, “si el *Quijote* marcaba el paso del Renacimiento a la época clásica, Sade ocupa el intersticio entre esta última y la modernidad al explorar los límites de la representación del deseo” (131). La literatura que representa la ruptura de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, aquella que marca el umbral de “nuestra modernidad” en *Las palabras y las cosas*, es Mallarmé. Junto a la Historia y la pregunta por el lenguaje surge, a finales del siglo XVIII, la literatura moderna como un repliegue del lenguaje sobre sí mismo. Mallarmé representa en esta nueva episteme un lenguaje de los límites del sujeto; es decir, del propio pensamiento de la episteme moderna.

El trabajo de Andrea Soto, “**Michel Foucault: las palabras y las imágenes**”, atiende al decalaje entre palabras e imágenes en la crisis de la representación de *Las palabras y las cosas*. Por lo tanto, la investigación de Soto parte de la cuestión de la crisis de la representación, que ya habíamos encontrado en *Las palabras y las cosas*, a partir del trabajo de Espino, pero desde la perspectiva de una política de las imágenes. Como expone la autora, las relaciones entre imágenes y palabras están mediadas por una serie de relaciones de poder que han sido naturalizadas a lo largo de la historia pero que, en sí mismas, no son naturales y no se refieren a la realidad.

Andrea Soto vincula estas reflexiones sobre la historicidad de las relaciones entre las palabras y las cosas con el análisis en torno al significativo vínculo entre las palabras y las imágenes en textos de los años sesenta. Dichos análisis son, de hecho, una aproximación a los modos históricos de configuración del decir y del ver. De este modo, Andrea Soto completa la configuración de una episteme, que no solo pasa por políticas del discurso, sino también por la política de las imágenes, en tanto que estas “abren espacios materiales de migración de los sentidos que han sido inscritos en unas direcciones determinadas” (138). Se produce, así, en los trabajos de los años sesenta, un análisis de lo espacial a través de las imágenes. Por este motivo, el objetivo de Soto es analizar las estrategias de representación que se forman en las imágenes, como resultado de su vinculación no solo con el poder, sino también con la imaginación y la ficción. Concluye, así, analizando el vínculo entre imagen, ficción y poder en los regímenes que median en los modos de representación histórica del ver y del decir.

Por último, la investigación de Julieta Yelin propone una comparativa del pensamiento literario de Foucault y su deuda con la etapa estructuralista del pensamiento literario de Roland Barthes, propio de los primeros años de la década de los sesenta. Sin obviar que el pensamiento de ambos autores está abierto a una transformación constante, que unos años después los llevará a una etapa postestructuralista; y, previamente, lo que podemos considerar una fase intermedia. En el caso de Barthes, suele datarse alrededor del año de publicación de *Crítica y verdad* (1972), mientras que, en Foucault, se produciría unos años antes, entre *Las palabras y las*

cosas (1966) en la que cuida de que el término estructura no aparezca en ninguna ocasión, y ya definitivamente en 1967, año en que Foucault accede a la filosofía analítica inglesa en Túnez. Fruto de esta estancia de Foucault en Túnez son varios de los trabajos que aparecieron en *Folie, Langage, Littérature* (2019) a los que Yelin se refiere en su capítulo, aquellos que aún pertenecen a la etapa estructuralista del autor. Si bien, a finales desde finales de 1967, en un texto que los editores titularon “La literatura y lo extralingüístico”, se redefine el afuera literario de cuño blanchotiano por un afuera mundano, abriendo así las puertas a una reflexión posterior sobre el lugar de la literatura en el mundo, y la política de la literatura, a la que han atendido los primeros trabajos de este volumen (G. Blanco, 2021). Este hito en la reflexión de Foucault sobre la literatura llegará hasta el final de su obra que, como se articula en el capítulo “El pensamiento literario de Foucault: El don, la política de la forma y la verdad de la literatura”, se distancia del estructuralismo para aproximarse a una política de la literatura, más próxima a la tradición marxista y a la fenomenológica, a través del concepto “donner-à-voir”.

Para Julieta Yelin sería fundamental considerar que, para pensar la tensión entre lo singular –el texto literario– y lo común –el lenguaje– en la escritura foucaultiana de los primeros sesenta, recurre a la “escritura” barthesiana y recupera dos figuras “ejemplares y paradigmáticas de lo que es la literatura”: por un lado, la transgresión – a la que también se refiere Bataille –, cuyo paradigma es Sade; por otro, la reiteración de la biblioteca, la tradición, representada por la figura de Chateaubriand. Esto es: “la pulsión expresiva – la ruptura, el límite del sentido, lo prohibido – versus la pulsión comunicativa – el código, el horizonte de expectativas –. Ambas figuras marcan el nacimiento de nuestra experiencia moderna de la literatura, que tendría lugar entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX y que se constataría por la presencia de una serie de marcas formales” (158).

Concluye Yelin analizando el diálogo que Foucault establece con el texto de Barthes sobre la muerte del autor. Es este momento, en el que Foucault retomará el concepto de intertextualidad de Kristeva en *Semiótica* (1969) y que ya había sido, a su vez, un desarrollo de otro concepto precedente, como el concepto bajtiniano de dialogismo. El concepto de autor está actualmente en proceso de una nueva resignificación en el área de los estudios literarios y la sociología, por lo que la revisión de este diálogo arroja luz sobre una cuestión fundamental.

Bibliografía

- Blanco, Azucena G. “Sentidos del sujeto: Judith Butler y la hermenéutica retroactiva”. En. *Rilce. Revista De Filología Hispánica*, 35 (1), 85–100. <https://doi.org/10.15581/008.35.1.85-100>
- _____. *Literature and Politics in the Later Foucault*, De Gruyter, 2021.
- Foucault, Michel. “Une esthétique de l'existence” (Entrevista con A. Fontana), *Le Monde*, 15–16 juillet 1984, p. IX. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV (1980–1988). París, Gallimard, 1994, pp. 730–734.
- _____. *La vida de los hombres infames*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Plata, Altamira, 2011.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982–1983)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Trad. H. Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

I Historia, Literatura, Verdad: Las lecturas de Nietzsche

Arianna Sforzini

Capítulo 1

Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico: El joven Foucault lector de Nietzsche

1 Introducción. La materialidad de un curso de juventud

La publicación en junio de 2022 de las lecciones de Michel Foucault en 1954–1955 en la Escuela Normal Superior (ENS) de la Rue d’Ulm bajo el título de *La question anthropologique* se presenta como la tercera parte, – tras *Binswanger et l’analyse existentielle*, editado por Elisabetta Basso, y *Phénoménologie et psychologie*, editado por Philippe Sabot –, de una serie compuesta por los escritos de inéditos de Foucault anteriores a su estancia en Suecia. Se trata de textos que no han visto la luz hasta ahora, que se remontan al comienzo de los años 1950 y que se integran en una reflexión compleja entre la filosofía y las ciencias humanas, la psicología, la psiquiatría y la antropología.

El curso sobre antropología posee, sin embargo, un estatus particular que lo distingue del resto de trabajos de juventud de Foucault. En primer lugar, desde el nivel de la forma, *La question anthropologique* es claramente un curso dirigido a estudiantes. La primera página del manuscrito reza: “Chap. 1. Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale”¹, como si Foucault quisiera dar a este curso la forma virtual de un libro. Sin embargo, no encontramos en el resto de las páginas mención alguna al segundo o al tercer capítulo, y el manuscrito asume más bien la forma de apuntes destinados a su exposición oral, con una serie compleja

1 Nota del traductor: “Cap. 1. Conocimiento del hombre y reflexión transcendental”. Todas las traducciones son nuestras salvo que se indique lo contrario.

Traducción: Traducción de Tomás Espino, INALCO/Universidad de Granada.

Arianna Sforzini, LIS, Université Paris-Est Créteil / Sciences-po Paris,
e-mail: arianna.sforzini@sciencespo.fr

de puntos de reflexión, citas y esquemas conceptuales². Estas lecciones fueron pronunciadas en la ENS de la Rue d'Ulm en el curso 1954–1955, aunque tal vez hubiesen sido ya presentadas en la Universidad de Lille (o en la propia ENS) antes de 1954³. Los apuntes del curso 1954–55 donados al Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) por Jacques Lagrange⁴, quien asistió regularmente a las clases de Foucault en la Rue d'Ulm, reproducen de manera prácticamente exhaustiva el contenido del manuscrito⁵. Además, otros apuntes, tomados, en este caso por Gérard Simon en el mismo contexto, precisan la fecha⁶: según estos apuntes, las lecciones fueron pronunciadas en diciembre de 1954 y los primeros meses de 1955.

Un curso dirigido pues a estudiantes, más concretamente a candidatos a la *agrégation*⁷, e impartido por el “caïman” (docente en la ENS) Foucault. Esta es la razón por la cual, en cuanto al contenido, la diferencia de nivel con respecto a otros de sus escritos resulta llamativa. Este curso ocupa una posición particular en el desarrollo del joven Foucault por, al menos, dos razones: su temática eminentemente filosófica, en íntimo diálogo con grandes autores clásicos como Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach, Dilthey o Nietzsche, así como el encuadre propiamente histórico en el que sitúa esta exposición filosófica. En efecto, los escritos de la misma época acerca de Binswanger se caracterizan por su postura fenomenológica-metahistórica, que Foucault abandonará de manera clara e incluso criticará en lo sucesivo, si bien resulta posible, evidentemente, encontrar huellas de

2 La caja 46 de los archivos de Michel Foucault albergados en Biblioteca Nacional de Francia (BNF) (BNF, Département des manuscrits, NAF 28730) porta el título de “Clases en la Universidad de Lille”. Esta caja, que contiene más de 400 folios, comprende varias carpetas con textos concisos que pudieron utilizarse como cursillos para candidatos a la *agrégation* sobre diversos temas (como “La magia”, “La angustia”, “El destino”, “La alteridad”, etc.), así como dos manuscritos y un curso completo dirigido a estudiantes. Este último texto es el que ha sido editado bajo el título de *La question anthropologique*.

3 El inventario de la BNF reza efectivamente del siguiente modo: “Cours donné à la Faculté des lettres de Lille en 1952–1953, qu'il devait reprendre rue d'Ulm en 1954–1955”. “Curso impartido en la Facultad de letras de la Universidad de Lille en 1952–1953, que se repetiría en la Rue d'Ulm en 1954–1955”.

4 Con la signatura IMEC FCL 3.8.

5 Con respecto al manuscrito, no encontramos en los apuntes tomados por Lagrange ni el desarrollo acerca del “El hombre real y el hombre alienado” (que es tal vez una interpolación) ni la interpretación de Friedrich Nietzsche por parte de Martin Heidegger, que cierra el curso. Es muy probable que Foucault se quedase sin tiempo para presentarla.

6 El historiador de la ciencia Gérard Simon (1931–2009) depositó en el Centre d'Archives en philosophie, histoire et édition des sciences (CAPHÉS) los apuntes tomados en diferentes clases impartidas por Foucault a principios de los años 1950.

7 Examen de ingreso a los cuerpos docentes de liceos y universidades en Francia.

esta primera raigambre, por ejemplo, en el uso de la noción de “experiencia”⁸. Al contrario que estos apuntes, el curso sobre antropología anuncia parte de su futura obra. Podemos encontrar en cualquier caso la idea que se situará en el núcleo de la gran tesis de *Las palabras y las cosas* (1966): el hombre, como principio de organización de los discursos verdaderos, no existía en la época clásica; su edad dorada, inaugurada aunque no agotada con Kant, se sitúa en el siglo XIX, marcado por un dispositivo antropológico de los saberes, y Nietzsche es el filósofo que hace saltar por los aires este dispositivo. Sin embargo, mientras que en *Las palabras y las cosas* Foucault articula, como es sabido, estas tres ideas a partir de un estudio en profundidad de los saberes de la vida, el lenguaje y el trabajo, a mediados de los años 1950, este tríptico se levanta únicamente a partir de las grandes corrientes filosóficas.

Este curso es, pues, de vital importancia no solo para comprender los comienzos de la elaboración del pensamiento de Foucault anterior a la *Historia de la locura* (1961–1972), sino también para releer la coherencia interna del conjunto de su reflexión filosófica, puesto que desarrolla, al comienzo de los años 1950, una serie de temas que reaparecerán incluso en sus últimos trabajos hasta su muerte en 1984. Foucault no solo anuncia en este trabajo la célebre “muerte del hombre” que preside *Las palabras y las cosas*, sino que también esboza tres de las características esenciales de su pensamiento: 1) un estilo filosófico construido a partir de los “puntos de herejía”, las “disonancias” en los discursos; 2) una actitud propiamente nietzscheana de cuestionamiento histórico de la noción de verdad; 3) una forma de postura crítica, también nietzscheana sin duda, frente a cualquier concepción esencialista de la naturaleza, de la razón, del hombre y de su destino —la exigencia de un “coraje de la verdad” e incluso de un “vivir la verdad” que se situarán en el centro de sus últimas lecciones griegas, como una flecha que va del Dionisio de Nietzsche al Kant de la Ilustración profundizado por los antiguos cínicos. El presente trabajo tratará de presentar en particular el estudio de Nietzsche por parte del joven Foucault, de manera algo más extensa y precisa de lo que habíamos hecho en la sección “Situation de cours” de nuestra edición de *La question anthropologique* (227–278). Nietzsche ocupa claramente un lugar central en la elaboración por parte de Foucault de una filosofía crítica al mismo tiempo del hombre y de la verdad, que adquiere en estas reflexiones de juventud un estilo netamente particular, muy poético y sugestivo, y que imita la densidad filosófica y literaria del lenguaje metafórico de Nietzsche.

⁸ Véanse por ejemplo el uso de la noción de experiencia en el primer texto publicado por Michel Foucault en 1954, la “Introducción” a *Le Rêve et l’existence* de Binswanger (*Entre filosofía y literatura* 65–120), así como el prólogo a la primera edición de su tesis sobre la *Historia de la locura*, reescrita en su totalidad en la segunda edición de 1972 (*Entre filosofía y literatura* 121–130).

2 Nietzsche, el hombre, la historia

La construcción de una reflexión histórica mediante disonancias y diferencias en el estilo de pensamiento puede abordarse a partir de una serie de preguntas esenciales: ¿por qué decide Foucault impartir un curso sobre antropología? ¿qué es lo que le podría interesar sobre el tema en aquella época? La cuestión antropológica, entendida como descripción de una secuencia de pensamiento atenazada entre el racionalismo clásico y el pensamiento de Nietzsche, posee la capacidad de historizar profundamente el pensamiento filosófico, puesto que será abordada distinguiendo en ella estilos de cuestionamiento irreductibles. La antropología sitúa la historia en el centro del ejercicio del pensamiento; para Foucault es ya sin duda una manera de proponer una “arqueología” de las ciencias humanas –valiéndonos de una expresión que aún no había elaborado– a través de una historia de la cuestión del hombre y de su relación con la verdad en el discurso filosófico.

Este punto es profundamente desestabilizador en este curso: resulta obligado hacer mención a la “antropología” en el título general, pero esta alusión provoca de inmediato un malentendido, puesto que nunca se tratará la antropología en el sentido académico del término. No encontramos mención alguna de las primeras escuelas de antropología ni de sus representantes: no se cita ni a Morgan, ni a Tylor, ni a Frazer, a pesar de que Foucault habla de evolucionismo. No se cita en ningún momento ni a Durkheim, ni a Mauss ni a Lévy-Bruhl, no se habla del culturalismo americano ni del funcionalismo británico. Ni siquiera aparecen Claude Lévi-Strauss y su antropología estructural, a pesar de que tanto su tesis *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) como sus artículos “El análisis estructural en lingüística y en antropología” (1945) y “La eficacia simbólica” (1949) (*Antropología estructural* 29–50 y 168–185), tan importantes para el propio Foucault en la época de su debate con el estructuralismo, ya se habían publicado y eran conocidos. La cuestión antropológica se desarrolla pues en otros lugares del pensamiento de Foucault. Es, tal y como señala Foucault, un cuestionamiento acerca del “mouvement effectif par lequel la réflexion contemporaine s’est trouvée requise pour l’élucidation du sens d’être de l’homme” (*La question anthropologique* 18)⁹. La antropología es un dispositivo metateórico históricamente situado – más tarde, Foucault hablará de *episteme*¹⁰.

9 “Un movimiento efectivo mediante el cual la reflexión contemporánea se ve interrogada acerca de la *elucidación del sentido del ser del hombre*”.

10 “[E]l campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condicio-

Sin embargo, podríamos preguntarnos acerca de aquello que, al menos hasta los años 1950 en los que escribe Foucault, pudo hacer de la antropología en este sentido un dispositivo de tal impacto en sus efectos de pensamiento, a pesar de que Nietzsche la había dejado obsoleta. Foucault formula en el curso el secreto de su continuidad: el “humanismo”. Resulta difícil desprenderse de la cuestión antropológica, tal y como demostrarán de nuevo *Las palabras y las cosas* casi diez años más tarde, ya que existe el temor a que los valores universales y las luchas concretas se derrumben al no verse sostenidos por la idea del Hombre¹¹.

La pregunta acerca de “¿qué es el hombre?” dispone de un capital de simpatía teórica inmediato y descomunal; efectivamente tenemos la impresión de que, al responder a esta pregunta, estamos respondiendo, en primer lugar, a todas las preguntas posibles ya que todo lo que resulta posible conocer se conoce desde una perspectiva humana que estamos interrogando: la pregunta acerca del hombre sería la síntesis de todas las preguntas posibles; y, en segundo lugar, también podemos decirnos que, después de todo, es la pregunta fundamental, esencial, única, el enigma decisivo: podríamos, si consiguiésemos penetrar en la esencia humana, comprender la razón de las negatividades que atraviesan la historia (las guerras, la explotación, la locura, etc.); en tercer lugar, la pregunta acerca de “¿qué es el hombre?”, así como el esfuerzo empleado en responder a la misma, se consideran en gran medida como el prelude obligatorio al humanismo y a su puesta en acción; el humanismo, al ubicar el respeto de la dignidad en el centro de sus exigencias, supone evidentemente que algo como el hombre existe en su esencia, en su verdad.

¿Hay que creer necesariamente en el hombre para ser “humanista”? ¿Cómo construir una filosofía crítica sin ubicar inmediatamente al hombre como su centro y fundamento? He aquí las cuestiones que se plantean en el horizonte de las reflexiones foucaultianas sobre la antropología, cuestiones que se plantean esencialmente a través de la lectura de Nietzsche, al que está dedicada la parte final de las clases de 1954–55.

nes de posibilidad; [...] Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una ‘arqueología’” (*Las palabras y las cosas* 7).

11 Véase la célebre polémica acerca del fin de la historia y del marxismo entre Jean-Paul Sartre y Michel Foucault: “El éxito de su libro prueba suficientemente que se esperaba. Sin embargo, un pensamiento verdaderamente original nunca se espera. Foucault aporta a la gente aquello que necesitaban: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* se utilizan sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Detrás de la historia, por supuesto, se ataca al marxismo. Se trata de constituir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede aún levantar contra Marx” (Sartre 87–88).

Sin embargo, esta lectura del pensamiento nietzscheano por parte del joven Foucault resulta notable por diversas razones. En primer lugar, porque ocupa más de un tercio del curso. Se trata sin duda de uno de los textos más largos y densos de Foucault sobre Nietzsche. Si además ponemos este curso en relación con un conjunto de textos sobre Nietzsche de la misma época conservados en la Biblioteca Nacional de Francia y cuya edición prepara actualmente Bernard Harcourt¹², nos encontramos con un enorme volumen de textos: Foucault escribió en total varios cientos de páginas sobre Nietzsche entre 1953 y 1955.

En segundo lugar, esta lectura foucaultiana de Nietzsche es sorprendente porque no plantea el problema de la genealogía y de la historia sino, de manera mucho más abierta, el problema de la verdad. Foucault profundiza además en textos del último período de la producción nietzscheana (*El Anticristo, Ecce Homo, La voluntad de poder*). Esta presentación de Nietzsche permitiría, pues, matizar muchos puntos de las tesis de Jacques Bouveresse en su *Nietzsche contre Foucault*, sobre todo en lo que respecta a la idea de que el nietzscheanismo de Foucault se encuentra sesgado por la falta de toma en consideración de los últimos textos de Nietzsche y porque no hace suficiente hincapié en la distinción entre “tener por verdad” y “decir verdad”, entre la creencia y el conocimiento.

En tercer lugar, el acercamiento de Foucault a Nietzsche es impresionante porque el curso sobre la antropología da fe precisamente de un conocimiento profundo y extenso de Nietzsche, a pesar de que Daniel Defert explica que su primera lectura databa de agosto de 1953¹³. En un año, por tanto, Foucault se siente autorizado en lo que respecta a esta obra monstruosa y laberíntica de tesis incisivas y de intuiciones fulgurantes. Podría hablarse incluso de una aceleración filosófica, de una velocidad del pensamiento. Daniel Defert recuerda, por ejemplo, un proyecto de libro sobre Nietzsche comenzado en noviembre de 1954. La lectura de Nietzsche aparece finalmente de manera bastante tardía en la formación filosófica de Foucault (que arranca en los años 1940 y que aparecería marcada por el descubrimiento de Hegel, Heidegger y, tal vez en menor medida, de Marx). Por otra parte, su recorrido académico le aseguraba un buen conocimiento, tal y como resulta evidente en el curso que nos ocupa, de la filosofía racionalista clásica (Descartes, Malebranche y Leibniz). Pero Nietzsche constituye un descubrimiento, o más bien una experiencia de lectura a la vez tardía y verdaderamente

¹² Archives Foucault, BnF, NAF 28730, cajas 33 y 65.

¹³ “1953. Enero. [...] Foucault hace compartir a Barraqué su entusiasmo por Nietzsche, al que acaba de descubrir [...] Agosto. Viaja por Italia con Maurice Pinguet, que refiere: ‘Hegel, Marx, Heidegger, Freud: éstos eran, en 1953, sus ejes de referencia cuando se produjo su encuentro con Nietzsche [...]’. Le recuerdo leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las *Consideraciones intempestivas*” (Defert 33–34).

explosiva, ya que dirige a Foucault hacia una dirección filosófica totalmente distinta. De manera bastante curiosa, al menos en comparación con las presentaciones que hace de Feuerbach o de Dilthey, Foucault no lee a Nietzsche en el original alemán, sino a través de traducciones francesas –de Henri Albert en *Le Mercure de France* en lo que respecta a los textos clásicos, pero también las de *La voluntad de poder* y *Zaratustra* por Geneviève Bianquis en Gallimard y Aubier–. Gran parte de las citas procede directamente de la traducción francesa del libro de Karl Jaspers sobre Nietzsche¹⁴.

Si nos sumergimos en las fichas de lectura que Foucault elabora en los años 1950¹⁵, es decir, en el período que precede o coincide con la concepción y la escritura de su tesis sobre la historia de la locura, podemos ser plenamente conscientes de la cantidad, además de la profundidad, de sus análisis acerca de los textos nietzscheanos, antes incluso de la elaboración del método genealógico. Foucault estudia en detalle las obras del filósofo alemán, y las cuestiones de lo trágico, así como las relaciones entre lo apolíneo y lo dionisiaco están muy presentes en sus reflexiones. Foucault encuentra en la dualidad Apolo/Dionisio, particularmente en la oposición entre optimismo socrático y pesimismo trágico, un camino para retomar una pregunta que percibía ya como fundamental en su actualidad filosófica: ¿cómo concebir la posibilidad de un pensamiento *no dialéctico* y *antirrepresentativo*, es decir, una filosofía de la ruptura y no de la reconciliación, así como de un discurso que rompería la oposición clásica entre sujeto y objeto de conocimiento, entre acto y espectador del discurso? ¿Cómo pensar las “experiencias límites”, desubjetivantes, más allá de la inteligibilidad y de la intencionalidad subjetivas y de las continuidades progresivas de la historia? Superar al hombre de la antropología significa, pues, moverse en estos límites de la experiencia del sujeto, allí donde la historia se construye y se cuestiona al mismo tiempo.

14 El nombre del traductor (Henri Niel) no aparece en la primera edición francesa de 1950. Jules Vuillemin, en “Nietzsche aujourd’hui”, califica la traducción de horrenda: “En la traducción francesa no aparece el nombre del traductor, su calidad justifica completamente este anonimato” (1923, n. 1).

15 Véanse las notas de lectura de filosofía alemana (caja 33, BnF, NAF 28730). Heidegger, pero sobre todo Nietzsche (y los comentarios nietzscheanos más célebres, como los de Heidegger, Jaspers y Löwith) ocupan un lugar preeminente. Foucault había leído y analizado atentamente casi toda la obra de Nietzsche, y, de manera más específica, la cuestión de lo trágico y la tragedia. Las notas contienen asimismo una bibliografía sobre “Nietzsche y la tragedia griega”.

3 Una contraantropología trágica

¿Cuáles son las intuiciones principales de la lectura foucaultiana de Nietzsche planteadas durante el primer semestre del curso 1954–1955? Podemos distinguir cuatro momentos principales.

El primer momento (“Introduction”, *La question anthropologique* 156–158) no hace sino determinar *ex negativo* la posición del pensamiento de Nietzsche a partir de una constatación general: la antropología, al establecer un vínculo íntimo entre el hombre y la verdad, se ocupa de una tarea que, en realidad, se desdobra muy rápidamente: o bien retomar, dentro del pensamiento especulativo, las formas primigenias de la existencia humana o bien trabajar por el advenimiento histórico de un hombre reconciliado con su esencia. Pero aquello que hace que esta búsqueda de lo originario y esta promesa de un fin de la historia formen parte de un mismo dispositivo antropológico es que, en ninguno de los dos puntos se interroga el concepto de naturaleza humana: sirve de principio a la vez de deslizamiento, de paso y de confusión entre aquello que debe (re)encontrarse al comienzo o al fin –verdad originaria o última del hombre.

En este punto, a juicio de Foucault, interviene la ruptura darwinista, que acepta definir, siguiendo a Freud y a Nietzsche, como el equivalente de la revolución copernicana, y que impondrá otro pensamiento de la naturaleza como devenir puro, disolución de una esencia humana transparente: la naturaleza no es ya para el hombre la instancia de ligazón con su verdad sino el operador de una nueva crítica. Las coordenadas de esta nueva crítica forman el contenido del segundo momento (“La critique comme méthode et comme problème”, *La question anthropologique* 158–163), que trata esta vez de oponer la crítica nietzscheana a la crítica kantiana, con el objetivo de mostrar que, si la crítica kantiana permitía la antropología sin reducirse a la misma al aceptar resumir las preguntas críticas en una pregunta principal: “¿qué es el hombre?”, la crítica nietzscheana, por su parte, la hacía sencillamente imposible o, más bien, la dinamitaba.

Esta nueva crítica se caracteriza por dos conceptos vinculados entre sí: la *libertad* y lo *trágico*. Es libre en el momento en que se libera del dictado de la verdad, donde asume la forma de una distancia irónica, pero, ¿distancia con respecto a qué? En primer lugar, con respecto a la superposición vertical de los términos de las grandes antinomias (lo verdadero=realidad=vigilia=bien frente a lo falso=aparición=sueño=mal). En segundo lugar, con respecto a la valorización sistemática y exclusiva del primer término de estas antinomias. Y, por último, con respecto a la idea de que la tarea de la filosofía consistiría en fundar racionalmente esta preferencia (de lo verdadero sobre lo falso, del bien sobre el mal, de la vigilia sobre el sueño, etc). La crítica nietzscheana elige pues inquietar, observar desde una distancia irónica, desestabilizar la idea de que “la vérité vaut mieux que l’erreur, la réa-

lité que l'apparence" (*La question anthropologique* 159)¹⁶. Podríamos decir, con razón, que esto no es más que un relativismo demagógico (todo es verdad, o, más bien, cada cual posee su verdad), un escepticismo perezoso (nada es verdad, resulta inútil cansarse busándola), un nihilismo irresponsable (todo es falso), un antiuniversalismo, etc. Esto es precisamente el peligro teórico denunciado por Jacques Bouveresse del que, a su juicio, se salva Nietzsche pero no Foucault.

Precisamente para impedir estos contrasentidos, Foucault introduce en el curso un segundo término: esta libertad crítica –que también llama “dionisiaca”– es trágica. Lo cual quiere decir para Foucault que se debería recuperar un sentido griego de la filosofía en “su lección original”, es decir, arcaica y preplatónica. Mediante lo “trágico” se persigue, en primer lugar, una experiencia de pensamiento que posee el coraje de aprehender un punto de confusión original, de ausencia de disociación de la verdad y del error, del ser y la nada –a lo que podríamos añadir, puesto que este tema se situará en el centro del primer prefacio a *Historia de la locura*, de la sinrazón y de la razón¹⁷. Una experiencia, por tanto, de inversión desconcertante de la verdad en error, de la alegría en sufrimiento, de la vigilia en sueño, de la realidad en apariencia, que acepta incluso, mediante la valorización del segundo término, el riesgo de pensar que es el sueño el que contiene el estado de vigilia, que el error es la condición de la verdad, etc. Si la naturaleza de las cosas existe, es una naturaleza caótica. Foucault habla de lo “trágico”, en segundo lugar, porque si esta libertad contiene garantías de emancipación, estas últimas no se confunden de ningún modo con la promesa humanista de una reconciliación consigo mismo. Renunciar al prestigio y a la comodidad de la verdad antropológica significa efectivamente abandonar el pensamiento de una esencia humana y las anodinas ideas humanistas de realización de sí mediante la reconquista de la propia esencia pimigenia, de realización plena de la naturaleza propia. Significa tener el coraje de afrontar las contradicciones del real sin síntesis posible, liberarse de los sueños de reconciliación feliz. La libertad crítica supone, pues, para Foucault no tanto una posición teórica o una tesis especulativa sino una experiencia de pensamiento y un compromiso ético.

El tercer momento (“Biologie et psychologie”, *La question anthropologique* 163–176) regresa a las consecuencias de esta libertad crítica, no para denunciar el riesgo de relativismo sino el peligro –que es a su vez su contrario y su corolario– de que acabe paradójicamente autorizando un naturalismo plano o un psicologismo po-

¹⁶ “[L]a verdad es mejor que el error, la realidad es mejor que la apariencia”.

¹⁷ Foucault sostiene, en su prefacio a *Historia de la locura*, que desea “[remontar] hacia la decisión que une y separa a la vez razón y locura; [...] intentar descubrir el perpetuo intercambio, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato” (*Entre filosofía y literatura* 127).

sitivo. La crítica radical de la implicación de verdad y del hombre desvela al menos dos enunciados. Primer enunciado: el hombre no posee una esencia fija capaz de definirlo en su verdad inteligible. Segundo enunciado: la preferencia por la verdad frente al error constituye un prejuicio. Sin embargo, existe una recuperación posible de estos dos enunciados, cuya función principal consistirá en hacerlos permeables a lo trágico. Consistiría en decirse: resulta posible determinar científicamente, mediante los principios de la biología darwinista, el *phylum* científico de la especie humana. O bien: resulta posible ordenar científicamente mediante la psicología esta preferencia por la verdad al deducirla de una estructura de la psique humana. La biología evolucionista y la psicología positiva constituirían, por tanto, dos maneras de contener lo trágico de la crítica. Todos los esfuerzos de Foucault se dirigirán precisamente a mostrar que Nietzsche hace un uso trágico del evolucionismo y de la psicología. Este uso trágico se despliega mediante el empleo de dos conceptos, bastante heideggerianos por otra parte: la “repetición” y el “olvido”. En primer lugar, el uso trágico del evolucionismo darwinista se resume en que la animalidad, para Nietzsche, no debe entenderse como una verdad primitiva del hombre, sino como una prueba de libertad, es decir, aquello que debe “repetir” para emanciparse de la ilusión de pertenecer a una verdad determinada para reinventarse. En lo que respecta a la psicología, o más bien, aquello que Foucault denomina en Nietzsche “la verdadera psicología” o “la psicología del psicólogo” –la “mitología de la psicología”, la “teogonía del hombre” (*La question anthropologique* 169–, esta debe despertar del “olvido” primigenio sobre el que reposa la ilusión filosófica: olvido de que la razón consiste ante todo en formas gramaticales históricas, de que la consciencia consiste ante todo en instintos, de que el conocimiento consiste en necesidades de orden y de utilidad.

4 Dionisio y los personajes de la gran tragedia ética del saber

Tras esta relectura crítica de un Nietzsche evolucionista y de un Nietzsche psicólogo, Foucault aborda el último momento de su presentación, que titula “Dionysos” (*La question anthropologique* 176–194). Este apartado tiene como objetivo afrontar el problema de la verdad. El texto se va haciendo arduo, difícil, casi esotérico. La expresión se hace hermética, pero podemos leer estas decenas de páginas como un gran recorrido a través de las figuras éticas del saber.

El sujeto que piensa la verdad debe, en efecto, recorrer distintas figuras que constituyen distintas posiciones en relación a lo verdadero y que se van revelando como trágicamente aporéticas: 1) el científico que pretende ofrecer un conoci-

miento objetivo del mundo y que pronto choca con un “conocimiento absoluto” con respecto al cual nunca será conmensurable y que pone en peligro todo su ser (“la verdad mata”)¹⁸; 2) el exégeta que interpreta la verdad según una pluralidad de perspectivas que dejan entrever un fondo de enigma amenazador; 3) el “librepensador” que hace brillar el resplandor de una verdad sobre el fondo no tanto de una transcendencia constituida o del cielo transparente de las Ideas, sino de mundo como apariencia y error fundamental –aquello que Foucault denominará más tarde e algunos de sus textos la “verdad acontecimiento” en oposición a la “verdad demostración”¹⁹.

Pero la verdad, para Nietzsche, no puede únicamente pensarse –lo que equivaldría a creer que el pensamiento tiene su origen en su propio impulso–: la verdad siempre es, antes que nada, *deseada*. Pero, ¿de qué naturaleza es este desear? Resulta preciso comenzar descartando la lección más ordinaria, el “foucaultiano-nietzscheanismo” fácil que es precisamente la diana del libro de Jacques Bouveresse (*Nietzsche contre Foucault*), a saber: la verdad no es nunca más que el producto de una voluntad de poder, de un deseo de dominación. Desde sus primeros estudios nietzscheanos, Foucault supera esta versión al apoyarse sobre un fragmento que, para él, suena como la provocación de Zaratustra y la clave que le permite pasar de la figura del librepensador a la del sabio: “Voluntad de verdad: impotencia de la voluntad creadora” (*La voluntad de poder* 400). Si el pensamiento implica, como resorte de inspiración, una voluntad de verdad, esta no puede producir saberes verdaderos sino como áreas de refugio o de reposo. Pero para la libertad se abre un desafío más alto: hallar su dinamismo en una “voluntad de creación”, es decir, *realizar* la verdad en lugar que pensarla.

La cuarta figura, tras el sabio, el exégeta y el librepensador, no es otro que Zaratustra, el sabio que no dice la verdad, sino que *es* la verdad, que no dice lo que piensa sino que *es* lo que piensa. La luz exacta del mediodía, que suprime las

18 “Podría formar parte del carácter fundamental de la existencia el que uno terminase sucumbiendo a causa de su conocimiento total” (Nietzsche, “Más allá del bien y el mal” 323).

19 “Me gustaría hacer valer la verdad rayo contra la verdad cielo [...] tratar de privilegiar esta tecnología [...] de la verdad acontecimiento, la verdad ritual, la verdad relación de poder, frente a y contra la verdad descubrimiento, la verdad método, la verdad relación de conocimiento, la verdad que, por lo tanto, supone y se sitúa dentro de la relación sujeto-objeto. [...] Mostrar que la demostración científica sólo es, en sustancia, un ritual, mostrar que el presunto sujeto universal del conocimiento no es, en realidad, más que un individuo históricamente calificado según una serie de modalidades, mostrar que el descubrimiento de la verdad es de hecho cierta modalidad de producción de la verdad; reducir así lo que se presenta como verdad de constatación o verdad de demostración al basamento de los rituales, el basamento de las calificaciones del individuo cognoscente, el sistema de la verdad acontecimiento: eso es lo que llamaré arqueología del saber” (*El poder psiquiátrico* 273–274).

sombras, ilustra precisamente esta ausencia de distancia, este no decalaje entre lo que pensamos y lo que somos, entre lo que sostenemos que es verdad y aquello que verdaderamente somos. Para Foucault, constituye el paso del decir la verdad a lo “verídico”²⁰ nietzscheano, el paso de una realidad siempre redoblada por una verdad hacia aquello que llama una apariencia totalmente atravesada por la luz del ser. Lo contrario de la “voluntad de verdad” es el “vouloir de la vérité toujours dissoute, du devenir, du mirage, comme vouloir de l’apparence” (*La question anthropologique* 186)²¹, sin embargo, lo que aquí se llama “apariencia” es una vez más aquello en lo que se resumen el pensamiento, el ser y la verdad, a saber, la vida visible del sabio. Encontramos aquí la fórmula filosófica de aquello que Foucault denominará, si bien mucho después, una “estética de la existencia”. El sabio no debe *decir* la verdad, debe *ser* la verdad. Así es, para Foucault, Zaratus-tra bajo la luz del mediodía: “le labeur de s’en tenir à la lumière sans pitié ni recours de l’apparence”²² (*La question anthropologique* 187).

Se podría pensar que alcanzamos aquí, con el paso del “decir la verdad” al “ser la verdad”, el paso del librepensador a Zaratus-tra, un zénit, una intensidad máxima. Pero, en un último sobresalto reflexivo, Foucault imagina la superación de Zaratus-tra por parte de Dionisio, la superación del sabio por parte del bufón —un poco como, en el crepúsculo de su vida, pasará de la estética de la existencia helenística a la provocación cínica, de Séneca a Diógenes, del sabio estoico al bufón cínico.

Este último momento, marcado para Foucault por la borrachera y el sufrimiento, es aquel de la “perte de l’homme [...], l’homme poussé aux limites de ses possibilités qui contredisent, nient et détruisent le repos de sa vérité”. “Dionysos,

20 Foucault afirma en 1983, en lo que respecta a su relación con Nietzsche, que “Mon problème n’a pas cessé d’être toujours la vérité, le dire-vrai, le wahr-sagen – ce que c’est que dire vrai – et le rapport entre dire-vrai et formes de réflexivité, réflexivité de soi sur soi” (*Dits et écrits II* 1264). “mi problema no ha dejado de ser siempre la verdad, decir la verdad, el *wahr-sagen* —qué es eso del decir verdadero— y la relación entre el decir verdadero y las formas de reflexividad, reflexividad de uno sobre sí mismo” (*Estética, ética y hermenéutica* 322). “L’interprète chez Nietzsche, c’est le ‘véridique’ ; il est le ‘véritable’, non pas parce qu’il s’empare d’une vérité en sommeil pour la proférer, mais parce qu’il prononce l’interprétation que toute vérité a pour fonction de recouvrir. Peut-être cette primauté de l’interprétation par rapport aux signes est-elle ce qu’il y a de plus décisif dans l’herméneutique moderne” (*Dits et écrits I* 600). “[E]n Nietzsche el intérprete es lo ‘verídico’ ; es lo ‘verdadero’, no porque él se apodere de una verdad en reposo para proférirla, sino porque él pronuncia la interpretación que toda verdad tiene por función recubrir. Tal vez esta primacía de la interpretación en relación a los signos es lo que hay de más decisivo en la hermenéutica moderna” (*Nietzsche, Freud, Marx* 45–56).

21 “Querer una verdad siempre disuelta, un devenir, un espejismo, como querer apariencia”.

22 “La dura labor de mantenerse a la luz sin piedad ni refugiarse en la apariencia”.

c'est le dépassement de l'homme" (*La question anthropologique* 191–193)²³. El hombre se conservaba en las tres primeras figuras: como competencia racional y objetiva (el sabio), como poder hermenéutico (el exégeta), como capacidad crítica (el librepensador). Por último, en Zaratustra, el hombre se encontraba a la vez transgredido y sublimado en la figura del superhombre. Pero Dionisio, en el momento de culminación de este proceso de superación de las verdades (se superan sucesivamente la verdad objetiva, la verdad filológica, la verdad-acontecimiento, la verdad ética, para ir a parar a la verdad dionisiaca), es en realidad la prueba final de que la superación de la verdad siempre implica la superación del hombre, la prueba de que la muerte de Dios es siempre la muerte del hombre. Dionisio es la embriaguez y el sufrimiento, el punto de disolución final donde todos los conceptos (verdad, conocimiento, voluntad, saber, sentido, ser, mundo) se arremolinan, se destruyen unos a otros en una danza frenética y mortal, y donde finalmente esta libertad crítica desde la cual el pensamiento había hecho tambalearse la distinción de lo verdadero y de lo falso, se revela como libertad de *perderse* –y en este punto Foucault toma el mito de Ariadna y de Teseo para mostrar que la aventura de la verdad y del deseo acaban en la pérdida, la traición y la muerte. Ariadna termina perdiéndose en Dionisio, quien le declara, al final del poema de Nietzsche: “Yo soy tu laberinto” (*Poesía completa* 78). La libertad soberana es la libertad del delirio dionisiaco.

Retorno, pues, a lo trágico –“la tragédie [...] c'est la vérité de la philosophie” (*La question anthropologique* 194)²⁴– que nos hace entender que este recorrido a través de las verdades era, al mismo tiempo, un recorrido a través de las libertades, y que la libertad de pensar solo puede alcanzarse, en última instancia, en la aceptación desmesurada del sacrificio, del sufrimiento, de la destrucción, delirante y creadora, de la verdad del mundo. Como escribe Nietzsche, “con el nombre ‘Dionisos’ concebimos el devenir de un modo activo; subjetivamente, se lo siente como la voluptuosidad furiosa del creador que, al mismo tiempo, conoce la inquina del destructor” (cit. en Jaspers 526–527; *eKGWB* /NF-1885,2[110]). Toda creación de verdad se paga con la locura de destruirse a uno mismo y al mundo – *ethos* crítico, corazón palpitante del acto filosófico que Foucault siempre tratará de realizar en una serie de momentos de su pensamiento: del elogio de la transgresión al pensamiento del afuera, a la veracidad cínica.

23 “[P]érdida del hombre [...], el hombre empujado a los límites de sus posibilidades que contradicen, niegan y destruyen el descanso de su verdad”. “Dionisio es la superación del hombre”.

24 “[L]a tragedia [...] es la verdad de la filosofía”.

Bibliografía

- Binswanger, Ludwig. *Le Rêve et L'Existence*, traducido por Jacqueline Verdeux. París, Desclée de Brouwer, 1954.
- Bouveresse, Jacques. *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marsella, Agone, 2016.
- Defert, Daniel. “Cronología”. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*, Michel Foucault, traducido por Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 25–63.
- Foucault, Michel. Archives Foucault. Bibliothèque nationale de France, NAF 28730.
- _____. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. París, Plon, 1961.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. 1966. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México, Siglo Veintiuno, 1968.
- _____. *Nietzsche, Freud, Marx*. 1967. Traducido por Carlos Rincón. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.
- _____. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Traducido por Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1999.
- _____. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999.
- _____. *Dits et écrits I. 1954–1975*, editado por Daniel Defert, François Ewald y Jacques Lagrange. París, Gallimard, 2001.
- _____. *Dits et écrits II. 1975–1988*, editado por Daniel Defert, François Ewald y Jacques Lagrange. París, Gallimard, 2001.
- _____. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973–1974*, editado por Jacques Lagrange. París, Seuil/Gallimard, 2003.
- _____. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France. 1973–1974*. Traducido por Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- _____. *Binswanger et l'analyse existentielle*, editado por Elisabetta Basso. París, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Seuil, 2021.
- _____. *Phénoménologie et Psychologie*, editado por Philippe Sabot. París, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Seuil, 2021.
- _____. *La question anthropologique*, editado por Arianna Sforzini. París, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Seuil, 2022.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. 1936. Traducido por Henri Niel. París, Gallimard, 1950.
- _____. *Nietzsche*. 1936. Traducido por Emilio Estiu. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. 1949. Traducido por Marie Thérèse Cevasco. Barcelona, Paidós, 1969.
- _____. *Antropología estructural*. 1958. Traducido por Eiseo Verón. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB)*. 2009-
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. 1883–85. Traducido por Geneviève Bianquis. París, 1946, Aubier-Montaigne.
- _____. *La Volonté de puissance*. 1884–85. Traducido por Genevieve Bianquis. París, Gallimard, 1947.
- _____. *La voluntad de poder*. 1884–85. Traducido por Gerardo Domínguez. Madrid, Edaf, 2000.

- _____. *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*. 1886. Traducido por Henri Albert. París, Mercure de France, 1927.
- _____. “Más allá del bien y el mal”. 1886. *Obras completas, volumen IV*, editado por Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 283–437.
- _____. *Poesía completa*. Traducido por L. Pérez Latorre. Madrid, Trotta, 1998.
- Sartre, Jean-Paul. “Jean-Paul Sartre répond”. *L'Arc : Sartre Aujourd'hui*, no. 30, 1966, pp. 87–88.
- Vuillemin, Jules. “Nietzsche aujourd'hui”. *Les Temps modernes*, no. 67, 1951, pp. 1921–1954.

Inmaculada Hoyos Sánchez

Capítulo 2

Funciones de la Antigüedad en una historia de la verdad sin verdad: Foucault y Nietzsche

La temática en la que se inscribe este estudio se centra en la influencia de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de Michel Foucault. Que Foucault es un heredero, en parte, de la filosofía de Nietzsche ya lo han señalado muchos especialistas. Pero quizá el reconocimiento de la herencia nietzscheana ha quedado más claramente circunscrito a la primera etapa del pensamiento de Foucault, de modo que Nietzsche se puede considerar el precursor de Foucault en lo que respecta a sus trabajos sobre el lenguaje, la historia, o la relación entre saber y poder, tal y como están reflejados en la obra de Foucault de los años 60 y 70¹. También esta herencia se traduciría en la crítica foucaultiana a la concepción moderna del sujeto, de modo que ese primer Foucault heredaría de Nietzsche la idea de que “el sujeto no es algo dado, sino algo inventado, añadido” – como señala Nietzsche en un fragmento póstumo² de 1886 (FP IV 7[60]). En este sentido, la filosofía de Nietzsche le habría servido a Foucault, como él mismo explica, para salir del *impasse* en el que se encontraba el panorama filosófico en los años 50, dominado por las teorías modernas del sujeto (Foucault, “Structuralism and Poststructuralism” 444). De este modo, es frecuente en esa primera época que Foucault se refiera a la reflexión de Nietzsche para contrastarlo con las tesis del yo cartesiano. Así, en la entrevista que Deleuze y Foucault conceden a propósito de la edición de las obras completas de Nietzsche, señalan que con Nietzsche el modo del discurso filosófico cambia significativamente. Antes de Nietzsche, ese discurso –según afirman– viene configurado por un Yo anónimo, de modo que *Las meditaciones metafísicas* tienen un carácter subjetivo. El lector puede sustituirse por Descartes. Sin embargo, –concluyen– es imposible decir “Yo” en el lugar de Nietzsche. Y por esta razón, para Deleuze y Foucault, Nietzsche sobrepasa todo el

1 Los trabajos, muy conocidos, a los que me refiero son: Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* de 1967; y Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, de 1971.

2 En adelante FP.

Inmaculada Hoyos Sánchez, Universidad de Granada, e-mail: ihoyos@ugr.es

pensamiento occidental contemporáneo (“Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage” 551)³.

Ahora bien, para algunos, el enfoque de Foucault habría cambiado en los últimos años de vida, por su atención a los procesos de subjetivación y ese cambio, en consecuencia, también afectaría a la herencia nietzscheana⁴. No obstante, a mi modo de ver, el problema mismo que aquí se plantea tiene raíces nietzscheanas. Y así, del mismo modo que en los años 70 Foucault se pregunta, siguiendo a Nietzsche, cómo es posible una historia de la verdad sin verdad; en sus últimas reflexiones, se pregunta cómo es posible una historia del sujeto sin sujeto. Mi propósito es señalar, en este sentido, que Foucault sigue recibiendo una impronta fundamental de Nietzsche también en la etapa final de su pensamiento⁵. En este sentido, quisiera añadir nuevos argumentos que avalan la línea de interpretación ya iniciada por Judith Revel, Keith Ansell-Pearson, Vanessa Lemm, o A. Rosenberg, entre otros⁶, optando metodológicamente, en mi caso, por analizar una temática que ofrece una vía de acceso, no única, pero sí fecunda, para mostrar algunos aspectos de esa alargada herencia nietzscheana en el pensamiento del filósofo francés. La cuestión a la que me refiero atañe a los roles que juega la Antigüedad tanto en la reflexión de Nietzsche como en la de Foucault. Esta temática permite volver a reflexionar sobre uno de los problemas en los que la influencia de Nietzsche en Foucault es más pronunciada, es decir, el problema de cómo es posible una historia de la verdad sin verdad – tal y como expresa el título de la conferencia impartida por Foucault en la McGill University de Montreal en abril de 1971 –, y también cómo es posible una historia del sujeto sin sujeto.

3 En un sentido similar, véase “Michel Foucault explique son dernier livre” (775).

4 Según señala Thomas Flynn, si no fuese por el nominalismo insistente de Foucault sería fácil ver a Hegel reemplazando a Nietzsche como la inspiración para su trabajo tardío; en otras palabras, las genealogías nietzscheanas de Foucault están peligrosamente cerca de convertirse en historias hegelianas (Flynn “Truth and subjectivation in the Later Foucault”, 532, citado en: O’Leary *Foucault. The Art of Ethics*, 59).

5 El propio Foucault reconoce en 1984, sin hacer mención de Nietzsche, que ha cambiado relativamente poco desde sus primeros escritos hasta sus últimas reflexiones. Y en este sentido señala pertinentemente: “He intentado analizar cómo dominios como la locura, la sexualidad y la delincuencia pueden entrar en un cierto juego de la verdad, y cómo, por otra parte, a través de esta inserción de la práctica humana, del comportamiento, en el juego de la verdad, el propio sujeto se ve afectado. Ése era el problema de la historia de la locura, de la sexualidad” (Foucault, “Une esthétique de l’existence” 731). La traducción es mía.

6 Me refiero a los siguientes trabajos: Revel, *Expérience de la pensée: Michel Foucault*; Ansell-Pearson, “The Significance of Michel Foucault’s Reading of Nietzsche: Power, The Subject, and Political Theory”, (13–30); Lemm, “Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*) en Nietzsche” (63–81). Véase también Westfall & Rosenberg (eds.), *Foucault and Nietzsche. A critical Encounter*.

Que la herencia de Nietzsche también afecta a la noción foucaultiana de los procesos de subjetivación en la historia y, por tanto, a la cuestión del sujeto, lo reconoce el mismo Foucault en la primera versión inédita de la conferencia que imparte en Nueva York en 1981, titulada “Sexualité et solitude”. Foucault se refiere allí a los tres caminos que la filosofía tuvo que emprender para salir del impasse que supuso la Segunda Guerra Mundial. Esos tres caminos, según Foucault, son: en primer lugar, el método seguido por la filosofía analítica y el positivismo, que buscan una teoría del conocimiento objetivo; en segundo lugar, el camino del estructuralismo, con su nuevo análisis de los sistemas significantes; y, en tercer lugar, el del dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que resituar al sujeto y sus transformaciones. Foucault afirma expresamente seguir este tercer camino. Y señala:

Me interné por este último camino. Digo por lo tanto con la claridad necesaria que no soy un estructuralista, ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las “mentalidades” y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto. Lo que me interesaba, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto (Foucault “Sexualité et solitude”; citado en: Gros, “Situación del curso”, en: M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto* 484).

Por otra parte, no sólo en la cuestión de la historia del sujeto Foucault sigue la óptica de Nietzsche, sino que también lo hace en la cuestión de la verdad, sin que esto signifique que Foucault suscriba todos los aspectos de la filosofía de Nietzsche en lo que respecta a la verdad, la historia o el sujeto. Seguir su enfoque quiere decir que Nietzsche marca el punto de partida de la reflexión de Foucault y que éste toma a Nietzsche como un instrumento para pensar, como él mismo señala en la entrevista de 1983 titulada “Structuralism and Post-Structuralism” (446). En esta importante entrevista, en la que las alusiones explícitas a Nietzsche son constantes, Foucault afirma que su “deuda con respecto a Nietzsche es mucho mayor con sus textos del período de 1880, donde la cuestión de la verdad, tanto la historia de la verdad como la voluntad de verdad, eran centrales” (Foucault, “Structuralism and Post-Structuralism” 444). Encontramos dos buenos ejemplos de esta deuda en la “Lección sobre Nietzsche”, que Foucault pronuncia en la Universidad McGill de Montreal en 1971; y en la primera de las conferencias que imparte en la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro en 1973, titulada “Nietzsche y su crítica al conocimiento”. En ambas conferencias, Foucault destaca la idea de que

para Nietzsche el conocimiento es una invención (*Erfindung*) y que, por tanto, no tiene origen, sino historia (Foucault, “Lección sobre Nietzsche” 198).

De acuerdo con esta impronta nietzscheana, Foucault emprende el proyecto de realizar una historia de la verdad sin verdad; o mejor, una historia de las relaciones entre las formas de veridicción y los procesos de subjetivación o de construcción de uno mismo en la historia⁷. Foucault desarrolla dicha problemática en sus últimos cursos. Y esto le lleva, según mantengo, a prestar una atención fundamental al periodo antiguo, y según pienso, de una manera claramente nietzscheana, a considerar la Antigüedad desde el presente como una instancia para criticar nuestra cultura moderna. Por tanto, puede afirmarse que Nietzsche ha ejercido una constante influencia en el pensamiento de Foucault tanto en lo que respecta a la concepción del sujeto, como en la cuestión de la historia de la verdad y, según mantengo, también en el papel que juega la Antigüedad en esa historia de las relaciones entre subjetividad y veridicción, a la que se refiere el último Foucault.

Los argumentos fundamentales que se pueden esgrimir a favor de esta hipótesis se basan en las propias menciones que Foucault hace de Nietzsche en sus textos, conferencias, cursos y entrevistas. Si empezamos por el final, es decir, en el último de sus cursos, Foucault dedica una amplia reflexión a comentar al parágrafo 340 del libro IV de *La gaya ciencia* y así la interpretación que hace Nietzsche de las últimas palabras pronunciadas por Sócrates antes de morir. En principio, según señala Foucault en la lección del 15 de febrero de 1984, esta lectura de Nietzsche parece limitarse a decir que cuando Sócrates dice “Critón, debemos un gallo a Asclepio”, quiere decir “Oh Critón, la vida es una enfermedad”, es decir, parece que la lectura de Nietzsche se limita a señalar que Sócrates piensa que la vida es una enfermedad curada por la muerte (Foucault, *El coraje de la verdad* 113). Sin embargo, como enseguida hace notar Foucault, leyendo el parágrafo al completo, la visión que Nietzsche tiene de Sócrates es mucho más compleja, de modo que “Nietzsche comprendió pues perfectamente que entre esas palabras pronunciadas por Sócrates en los últimos momentos de su vida y todo el resto de lo que había dicho, hecho y sido a lo largo de su existencia, entre esas palabras y esta existencia, había una contradicción” (Foucault, *El coraje de la verdad* 113). Mi hipótesis es que Foucault lee todo el parágrafo 340 con la intención de subrayar

⁷ También en la conferencia del 24 octubre de 1983 impartida en la Universidad de California en Berkeley, se encuentran afirmaciones similares: “Creo que hay otro problema concerniente a las relaciones entre verdad y sociedad. No es el problema de las relaciones de las sociedades con la verdad por medio de las ideologías, es el problema de lo que podemos llamar ‘aquel que dice la verdad’, el *Wahrsager*. El problema del *Wahrsager*, como sabrán, es un problema nietzscheano y hallarán su desarrollo en Nietzsche” (Foucault, *Discours et vérité* 104). La traducción es mía.

el reconocimiento positivo que hace Nietzsche del coraje socrático. A mi modo de ver Foucault insiste en este aspecto porque justamente él quiere destacarlo también en su lectura de Sócrates y, sobre todo, de los cínicos antiguos que, siendo herederos de Sócrates, van a radicalizar ese coraje llevándolo al terreno de la vida. El reconocimiento del valor socrático por parte de Nietzsche es tal que, según considero, Foucault suscribe la interpretación, clásica en esos años, de que Nietzsche es un neocínico.

De este modo, en dos ocasiones Foucault se refiere, en el contexto del interés de la filosofía alemana por las relaciones entre el cinismo antiguo y el moderno, a dos textos: uno de P. Tillich, titulado *Der Mut zum Sein (El coraje de ser)*, de 1953, “texto en el que la referencia a Nietzsche es evidente (voluntad de potencia, coraje de ser) – dice Foucault” (*El coraje de la verdad* 190); y un segundo texto, de Heinrich Niehues-Probsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus (El cinismo de Diógenes y el concepto de cinismo)*, de 1979, que Foucault recomienda, y en el que se discute el modo en el que en la historia de la filosofía se ha representado y asumido el cinismo con una mención especial a Nietzsche. “El autor – escribe Foucault- ha dado buenas indicaciones sobre la manera en la que el cinismo de Nietzsche fue percibido, criticado, en su época y un poco después, en particular, por alguien como Ludwig Stein, que escribió en 1983, sobre la *Weltanschauung* de Nietzsche y sus peligros, donde denuncia el cinismo de éste” (*El coraje de la verdad* 206). A Foucault le interesa esta imagen de Nietzsche como pensador en el que se expresa el coraje de ser uno mismo su creador, o como parresiasta al modo cínico, y en ese sentido, Foucault presenta a Nietzsche como un heredero del cinismo antiguo. Ya en el curso de 1983 el filósofo francés se había referido positivamente a la verdicción nietzscheana y sus conexiones con la parresía de los antiguos (Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* 82).

En un sentido quizá más general, también pueden encontrarse paralelismos llamativos en las corrientes antiguas que han suscitado un mayor interés en ambos pensadores. En el curso de 1982, Foucault se centra en las escuelas helenísticas y romanas subrayando su carácter antiplatónico, y mostrando un creciente interés – como ocurre en la obra de madurez de Nietzsche – por lo romano (cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Lo que debo a los antiguos” §1). El análisis de la parresía en la poesía trágica de Eurípides y la atención prestada al cinismo en el curso de 1984, también constituyen objetos de estudio compartidos. Todos conocemos la importancia que tiene la Grecia trágica (del siglo VI y V a. C.) en las obras de juventud de Nietzsche. Pero también las escuelas helenísticas han tenido un papel importante en obras del periodo intermedio como *Aurora*, es decir, obras con las que Foucault dice explícitamente estar en deuda. Además, en las obras de madurez, el propio Nietzsche habla de sus libros como una especie altiva y refinada que ha logrado “lo más elevado que se puede alcanzar sobre la tierra,

el cinismo” (*Ecce homo*, “Por qué escribo libros tan buenos” §3), dando cabida por tanto a una interpretación de su pensamiento en clave cínica⁸. Es cierto que hay una diferencia notable en la evaluación que los dos filósofos hacen del platonismo, puesto que la de Foucault es más positiva en esta última etapa de su pensamiento que la de Nietzsche⁹. Pero los paralelismos son muy frecuentes y se establecen en unos términos tan similares que no parece que sean casuales.

En segundo lugar, el aspecto que destaca Foucault de estas corrientes antiguas en los cursos de 1982 y de 1984, es decir, la concepción de la filosofía como arte de vivir, la modulación espiritual del saber, las diferencias cruciales entre dichas corrientes antiguas y el cristianismo, o las diferencias entre la Antigüedad y la Modernidad, así como la importante reflexión sobre las técnicas de autocreación del yo en las escuelas helenísticas, con una atención a la lectura y la escritura muy significativa, son problemas que Nietzsche ya había tratado en su lectura de la Antigüedad y, en algunos casos, como en el de la autoconstrucción de uno mismo como sujeto que dice la verdad fueron reelaboradas por el propio Nietzsche, aunque con notas originales, pero en un sentido cercano al que luego le dará Foucault.

Además, y de una manera más relevante aún, creo que el argumento fundamental que puede esgrimirse para avalar esta hipótesis, de acuerdo con la cual Foucault recibe una impronta crucial de Nietzsche en lo que respecta también a su lectura de la Antigüedad, es que la interpretación foucaultiana de las escuelas helenísticas subraya la dimensión estética de estas éticas antiguas, precisamente porque interpreta a los antiguos bajo la influencia de la visión de Nietzsche (Foucault, “Une esthétique de l’existence” 731). En los propios textos estoicos, o en los testimonios antiguos sobre los cínicos, no se enfatiza tanto la dimensión estética de las técnicas o las prácticas de subjetivación propias de estas escuelas. La tesis de que estas éticas antiguas están basadas en una estética de la existencia es algo más propiamente nietzscheano. Y una posible explicación de este desliz estético foucaultiano, criticado por especialistas como Ure (“Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self” 19–52), remite a la óptica nietzscheana con la que Foucault ve la Antigüedad.

Por otra parte, la herencia nietzscheana de Foucault se refleja claramente en la utilización de la Antigüedad como una imagen otra, a partir de la cual se puede hacer una crítica del presente. A propósito de la concepción de la filosofía como crítica del presente, existe una alusión muy interesante a Nietzsche en la lección

⁸ Para un análisis de esta cuestión me permito remitir aquí a Hoyos Sánchez, “Límites de la influencia del cinismo antiguo en el *Ecce homo*” (63–78).

⁹ Para un examen detallado de la dimensión platónica del último Foucault, véase De la Higuera, “Un Foucault platonicien” (39–48).

inicial del curso de 1983, en la que Foucault dice inscribirse en la tradición crítica nietzscheana, que él define como una ontología de nosotros mismos o de la actualidad (*El gobierno de sí y de los otros* 39). Esta ontología de la actualidad, que no se pregunta por la analítica de la verdad, es decir, por las condiciones en las que es posible el conocimiento verdadero, sino por qué es la actualidad, y cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles conecta con los griegos. Y esto porque, según Foucault, los griegos son precisamente los que representan una experiencia otra, que ha sido dada una vez en la historia y delante de la cual nosotros podemos ser libres (“Le retour de la morale” 702).

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la Antigüedad representa una alteridad radical en relación con la Modernidad y el presente. Nietzsche acentúa la alteridad, la diferencia ente la cultura antigua y la cultura moderna, por oposición a la interpretación tradicional y “continuista” de la filología clásica de su tiempo, que se esfuerza por subrayar las afinidades entre la Antigüedad y los valores modernos. En este sentido, señala en un fragmento póstumo de marzo de 1875, que:

La posición del filólogo ante la Antigüedad es *exculpatoria*, o bien la de alguien que está guiado por la intención de constatar en la Antigüedad aquello que nuestra época tiene en más alta estima. El punto de partida correcto es el inverso: esto es, partir de la comprensión del sinsentido moderno y volver la vista atrás – muchas cosas bastante chocantes de la Antigüedad aparecen entonces como fruto de una profunda necesidad. Ha de quedar claro que *nos* comportamos de modo por completo *absurdo* cuando defendemos y excusamos a la Antigüedad: ¡quiénes somos nosotros! (FP II 1ª 3[52])¹⁰.

La alteridad de la Antigüedad en relación con la Modernidad juega un papel crucial en el análisis tanto de Nietzsche como de Foucault. En ambos, la Antigüedad funciona como un espejo en el que nuestra cultura está destinada a verse y a no reconocerse. Y esto porque la imagen que se proyecta en ese espejo no es una imagen mimética, que refleje con exactitud esa supuesta realidad moderna, sino una imagen distorsionada, que remite a algo que ni siquiera está presente. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma:

Cuando hablamos de los griegos, hablamos involuntariamente de hoy y de ayer al mismo tiempo: conocida por todos, su historia es un espejo reluciente que refleja siempre algo que no está en el mismo espejo. Utilizamos la libertad de hablar sobre ellos para tener derecho a callar sobre otros, –a fin de que éstos espontáneamente digan algo al oído del lector reflexivo–. De este modo, los griegos facilitan al hombre moderno la comunicación de diversas cosas difíciles de comunicar e inquietantes (*Humano, demasiado humano* II “Opiniones y sentencias diversas” (18)).

¹⁰ Véase también Siemens, “Nietzsche and the Classical: Traditional and Innovative Features of Nietzsche’s Usage, with Special Reference to Goethe” (391–410).

En un sentido similar, Foucault vuelve a utilizar la metáfora del espejo roto en relación con la alteridad radical, en este caso, de la verdadera vida cínica. Así, en la lección del 21 de marzo de 1984, señala que “el cinismo es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse. Tal es la paradoja de la vida cínica, como he intentado definirla: el cumplimiento de la verdadera vida, pero como exigencia de una vida radicalmente otra” (*El coraje de la verdad* 282). Y ésta no es la única vez que Foucault utiliza esta metáfora para referirse a los cínicos antiguos en un sentido muy afín a Nietzsche. En la clase del 14 de marzo de 1984, Foucault afirma:

El cinismo interpretaría, de alguna manera, el papel de espejo roto para la filosofía antigua. Espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser. Y al mismo tiempo, en ese espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía. Menciono todo esto con el mero objeto de decir que el cinismo fue percibido, creo, como la banalidad de la filosofía, pero su banalidad escandalosa (*El coraje de la verdad* 244).

Comprender la Antigüedad, y especialmente a los cínicos antiguos, como un espejo roto, apunta a diversas consideraciones importantes, entre ellas, a la cuestión de la verdad y la relación esencial que ésta tiene con la alteridad y la diferencia. Tanto Nietzsche como Foucault piensan en un espejo roto que ya no puede copiar fielmente la (supuesta) Realidad, al modo platónico o incluso al modo cartesiano. La reproducción, como señala el título de la pintura de R. Magritte, está prohibida¹¹. La verdad no es ya considerada como correspondencia, copia o imitación fiel de la Realidad o el Pasado. La verdad en la que piensan tanto Nietzsche como Foucault es una invención, creación o transformación que tiene sentido solo sobre el fondo de la alteridad y nunca de lo mismo.

Esta imagen otra, esta alteridad que significa la Antigüedad en esa metáfora del espejo roto, es decisiva en el enfoque de Foucault. Tal y como recuerda F. Gros, las últimas palabras que Foucault escribe en el manuscrito del curso de 1984, y que no llega a pronunciar porque Foucault muere, hacen referencia a ese vínculo entre alteridad y verdad, en un sentido muy nietzscheano.

Para terminar, querría insistir en esto – escribe Foucault: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra. La verdad no es nunca lo mismo (Foucault, *El coraje de la verdad*; citado en: Gros, “Situación del curso” 366).

¹¹ Me inspiro aquí en la sugerente reflexión que Barrios Casares realiza sobre Magritte en sus *Tentativas sobre Nietzsche* (187).

Bibliografía

- Ansell-Pearson, Keith. "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, The Subject, and Political Theory". *Nietzsche: A Critical Reader*. Peter R. Sedgwick (ed.). Oxford, Blackwell, 1995, pp. 13–30.
- Barrios Casares, Manuel. *Tentativas sobre Nietzsche*. Madrid, Abada Editores, 2019.
- De la Higuera, Javier. "Un Foucault platonicien". *Revue internationale de philosophie*, vol. 292, no.2, 2020, pp. 39–48.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Traducido por A. González Troyano. Barcelona, Anagrama, 1970.
- _____. "Nietzsche y su crítica al conocimiento". En: M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Traducido por E. Lynch. Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 9–34.
- _____. "Le retour de la morale" (Entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984). *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36–41. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 696–706.
- _____. "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage" (Entretien avec C. Jannoud), *Le Figaro littéraire*, n° 1065, 15 septembre 1966, p. 7. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. I. (1954–1969). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 549–552.
- _____. "Michel Foucault explique son dernier livre" (Entretien avec J. J. Brochier), *Magazine littéraire*, n° 28, avril-mai 1969, pp. 23–25. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. I. (1954–1969). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 771–779.
- _____. "Structuralism and Post-Structuralism" (Entretien avec G. Raulet). *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983. En: M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. IV (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 431–457.
- _____. "Une esthétique de l'existence" (Entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15–16 juillet 1984, p. IX. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 730–734.
- _____. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducido por J. Velázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 2000.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982–1983)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983–1984)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970–1971)*. Edición de D. Defert, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Madrid, Akal, 2015.
- _____. "Lección sobre Nietzsche. Cómo pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad". En: M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970–1971)*. Edición de D. Defert, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Madrid, Akal, 2015, pp. 197–214.

- _____. *Discours et vérité*. Édition et appareil critique par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Introduction F. Gros. París, Vrin, 2016.
- Gros, Frédéric. "Situación del curso". En: M. Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1982). Edición establecida por F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Madrid, Akal, 2005, pp. 467–504.
- _____. "Situación del curso". En: M. Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983–1984)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 351–366.
- Hoyos Sánchez, Inmaculada. "Límites de la influencia del cinismo antiguo en el *Ecce homo*". *Nietzsche. Les textes de 1888*. Céline Denat & Patrick Wotling (eds.). Reims, ÉPURE, 2020, pp. 63–78.
- Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*) en Nietzsche", *Estudios Nietzsche*, no. 15, 2015, pp. 63–81.
- Nietzsche Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV, (1885–1889). Traducción, introducción y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares. Madrid, Tecnos, 2006.
- _____. *Fragmentos póstumos*. Volumen II (1875–1882). Traducción, introducción y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid, Tecnos, 2008.
- _____. *Humano, demasiado humano*. En : F. Nietzsche, *Obras completas*. Volumen III. Obras de madurez I. Traducción, introducción y notas de M. Parmeggiani. Madrid, Tecnos, 2014, pp. 67–466.
- _____. *Crepúsculo de los ídolos*. En : F. Nietzsche, *Obras completas*. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición. Traducción, introducción y notas de J. B. Llinares. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 608–691
- _____. *Ecce homo*. En : F. Nietzsche, *Obras completas*. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición. Traducción, introducción y notas de M. Barrios Casares. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 774–859.
- O'Leary, Timothy. *Foucault. The Art of Ethics*. Londres/Nueva York, Continuum, 2002.
- Revel, Judith. *Expérience de la pensée: Michel Foucault*. París, Bordas, 2005.
- Siemens, Herman. "Nietzsche and the Classical: Traditional and Innovative Features of Nietzsche's Usage, with Special Reference to Goethe". *Nietzsche and Antiquity*. Paul Bishop (ed.). Rochester, Boydell & Brewer, 2004, pp. 391–410.
- Ure, Michael. "Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self". *Foucault Studies*, no. 4, 2007, pp. 19–52.
- Westfall, Joseph & Rosenberg, Alan (eds.). *Foucault and Nietzsche. A critical Encounter*. Londres, Bloomsbury, 2018.

Azucena G. Blanco

Capítulo 3

El pensamiento literario de Michel Foucault: El don, la política de la forma y la verdad de la literatura

1 Introducción

El punto de partida de este trabajo es pensar, en rasgos generales, ¿qué hace? ¿cómo funciona la literatura en el pensamiento de Foucault? Pero también, ¿qué es la literatura para Foucault? Y si a esta pregunta responde desde una perspectiva secundaria, o si bien la pregunta por la literatura es importante para el conjunto de su pensamiento. En otros trabajos previos he venido desarrollando aspectos concretos de su pensamiento estético y literario, pero aquí quisiera hacer una reflexión con una mirada amplia. Las respuestas a estas preguntas me van a permitir:

1. Situar a este pensador en la historia de las ideas literarias y determinar sus afinidades con otros teóricos contemporáneos.
2. Sostener la hipótesis que he venido desarrollando sobre la importancia de la literatura en el pensamiento de Foucault, en tanto que una política de la literatura.

2 Literatura como acontecimiento histórico: el don y lo real

La literatura ocupa un lugar variable en su relación con la historia y la realidad, y con su propia autonomía. Por una parte, el concepto de literatura ha sido definido, en la tradición que procede de Benjamin, como acontecimiento histórico. Y, por otra parte, como explica Derek Attridge en *La singularidad de la literatura* (2004), también hoy “seguimos hablando de la “estructura” y el “significado”, y preguntamos sobre qué trata una obra de un modo que sugiere un objeto estático, que trasciende al tiempo y que está permanentemente disponible para ser examinado” (Attridge, *La singularidad de la literatura* 59).

Azucena G. Blanco, Universidad de Granada, e-mail: azucena@ugr.es

Sin embargo, Foucault atribuye la capacidad acontecimental de la literatura en la historia precisamente a su carácter formal y material, podríamos decir, a los rasgos que justo habían afirmado su autonomía. Según Foucault, en “L’extralinguistique et la littérature”, la literatura se refiere a la realidad por una incapacidad derivada de su autonomía formal: porque en su autonomía, debe crear un mundo pero, al mismo tiempo, no es capaz de hablar de todo, y ese hueco o blanco, ese olvido, la hace girarse a lo extralingüístico, al mundo. Es decir, en el origen mismo de la literatura está su naturaleza doble: es al mismo tiempo olvido y memoria del mundo. De manera que, podemos resumir, esta doble naturaleza demuestra que no es posible afirmar que la literatura sea una actividad autorreferencial y ahistórica.

Este giro en su pensamiento literario hacia una política de la literatura tiene sus consecuencias más visibles en los últimos años. Por lo que hemos insertado el pensamiento literario del último Foucault más próximo a la tradición benjaminiana, que habría comenzado a desarrollarse en su trabajo citado, “L’extralinguistique et la littérature”, datado entre 1967 y 1968. Y señalamos dos condiciones de la literatura como acontecimiento para analizar las consecuencias en el pensamiento foucaultiano: por una parte, siguiendo a T. S. Eliot, que el corpus de la literatura es histórico y variable; y, por otra parte, con Terry Eagleton (2013) que, en el transcurso de la historia, las obras pueden pasar de ser consideradas ficcionales a no ficcionales, y viceversa. La literatura, pues, es un objeto altamente inestable por su variabilidad ontológica. Es, pues, un objeto radicalmente histórico pero, como sucede con los discursos de aquellos que están en los márgenes de cada episteme (aquello que Foucault denomina “locura” en tanto que principio de partición social), la literatura dice algo sobre la historia misma que no dicen los demás discursos.

En esta dirección, Attridge afirma que la literatura se refiere:

a la potencial efectividad que posee un cuerpo de textos, un potencial que se actualiza de modo diferente –si llega a actualizarse– en cada momento y lugar (puesto que la literariedad de cualquier texto siempre puede emerger en el futuro si es que no lo ha hecho en el pasado, pues se trata de un cuerpo sin límites concretos). (*La singularidad de la literatura* 59).

Para Attridge, no obstante, la literatura parece estar fuera de la historia, de manera paradójica, ya que otorga toda su capacidad de efectividad a su lectura, desde una fenomenología de la recepción. Por lo tanto, con Attridge, no podemos pensar el acontecimiento de la literatura, su *literariedad*, al margen de la lectura y toda lectura es histórica. Así, la potencialidad de la literatura es para Attridge ahistórica, mientras que su actualización en la lectura es histórica.

Por su parte, Foucault estima que la marginalidad histórica del discurso literario es la que le permite hacerse eco de acontecimientos no asimilados por completo

en los discursos del poder. Entonces, Foucault deja de considerar la literatura como una transgresión del límite (idea propia de sus primeros textos, siguiendo a Bataille), siendo entonces el lugar donde acontecen ciertas transformaciones epistémicas de la historia del pensamiento. Según Foucault, todos los discursos conviven en la historia, no hay nunca un “afuera de la historia”, porque estos márgenes de discursos conviven “al mismo tiempo” y definen la historia de lo que no quiere/puede ser visto. Pero le otorga, además, otra capacidad a la literatura: la de participar ella misma como acontecimiento discursivo, siendo el lugar que da cuenta, *por vez primera*, de ciertos acontecimientos históricos. Para Foucault, entonces, la literatura, en su dimensión histórica, es capaz de crear espacios de *resistencia* a partir de la introducción de prácticas discursivas *excesivas* que interrumpen la normatividad de un momento histórico determinado (acontecimiento). Y ello lo hacen desde el interior mismo de este sistema.

1. Por ejemplo, en los trabajos en los que Foucault trabaja las relaciones entre derecho y literatura, traza una breve genealogía de las función política del discurso denominado “literario” desde la época clásica hasta la actualidad. En *Obrar mal, decir verdad* (conferencias de Lovaina, 1981), Foucault afirma:

Desde el teatro griego y al menos hasta fines del siglo XVIII el teatro en las sociedades europeas tuvo, no por función única, sino como una de sus funciones, la de convertirse en el lugar, dar un escenario a un debate en torno del **problema del derecho**. Cosa que no fue la novela. Cosa que tal vez fue la epopeya. Cosa que quizás es el western norteamericano, que, después de todo, es también un problema de derecho, de enfrentamiento de derechos, de enfrentamiento de la ley y la venganza, de derecho de conquista (Foucault, *Obrar mal, decir verdad*, Ed. Kindingle, posic. 1347 de 7768).

Las funciones de los discursos no son, por tanto, exclusivas y, al mismo tiempo, cada discurso define históricamente sus funciones. De modo que, podríamos afirmar que algunas de las funciones de las tragedias clásicas habrían ocupado un lugar nuevo en la literatura y el cine contemporáneos. De manera que los usos de la tragedia clásica de sus últimos trabajos se enmarcan en una política de la literatura, principalmente a partir de su relación con el derecho. La tragedia clásica va a estar asociada en sus últimos trabajos además con un concepto de verdad que es el de la **parresía**.

2. Por otra parte, en sus dos últimos seminarios del Collège del France (*El coraje de la verdad* y *El gobierno de sí y de los otros*) y en sus conferencias dictadas en Berkeley en 1983, Michel Foucault define la parresía como un concepto de origen griego que aparece por primera vez en la tragedia griega de Eurípides, y recorre el mundo literario griego de la Antigüedad desde finales del siglo V a.C. Etimológi-

camente, *parresía* significa decirlo todo (*pan-remá*). Es un discurso de la verdad, de carácter político, que nace asociado a la democracia ateniense, y que es posible, en un primer lugar, por la composición de una verdad, que es, al mismo tiempo, una verdad ética del cuidado de sí y una verdad democrática propia de la asamblea ateniense donde nació (la comunidad democrática).

Precisamente, en relación con este segundo ejemplo, pienso que esta línea que Foucault habría venido desarrollando desde los años sesenta, la de una historia política de la verdad (formas de veridicción: en el marco de la relación saber/poder) guarda una relación fundamental con el concepto de *parresía*. En “*Littérature et Langage*”, afirmaba que la literatura se funda sobre un exceso del lenguaje, no sobre el silencio o lo inefable. Ese exceso de la literatura hereda las funciones políticas del concepto de *parresía* que, recordemos, produce igualmente un *exceso* en tanto que su significación etimológica es “decirlo-todo” (*pan-remá*).

Pero **¿cómo este exceso de la literatura es un riesgo político?** La *parresía* en literatura sería un modo de performatividad política por la que acontecen modos alternativos de ser y de comprender. Me voy a referir brevemente a dos ejemplos: por una parte, a las conferencias sobre “Sade” que Foucault pronunció en Buffalo, en 1970 y publicadas en *La grande étrangère. À propos de littérature* (2013), y, por otra parte, la atención que Foucault presta a Baudelaire en uno de sus últimos textos sobre la *Aufklärung* kantiana (“¿Qué es la Ilustración?”, 1984). Por una parte, Foucault parte en sus conferencias de Buffalo de la afirmación de Sade “todo lo que voy a decir es verdad”, pero ¿qué es esta verdad? Se pregunta Foucault. La verdad del texto de Sade no es referencial, sino *parresiástica*, en tanto que en su decir repetitivo es capaz de negar por la fuerza de su escritura, la existencia de Dios, el alma, la naturaleza o la ley, no existen. Su escritura es un “deseo-pasión” por la escritura de quien lo afirma con su modo de ser (negación de la lógica atributiva) mientras que el sujeto-libertino se constituye como autoafirmación (mientras se afirma el libertino, se niega a Dios). Sade se opone así a los modos de exclusión que describía en *L'ordre du discours* (1970). Este deseo, dice Walter Privitera, “se remonta a la época de la antigua Grecia, cuando la verdad de un discurso coincidía con el poder de quien lo pronunciaba¹” (*Problems of style. Michel Foucault's epistemology*, 67). Pero ese deseo estaría también, de acuerdo con el último Foucault, en la base de una estética de la existencia de los cínicos, en la que verdad, acción y voluntad coinciden.

1 La traducción es mía : “can be dated back to time in ancient Greek history when the truth of a discourse coincided with the power of whoever uttered it”.

Por su parte, en su trabajo sobre la *Aufklärung* Foucault analiza el enraizamiento moderno de la filosofía con un tipo de interrogación filosófica que problematiza, de modo simultáneo, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto emancipado. Esta preocupación filosófica por el presente en la modernidad es también la preocupación de la literatura moderna. Foucault pone como ejemplo la modernidad baudelairiana. Ésta es descrita como “un ejercicio en el que la extrema atención puesta en lo real (el presente) se confronta con la práctica de una libertad que, simultáneamente, respeta y viola lo real” (“¿Qué es la Ilustración?” 10). La literatura moderna no será la mera producción de una palabra fuera del orden del discurso, sino que se extiende como discurso “real”. Pero se trataría de un real, dice J. Revel, “que desborda, excede, desordena, abandona la ‘naturaleza’”. La modernidad de Baudelaire no consiste en aceptarla como movimiento imperecedero, ni como moda, sino en tomar una cierta actitud voluntaria en relación con ese movimiento: consiste ser capaz de extraer “lo poético de la historia” que es definido como “algo eterno que no está ni más allá ni detrás del instante presente, sino en él mismo”. Es la actitud que permite aprehender lo que hay de “poético” en el momento presente, es una voluntad de heroizar [*héroïser*] el presente (“*De l’heroïsme de la vie moderne*”, Baudelaire). Este heroísmo irónico conlleva para el hombre moderno una invención de sí mismo, que no “libera al hombre en su propio ser”, sino que lo obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo. El proyecto moderno es una crítica permanente de nuestro ser histórico. Encuentra allí mismo, en el presente que no puede permitirse despreciar, aquello que es urgente decir.

Pero **¿cómo dice la literatura aquello que, estando a la vista de todos, no conseguimos ver?** La literatura cumpliría una función parresiástica en tanto que, recordemos, supone una introducción de otros modos de ficción parasitaria que se consideraban inverosímiles en un momento determinado, es decir, en contra del sentido común. Y ello lo hace a través de la función parresiástica de la literatura como habla *idiota*, en términos deleuzianos, que se caracteriza por su singularidad y por su capacidad de estar receptiva a los *acontecimientos*, a las *emisiones del futuro* (Gilles Deleuze, *La inmanencia, una vida*).

Esta definición de literatura como memoria a la vez que como acontecimiento nos permite diferenciarla del concepto de realismo literario clásico: la literatura no es un reflejo de lo real exterior (afuera) sino que en literatura acontecen formas colectivas de expresión o, en palabras de Gilles Deleuze, “un dispositivo colectivo de expresión” y “una máquina de deseo, la enunciación literaria más individual”, dice Deleuze, “es un caso particular de enunciación colectiva” (Deleuze, *Kafka. Pour une littérature mineur* 117–121).

Considero que la literatura está funcionando como un concepto polivalente en la obra de Foucault: la literatura es capaz de reunir formas colectivas de ex-

presión como un espacio lingüístico de resistencia (*parole*), mientras que también de sujeción como institución o norma (*langage*) y sin omitir las posibilidades de su propia materialidad (*langue*):

Ahora se puede captar la coherencia entre los modos de la ficción, las formas de la fábula y el contenido de los temas [...]. Frente a las verdades científicas y rompiendo su gélida voz, los discursos de la ficción se elevaban constantemente hacia la mayor improbabilidad. Por encima de este murmullo monótono, en el que se enunciaba el fin del mundo, se disparó el ardor asimétrico del azar, del azar improbable, de la sinrazón impaciente. Las novelas de Julio Verne son la negentropía del conocimiento. (Foucault, *Dits et écrits I* 540)

Esta “polivalencia rigurosa e incontrolable de las formas” es, por tanto, no sólo un cuestionamiento de la lógica causal y dialéctica, sino que además permite analizar las diferentes funciones que el mismo concepto de literatura es capaz de desarrollar en diferentes niveles (cultural, histórico, como disciplina). Y, a través de su relación con la que una cultura admite o no algunas experiencias como verosímiles. Esto tendrá ciertas consecuencias en el concepto de historia y discurso de Foucault. Y, como “la verdad misma tiene una historia” (“La verdad y formas jurídicas”), se basa en el principio de verosimilitud aristotélica (“contar la Historia es, en última instancia, contar una historia”). Por lo tanto, el trabajo de Foucault sobre literatura funciona en al menos dos niveles:

1. **En cuanto al corpus de trabajo a nivel institucional:** la lectura de Foucault de textos literarios marginales supone un descentramiento de los discursos del saber, al tiempo que desautomatiza los discursos ficcionales normativos. Efectivamente, la recuperación de estos textos marginales, olvidados, censurados, es a la literatura lo que las vidas infames al discurso de la historia. Una puesta en duda de la ordenación de los discursos.
2. **En cuanto a la función política de la literatura:** podríamos concluir que la literatura actualiza lo imposible histórico como virtualidad del presente. De esta manera responde Foucault a la tiranía de la ficción como verosimilitud que aproximaba la verdad a la coherencia y dejaba fuera aquello posible y verdadero pero inverosímil, desde Aristóteles. Foucault redefine, entonces, el concepto de mimesis literaria como un efectivo dar a ver. Una mimesis que, por lo tanto, ya no es constatativa ni dependería de la verdad clásica como veritas, sino de un decir-verdad (parresía) como resistencia, como fuerza emergente y como problematización del presente. La función política de la literatura consistiría, pues, en la introducción de modos inverosímiles de ser como virtualidad del presente.

Sin duda, la función de la literatura como lugar de acontecimientos virtuales, visibles para todos pero que somos incapaces de ver, guarda una estrecha conexión con la inmanencia de Deleuze citada, para quien:

Una vida contiene solo virtuales. Se compone de virtualidades, eventos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad, sino algo que está inmerso en un proceso de actualización siguiendo el plano que le da su realidad particular. Lo inmanente. El evento se actualiza en un estado de cosas y de lo vivido que lo hacen posible. (*La inmanencia: una vida* 31).

Y es la ficción la que introduce un desequilibrio en las fuerzas normativas a modo de acontecimiento:

Lo que restituye al rumor del lenguaje el desequilibrio de sus poderes soberanos no es el saber (siempre cada vez más probable), no es la fábula (que tiene sus formas obligadas), son, entre ambos, y como en una invisibilidad de limbo, los juegos ardientes de la ficción. (Foucault, “La trasfábula” 220).

Finalmente, me gustaría plantear otra cuestión que tiene que ver con la otra mirada a la relación entre historia, política y literatura. A saber, **¿qué significa que la literatura sea un acontecimiento que sucede “al mismo tiempo” y como origen mismo de la historia?**

Giorgio Agamben, en su “Principia Hermenéutica”² (*Critique*, 2017), dice que el principio hermenéutico que procede del par Overbeck-Foucault se podría enunciar: “*Toda encuesta histórica debe en un determinado momento medirse necesariamente con un estrato pre-histórico, que constituye su a priori histórico. La investigación que tiene que ver con este a priori histórico revela la forma de una arqueología*” (12). Según Agamben, lo que Overbeck llama “pre-histórico” y que Foucault llama “a priori histórico” es la historia de un punto de surgimiento (*Entstehung*) que el investigador debe tener en cuenta también de un *Ur-phänomen*, dice Agamben, “en el sentido en que Goethe condicionaba la posibilidad de la formación y del desarrollo de los saberes y de los conocimientos, a que la historia de la tradición que, en tanto que nos transmite el pasado, no cesa de recubrir el borboteo” (12). En este sentido, la **prehistoria** sería, dice Agamben, el problema metodológico decisivo de la historiografía, que tiende a ocultar transformándola en una fase arcaica y separada de la cronología, que se correspondería con la separación entre *mythos* y *logos*. Entonces, la arqueología de la investigación se mide con su a priori histórico y con su pre-historia. Es evidente que el a priori histórico no coincide necesariamente con un acontecimiento que lo pudiera situar con precisión y datarlo en una cronología. El a priori histórico último, que constituye el horizonte de toda investi-

2 Todas las traducciones de este texto son mías.

gación, es la antropogénesis, el devenir humano del hombre, que lo debe presuponer como advenido, y que es, sin embargo, imposible de datar. La arqueología, o la arqueología filosófica, es el intento de mantener todo problema y toda encuesta histórica en relación con ese acontecimiento *indatable* (13).

Pero este acontecimiento indatable, este principio pre-histórico, en Foucault, como hemos visto, se hace coincidir con el acontecimiento de la **literatura**³. Lo cual permite a Foucault, en un mismo gesto, borrar todo origen fundante de la historia y otorgar a la literatura un lugar en los márgenes de la historia. Y, recordemos, como se ha mencionado antes, la literatura se relaciona con la historia y el mundo, a la vez, por su capacidad de nombrar y su incapacidad de nombrar, al mismo tiempo. Por lo tanto, la literatura, que en Furio Jesi (*Spartakus. Simbología de la revuelta*) y en Agamben representa la suspensión del tiempo histórico, en Foucault supone el acontecimiento que inaugura y borra toda comienzo de la historia. Entendamos en este punto la literatura precisamente como don: en tanto que **dar a ver** “formas inéditas de ser”, nos dice Foucault, que suceden al mismo tiempo, simultáneamente, pero de manera radicalmente inmanente, materialista, opacadas por la construcción de un real que proyecta otras imágenes que excluye a las primeras (Guy Debord). El *don* de la literatura es, por tanto, un ofrecimiento: nos ofrece una imagen imposible y simultánea, nos otorga lo que no se detiene en nuestro tiempo y, al mismo tiempo, sigue estando ahí. Es por ello, que el don de la literatura foucaultiano no es un acontecimiento fuera de la historia, como sí lo es en Agamben y Furio Jesi; como explica Andrea Cavalletti en la introducción a *Il tempo della festa*,

la destrucción de sí no significa de hecho la muerte como fin de la vida sino la pérdida del límite del yo individual en el encuentro con el mito como “eternidad presente en la vida del hombre”, este encuentro asume en *Spartakus* un sentido político: corresponde a un acto de insurrección que puede ser comprendido no como sacrificio de la vida sino como sacrificio y autodestrucción del componente burgués del sujeto, en el acceso al tiempo otro y nuevo del mito. (17–18).

Es en este aspecto, donde Foucault conversa con el “donner à voir” marxista de Althusser y el concepto de historia frankfurtiano.

³ Recordemos que éste es también el tiempo propio de la literatura, pues el tiempo arcaico de la literatura, el mito, está asimilado contemporáneamente con los textos de la modernidad bajo el mismo nombre propio “Literatura”.

3 El don y la ideología: Althusser y Foucault

Para comprender la diferencia entre el “donner à voir” althusseriano y el “donner à voir” de Foucault, necesitamos pensar en la influencia determinante que la Escuela de Frankfurt tuvo en su idea de política de la literatura. El excedente de la literatura del que Foucault habla, esa materialidad “indomable”, mantiene un diálogo complejo con el pensamiento frankfurtiano. Recordemos que, en la Escuela de Frankfurt, la influencia del psicoanálisis es la que los llevó a considerar la realidad no sólo como realidad objetiva, sino también aquella que procede del deseo, la negación y la libertad onírica. Desde aquí podemos comprender cómo estos autores invierten el planteamiento marxista clásico y valoran el arte por su *negatividad*, es decir, por su capacidad de alejarse de lo real evidente a lo otro “real”. El papel revolucionario de la dialéctica negativa consiste en atribuirle a la negación, en el proceso dialéctico, una autonomía que se le había negado. Si la dialéctica deriva en una síntesis identitaria, dice Adorno, el valor revolucionario de la negación se elimina. Por otra parte, ese arte revolucionario, principalmente vanguardista, se enfrenta también a la objetualización de un arte masificado como mercancía (“pérdida del aura”). Por lo que no es de extrañar que Adorno reivindicara la poesía en su conferencia “Discurso sobre lírica y sociedad”⁴, que es sin duda el género menos masificado y que mayor atención presta a la forma. Lo que consiguen los frankfurtianos es desvincular la autonomía del arte del desinterés kantiano, y otorgar a esa autonomía un reflejo no de lo real objetivo sino del deseo de una realidad por venir (utopía). Dice Adorno en su *Teoría estética*:

El arte es algo social, sobre todo por su oposición a la sociedad, oposición que adquiere sólo cuando se hace autónomo. Al cristalizar como algo peculiar en lugar de aceptar las normas sociales existentes y presentarse como algo “socialmente sospechoso”, está criticando la sociedad por su mera existencia (*Teoría Estética* 13).

Desde esta perspectiva, entenderemos mejor que los análisis literarios no se centren en obras estandarte del realismo, sino en la vanguardia o en autores como Kafka, Magritte, Baudelaire, etc. En sus estudios sobre la vanguardia literaria, encuentran un concepto de libertad radical que pone en cuestión el orden capitalista. Por lo tanto, el lenguaje ya no será un mero vehículo de la ideología, como había sucedido en el realismo marxista clásico, sino una resistencia que procede de su autonomía. Esta autonomía de la literatura es la que podemos reconocer en la autonomía material del texto literario, que Foucault analiza, por ejemplo, en el *Raymond Roussel*, obra también en la tradición vanguardista.

⁴ En: Adorno, Theodor, *Notas sobre literatura. Obra completa I*, Akal, Madrid, pp. 49–67.

Pero no podemos olvidar un aspecto fundamental que todavía Foucault compartiría con el Althusser que aboga por la libertad ante la necesidad y la introducción de lo aleatorio, aunque en Foucault encontramos un desarrollo más amplio de su política de la literatura: lo aleatorio entra a través del propio lenguaje literario. Para Althusser, sin embargo, la no irreductibilidad de la literatura, como lo expresa en “Carta sobre el conocimiento del arte”, es una “visibilización de la ideología” [“Donner a voir l’ideologie”], que en Foucault sólo representa una de las constantes de la literatura premoderna. Foucault había encontrado, en su interés por el estructuralismo y por las inusuales formas lingüísticas de Raymond Roussel, modos de experimentación en su búsqueda de nuevas estructuras de relación y nuevas formas de ser como estética de la existencia. Como ha dicho Judith Revel, es la producción de lo nuevo a través de nuevas relaciones con lo que ya existe (*revelar*).

Lo cierto es que Foucault dialoga más próximo al pensamiento de los colaboradores y alumnos de Althusser, como Jacques Rancière⁵, Étienne Balibar y Pierre Macherey (“Sobre la literatura como forma ideológica”)⁶, donde afirman que la obra sería un lugar de conflicto entre diferentes ideologías y una práctica con efectos sobre la sociedad, es lo que estos autores denominan “producción de efectos de ficción”, esto es, un efecto ideológico o aquello que llamamos *real*.

4 Cierre ¿Qué significa que la literatura sea el *Ur-phänomen* de la historia?

A modo de cierre, retomemos la cuestión principal que recorre este trabajo: **¿qué significa que la literatura sea el *Ur-phänomen* de la historia? ¿Qué significa que Foucault date el origen de conceptos fundamentales en textos que pertenecen a la tradición literaria?** Como hemos visto, para Foucault la literatura sería lo que sucede “al mismo tiempo” que la historia, intentando perseguir lo imposible, como dice Derrida en *Dar el tiempo I. La falsa moneda* (Aristóteles presumiera dominarla bajo la verosimilitud lógica de la fábula). En ese comienzo tachado, bajo la forma de la literatura, sin embargo y por ello mismo, desde ese momento, la literatura queda vinculada, al mismo tiempo, a su potencialidad

5 Para un desarrollo más amplio de la relación de la política de la literatura de Rancière y la de Foucault, véase mi trabajo *Literature and Politics in the Later Foucault* (De Gruyter, 2020).

6 En: AAVV, *Para una crítica del fetichismo literario*, Akal, Madrid, 1975.

como referencialidad performativa⁷. Un autor que ha incidido con frecuencia en la conjunción de ambos tiempos, mítico e histórico en la literatura es Kafka. Los ejemplos son numerosos, pero nos podemos referir a un texto ampliamente conocido como “Ante la ley”. Allí, personajes míticos, como el guardián ante la puerta, que permanece ajeno al tiempo de la historia, convive en esta parábola con el campesino que, presa del tiempo de la historia, muere de viejo ante la mirada impenetrable del guardián. Así, la literatura⁸ parece diseminar todos los comienzos en todas las direcciones y se produce una dialéctica entre literatura e historia en el que la literatura sería el resto no histórico al tiempo que motor de la historia.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. 2003. *Notas sobre literatura. Obra completa I*. Madrid, Akal.
- Agamben, Giorgio. 2017. “Principia Hermenéutica”. En: *Critique*, enero-febrero, nº 836–837, pp. 5–13.
- Althusser, Louis. “Sobre la literatura como forma ideológica”. En: *Althusser, Louis et al., Para una crítica del fetichismo literario*. Madrid, Akal, 1975.
- Attridge, Derek. *La singularidad de la literatura*. Madrid, Abada, 2004.
- Deleuze, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En: *Contrastes*, 7, 2002, pp. 210–237.
- _____. *Kafka. Por una literatura menor*. México, Ediciones Era, 1978.
- Derrida, Jacques. *Dar el tiempo I. La falsa moneda*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Eagleton, Terry. *El acontecimiento de la literatura*. Barcelona, Península, 2013.
- Eliot, T. S. “Tradition and the Individual Talent”. En: *Perspecta*, Vol. 19, The MIT Press, 1982, pp. 36–42.
- Foucault, Michel. “L’extralinguistique et la littérature”. En: *Folie, langage, littérature*. Paris, Vrin, 2019.
- _____. *Obrar mal, decir verdad*. Buenos Aires, Paidós Ed. Kindle, 2014.
- _____. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Madrid, Akal, 2014.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid, Akal, 2011.
- _____. *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Madrid, Siglo XXI, 2015.
- _____. “¿Qué es la Ilustración?” y “¿Qué es la crítica?”. En: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003.
- _____. *Dits et écrits I*, vol 1. Paris, Gallimard, 1994.
- _____. *La verdad y las formas jurídicas*, Madrid, Gedisa, 1980.
- _____. *L’ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, Gallimard, 1971.
- _____. “La trasfábula”. En: *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 213–221.
- Jesi, Furio. *Il tempo della festa*. Ed. Andrea Cavalletti. Milano, Nottetempo, 2013.

7 Aunque pudiera parecer contradictorio, pensemos en la influencia del Nietzsche de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”: la filosofía como creación de conceptos, así como la vinculación entre creación e historia.

8 Y como ejemplo, sirva la coincidencia del tiempo mítico de las parábolas y del tiempo histórico, que coinciden habitualmente en la obra de Kafka: en “Ante la ley” o en “La partida”.

_____. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1994.

Privitera, Walter. *Problems of style. Michel Foucault's epistemology*. New York: State University of New York Press. 1995.

Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris, Mille et une nuits, 2010.

_____. "Un héritage de Foucault. Entre fidélité et libres usages". En: *Theory now. Journal of literature, critique and thought*, Vol 2.1, 2019, pp. 182–193.

II La literatura, el archivo y las vidas menores:
La vida de los hombres infames

Philippe Sabot

Capítulo 4

De los infames: Entre archivo y literatura

Esta contribución plantea una reflexión sobre la categoría de infamia, que quisiera contemplar al mismo tiempo como categoría política y literaria. El punto de partida de esta reflexión se encuentra en el texto-programa que Foucault escribió en 1977 para una antología dedicada a los documentos de archivo que jamás vio la luz¹. “La vida de los hombres infames” –así se titula el texto– llama especialmente la atención en la medida en que se opera a la vez una clara distinción entre el archivo y la literatura y el análisis de una especie de recomposición de las relaciones entre discurso, verdad y poder que dibuja lo que Foucault llama “la línea de evolución de la literatura desde el siglo XVII, desde que ésta comenzó a ser literatura en el sentido moderno del término” (Foucault, “La vida de los hombres infames”, 406). Encontramos, pues, por un lado, la idea de que, para permitirle revelar su dimensión propiamente política, es necesario *adecentar* el archivo, constituirlo fuera de la literatura en una estricta relación con la realidad y, por otro lado, la idea de que, a partir de cierto momento, la literatura ha podido reunir por sí misma la ambición de decir lo real, de decir “los grados más bajos y persistentes de lo real” (405); de convertirse, quizá más que ningún otro discurso, en el “discurso de la ‘infamia’” (406). En el fondo, es este camino, que va de la exclusión (metodológica) de la literatura a la genealogía de una literatura de lo

1 El texto que Foucault publicó en 1977, cuya primera versión data de 1975, debía servir de introducción a una antología de los “hombres infames”, a un “gran registro de la historia universal de la infamia” (Foucault, “La vida de los hombres infames” 396). Al año siguiente, dará lugar a una colección publicada por Gallimard, “Les Vies parallèles”, en la que aparece por primera vez el expediente dedicado a Herculine Barbin, seguido en 1979 por el *Cercle amoureux d’Henry Legrand* —transcripción, realizada por Jean-Paul y Paul-Ursin Dumont, de un extracto de las obras criptográficas de Henry Legrand (que el poeta Pierre Louÿs había logrado descifrar en 1907). En 1982, en la colección “Archives” (Julliard/Gallimard), que había albergado el expediente dedicado a Pierre Rivière en 1973, se publicará otro dossier, copresentado por Arlette Farge y Michel Foucault, bajo el título de *Le Désordre des familles* y dedicado a las *lettres de cachet* de los archivos de la Bastilla. Sobre el lugar de “La vida de los hombres infames” en este conjunto de obras, véase la nota de Philippe Chevalier en la edición de las *Œuvres* de Foucault publicada por la Bibliothèque de la Pléiade (Foucault, *Œuvres* II 1621–1624).

Traducción: Traducido por Rubén Almendros, INALCO/Universidad de Granada.

Philippe Sabot, Université de Lille, Francia, e-mail: philippe.sabot@univ-lille.fr

real y de lo infame, el que nos gustaría retomar en esta contribución, partiendo de las distinciones que el texto de 1977 traza entre archivo y literatura, entre realidad e imaginación, y cuestionando a su vez, desde el punto de vista de la emergencia de una palabra singular, el dossier dedicado cuatro años antes a Pierre Rivière (Foucault, 1973), en el que sale a la luz la dimensión propiamente literaria e incluso la intensidad poética de este canto lírico. Se trata, por tanto, de explorar la tensión entre la objetivación de los mecanismos de poder, cuya huella neutra se encuentra en los los archivos, y la escritura como matriz de una subjetivación cuya exigencia recoge la literatura y conforma el horizonte. Esto significa que la infamia también representa, no solo en Foucault sino también más allá del marco establecido por su trabajo archivístico, una reserva de experiencias que la literatura puede aprovechar contando historias, que son historias de vidas diminutas y ordinarias, historias de existencias vulnerables, golpeadas por el poder, expuestas al poder, es decir, a la inaudibilidad o invisibilidad en la que este las mantiene.

“La vida de los hombres infames” presenta justo al comienzo la paradoja de ser una suerte de discurso del método, que enuncia las “sencillas reglas” (391) de una investigación, de una arqueología, de un discurso sobre los archivos, y al mismo tiempo un discurso acechado por la intensidad y la fulgurancia de sus objetos. Ahora bien, el efecto vibratorio de estos archivos excluye la neutralidad del observador y actúa sobre él como un “choque” producido por el orden de la experiencia de lo sublime: “un extraño efecto, mezcla a la vez de belleza y espanto”, escribe Foucault (392). Entendemos, sin embargo, que se trata de un sublime que es en sí mismo paradójico en la medida en que se relaciona no con la grandeza y la inmensidad de lo que supera al hombre, sino con la ordinariéz de “esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro” (393). Al asumir dicha paradoja (que alimenta la tensión anteriormente mencionada), “La vida de los hombres infames” desarrolla ampliamente el programa y el método de una investigación. Se trata de recoger, en forma de antología o de “herbolario” (390), las huellas de vidas minúsculas, de existencias “a la vez oscuras y desgraciadas” (391), filtradas a través de palabras que nos hablan al mismo tiempo de la cotidianeidad de estas vidas, de su tono grisáceo, de su captura en los discursos y las trampas del poder, de esa “luz que les venía de fuera” y “las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizás debido, permanecer” (393):

El punto más intenso de estas vidas, aquel en el que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o esquivar sus trampas. [...]

Pretendí, en suma, reunir algunos rudimentos para una leyenda de los hombres oscuros, a partir de los discursos en los que, en la desgracia o en el resentimiento, aquellos entran en relación con el poder” (394).

Con este proyecto antológico deliberadamente fragmentario (que, sin duda, ha de contraponerse a un proyecto enciclopédico con vocación totalizadora), tenemos una investigación que se inscribe en una determinada concepción de la infamia.

En efecto, la infamia en cuestión no es la de los “hombres que causan espanto o escándalo” (396) (Gilles de Rais, Lacenaire), la de los grandes criminales, aquellos cuyos nombres se asocian precisamente a una leyenda dorada y gloriosa. Esta leyenda excede el marco de los comportamientos ordinarios, asimilables por el orden social, y en consecuencia eleva a estos criminales al nivel de la excepción que confirma la regla, sirviéndole como una especie de espejo invertido para atestiguar la ruptura que se produce entre lo ordinario y lo extra-ordinario. No obstante, a esta infamia por exceso, que singulariza las vidas extirpándolas de la ley común de la existencia, Foucault opone un tipo de infamia por defecto, aquella que mantiene las vidas ordinarias fuera del régimen de la *fama*. Es lo que llama “la infamia estricta, la que, por no estar mezclada ni con el escándalo ambiguo, ni con una sorda admiración, no conlleva ningún tipo de gloria”² (396). Se podría incluso añadir que es la que escapa así al régimen habitual de la Literatura, o más bien dibuja otro régimen discursivo para la literatura: es este otro régimen el que nos interesa aquí.

Esta distinción entre dos registros de la infamia³ nos remite a una diferenciación entre las vidas dignas de ser elevadas al rango de singularidad excepcional (la vida de los hombres ilustres, ilustres incluso en la infamia y en el relato glorioso que de ella se hace) y las vidas indignas, es decir, indignas –en principio– de perseverar en la memoria de los hombres y, por tanto, indignas también de existir fuera e independientemente del discurso de poder que fija su ley de existencia y les asigna un ser por defecto. La vida de los hombres infames se encuentra así ex-

2 Cabe señalar, no obstante, que Pierre Rivière, en su memoria, reivindica para sí mismo y para sus actos una forma de “gloria” (Foucault, *Yo, Pierre Rivière...* 11) que también se encuentra en el centro de la obra literaria de Raymond Roussel.

3 Habría que añadir, con Deleuze, que en realidad “Foucault se opone a otras dos concepciones de la infamia. Una, próxima a la de Bataille, trata de vidas que pasan a la leyenda o al relato por su propio exceso (es una infamia clásica demasiado ‘notoria’, por ejemplo Gilles de Rais, por lo tanto, una falsa infamia). Según la otra concepción, más próxima a la de Borges, una vida pasa a la leyenda porque la complejidad de su empresa, sus rodeos y sus discontinuidades sólo pueden ser inteligibles gracias a un relato capaz de agotar lo posible, de justificar eventualidades incluso contradictorias (una infamia ‘barroca’, de la que Stavisky sería un ejemplo). Pero Foucault concibe una tercera infamia, más exactamente una infamia de rareza, la de los hombres insignificantes, oscuros y simples, que sólo salen a la luz durante un instante gracias a denuncias, a informes de policía. Es una concepción próxima a la de Chejov” (Deleuze, *Foucault* 126–127). Sobre la infamia en el sentido de Bataille o Borges y la relación simétrica e inversa que designa entre el mal y la historia, véase el comentario propuesto en los *Archives de l'infamie* (38–39).

cluida del lado de estas vidas menores, de estas formas de existencia menores o minúsculas cuya supervivencia solo se atestigua en esas huellas discursivas dejadas por el poder y sus palabras acusadoras y culpabilizadoras. Es en las palabras del poder, y por lo tanto de manera secundaria, que estas vidas son traídas a la existencia e inscritas en el tejido de la realidad. Al no poder hablar por sí mismas, son vidas relatadas por otros.

Ahora bien, es efectivamente a partir de este límite impuesto por los discursos de poder que los hombres infames se constituyen a sí mismos, no necesariamente bajo la forma de una sumisión pasiva en el ejercicio de una coacción exterior que se abate sobre ellos, sino de un debate (o de un “intercambio” discursivo) con este poder —aunque se trate más bien de un intercambio desigual en el que el derecho a existir en el discurso puede cobrarse con la desaparición en la existencia real. Es precisamente en el tejido de esta discursividad, en las palabras del poder, en la que la cotidianeidad de dichas vidas aparece y, sobre todo, pudo transmitirse, manifestarse en el archivo. Se trata, pues, de una aparición bajo la condición del discurso y según el orden del discurso que el ejercicio de poder impone a su existencia.

Este modo de ser de la existencia se halla al borde de la desaparición. Es siempre al amparo del azar de un encuentro (o de un descubrimiento) que las vidas de los hombres infames entran en el orden de lo real, insistiendo más que resistiendo. Es la insistencia de estas vidas la que a la vez las mantiene en el ser, las hace ser, y devuelve este ser al orden persistente pero liminal de una aparición, que no es más que el efecto de la “mirada del poder”, de la luz cegadora que proyecta sobre ella “el estallido de su cólera” (395) y del discurso que registra y denuncia esta aparición en la violencia solemne de una condena. A este respecto, Foucault subraya la “disparidad entre el orden minúsculo de los problemas suscitados [en estos archivos de la infamia] y la enormidad del poder que se pone en funcionamiento” (403), como si la debilidad de estas vidas minúsculas todavía tuviera que ser acusada por los esfuerzos y los excesos (retóricos) de un lenguaje cuyo dominio y posesión exclusiva son la marca del poder soberano.

Conviene recordar que el objetivo de estas líneas es proponer una especie de fenomenología del sujeto clásico que aborde las condiciones de aparición de dicho sujeto desde el límite del poder y del discurso. Ahora bien, esta fenomenología está relacionada con una forma particular del ejercicio de poder, el poder de soberanía, que organiza las relaciones entre poder, discurso y vida cotidiana según una puesta en escena, una dramaturgia que asocia solemnidad y énfasis, ritualidad y violencia, en el orden de una visibilidad absoluta y descendente. Desde esta perspectiva, lo minúsculo solo se da (para ser contado y leído) en el lenguaje mayúsculo de la ceremonia, que manifiesta el resplandor y el poder de una soberanía en el control mantenido sobre la economía de los discursos y las

existencias: “Cada una de estas pequeñas historias de todos los días se debía decir con el énfasis de los sucesos poco frecuentes, dignos de atraer la atención de los monarcas; la alta retórica debía revestir estas naderías” (402). La brillantez y la solemnidad sutilmente ridícula o irrisoria que se desprende de estos documentos de archivo atestiguan, pues, una auténtica puesta en escena de la vida ordinaria en las palabras del poder soberano, o, como escribe Foucault, una “incardinación del poder en la vida cotidiana” (398).

Sin embargo, Foucault subraya también, como continuación de su texto de 1977, que dicha constitución de los hombres infames en la época clásica, ligados a un cierto saber y a un cierto discurso de la cotidianeidad, no agota las posibilidades de ser o de hacerse sujeto, ni siquiera las posibilidades de articular poder, discurso y verdad en una forma-sujeto. Otras posibilidades surgen en particular del desplazamiento producido en el propio ejercicio de poder, en la rearticulación de la relación entre las técnicas de poder y la vida cotidiana. El despliegue de lo “disciplinario” en concreto convoca otras figuras del sujeto, otras formas de ligar el sujeto a sí mismo y de pensar su relación con los límites que lo constituyen en el orden de los discursos. Así pues, con este despliegue, escribe Foucault, el poder “estará constituido por una espesa red diferenciada, continua, en la que se entrelacen las diversas instituciones de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría. El discurso que se formará entonces ya no poseerá la vieja teatralidad artificial y torpe, sino que se desplegará mediante un lenguaje que pretenderá ser el de la observación y el de la neutralidad. Lo banal será analizado siguiendo el código, a la vez gris y eficaz de la administración, del periodismo y de la ciencia” (404).

En este tono grisáceo de una cotidianidad administrada, que es el resultado de los modos descriptivos de registro y captación de la vida de los sujetos, ¿qué queda de estos “poemas-vida” (391), de estos fenómenos-vida que perfilan su figura a la sombra del poder soberano, de estos sujetos que se manifiestan bajo la condición de un resplandor que ciertamente no les pertenece, pero que aún les corresponde reflexionar en el marco y desde la cotidianeidad de sus vidas? No queda gran cosa. O al menos las condiciones de su manifestación se transforman tan pronto como los sujetos parecen desvanecerse, ausentarse en este discurso que se les arrebata, en estos dispositivos disciplinarios, discursivos e institucionales, condenados a la observación y al registro neutralizado de sus comportamientos. Esta neutralización marca un cambio profundo en el control del poder sobre la vida ordinaria y también, por consiguiente, en el régimen discursivo que la encierra y enuncia.

Aparece así una nueva poética de la infamia, que sintoniza con esta nueva relación entre vida, discurso y poder. En lugar de la manifestación espectacular que ahonda en las lagunas de la forma retórica de un “disparate” (exceso de efectos/pobreza de causas), esta reduce a los infames al orden minucioso pero sin relieve de “*affaires*, sucesos, casos” (404). El orden de los discursos ya no se distribuye

según la relación vertical entre lo minúsculo y lo mayúsculo, haciendo depender el ser de lo minúsculo de su captura por el discurso y por el poder de lo mayúsculo. Se convierte en lo que define al sujeto como relación inmanente a una normalidad, cuyas desviaciones (reales o posibles) son “casos” que se deben tratar y errores que se han de corregir o rectificar por el juego de las disciplinas, de los aparatos disciplinarios (cárcel, escuela, cuartel, taller, etc.) y del conjunto de saberes que aseguran su despliegue óptimo en el campo social. Podríamos, pues, pensar nada más que en el límite. Es decir, en este límite trazado por la norma disciplinaria, el sujeto está condenado a desaparecer en un diagrama de saber-poder que lo objetiva para tratarlo: el “individuo” es el nombre dado a este punto de aplicación de las disciplinas.

Ahora bien, es, en cierto sentido, a modo de contrapunto de esta objetivización-individualización que surgen unas figuras “críticas” y líricas del sujeto⁴ en las obras del Foucault de los años setenta, en torno al texto-programa de 1977. Estos sujetos llevan nombres propios que singularizan las individualidades en el campo del discurso (Pierre Rivière, Herculine Barbin). Estos nombres propios son a su vez, si se quiere, unos nombres de autores⁵, ya que ambos dejan tras de sí un texto, un relato de vida, una historia que es su historia singular: unas memorias que se presentan como una especie de procedimiento penal (cómo “yo, Pierre Ri-

4 No incidiremos más en la idea de que el “dossier” de archivos dedicado en particular a Pierre Rivière puede parecer contrario a la intención desarrollada en “La vida de los hombres infames” en la medida en que encontramos precisamente, tras la presentación *seca* de este dossier, toda una serie de “notas” que conforman otros tantos comentarios y que proponen, en un lenguaje muy estilizado, dar cuenta de “la belleza de la memoria de Rivière” y del “estupor” que pudo producir en quienes la redescubrieron en los años setenta (Foucault, *Yo, Pierre Rivière...* 10). En “Lire Pierre Rivière”, Philippe Lejeune propone un análisis crítico de esta tensión, o incluso contradicción, entre, por un lado, la constitución del dossier de archivos a partir de un precepto metodológico de neutralidad —“Decidimos no interpretar el discurso de Rivière” (Foucault, *Yo, Pierre Rivière...* 13)— y, por otro lado, la inflación interpretativa de las notas, aunque se trate de contrarrestar un cierto discurso dominante: el de la medicina, la justicia y la psiquiatría (Lejeune, 85–86). Desde este punto de vista, el dossier consagrado en 1978 a Herculine Barbin recoge más claramente las prescripciones metodológicas dadas en “La vida de los hombres infames”, publicado el año anterior. Al comienzo del “dossier” que sigue a la transcripción en bruto del texto titulado “Mis recuerdos”, el propio Foucault señala: “Me he contentado con reunir algunos de los principales documentos que conciernen a Adélaïde Herculine Barbin” (Foucault, *Herculine Barbin* 129). Más allá de la cuestión del giro metodológico que pudo producirse entre 1973 y 1977–1978 y que rendiría cuentas a la presentación diferente de estos “dossiers” de archivos, queremos insistir especialmente en todo aquello que vincula la infamia a las producciones de subjetividad en la escritura del yo.

5 No obstante, en el texto que dedica al dossier Rivière, Foucault cuestiona la articulación entre el asesinato y el relato realizada por el parricida, que no es “ni confesión ni defensa, sino más bien un elemento del crimen”, haciendo de Rivière, “de dos maneras, pero casi en un solo gesto, un ‘autor’” (Foucault, *Moi, Pierre Rivière...* 266).

vière”, maté a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...), o un diario en el que se registran las alegrías y las penas, las dudas y los sufrimientos de una joven (Herculine) a la que se le ha dicho que su atracción por las chicas hace de ella un hombre (rebautizado Abel), obligado en adelante a comportarse como tal.

Cabe añadir, en último lugar, que la manera en que Foucault llegó a interesarse por estas producciones de subjetividad nos remite también al proyecto planteado al comienzo de su texto de 1977 sobre “La vida de los infames” e incluso a la exposición del propio arqueólogo a estos archivos de la infamia y al efecto paralizante que producían en quien los descubría. Fue a propósito de unos trabajos sobre la relación entre medicina legal y derecho penal realizados a principios de los años setenta en el marco de sus primeros cursos en el Collège de France que Foucault descubrió el dossier Rivière (Foucault, *Théorie et institutions pénales* 234). Fue de nuevo por casualidad, unos años más tarde, que se “topó” con unos extractos del diario de Abel Barbin registrados en la memoria del doctor Ambroise Tardieu dedicada a la *Cuestión médico-legal de la identidad en su relación con los defectos de conformación de los órganos sexuales (Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels, 1874)*. En todos los casos, se trata de voces enterradas en bloques de archivos, voces que se han apagado, se han vuelto inaudibles, que un extraño azar nos lleva a escuchar, a dejar hablar de nuevo, velando para que, al igual que en los archivos de la infamia, esas voces resuenen dentro de los límites discursivos que prescriben de antemano su sentido (en la medida en que las han suscitado, incitado, hecho posibles), pero también para llevarlas, en el marco de la reconstitución de un archivo, al límite de dichos límites, donde se escucha su trágica disonancia, así como su brillo poético. ¿Cuáles son, pues, estas experiencias (en las que se confunden vida y lenguaje) que emergen de la maquinaria del poder y del saber en tanto que estilos de vida ligados a un nuevo arte del lenguaje, a una nueva poética de la infamia?

Para entenderlo, detengámonos un momento en el dossier dedicado a Pierre Rivière. Este dossier parece constituir un *exemplum* de esas “vidas de hombres infames”, que Foucault pretendía reunir en una antología en 1977. Al abordar este “caso de parricidio en el siglo XIX”, el propio Foucault manifiesta su asombro ante el descubrimiento no solo del “Caso Rivière”, sino de todo el expediente médico, psiquiátrico y judicial constituido en torno a este caso y, sobre todo, de la “Memoria” que Pierre Rivière escribió en prisión, a petición del juez, para dar cuenta de sus crímenes, es decir, para tratar de reconducirlos a la regularidad de una narración que posee el valor a la vez de prueba y de explicación. Ahora bien, lo que revela este dossier de archivos es un terrible acto criminal que, por un momento, sacó del anonimato vidas oscuras (las de los campesinos de Normandía, en Francia, a principios del siglo XIX) y dio nombre a un “caso” no tan sonado (Foucault, *Yo,*

Pierre Rivière... 9), o de todos modos rápidamente olvidado, pero del que los archivos (con valor de metarrelato) llevan la huella y perpetúan la memoria.

Sin embargo, aquí no se trata de rastrear el poder soberano de delimitación que impone al sujeto su lugar en el orden de las cosas. Tampoco consiste en explicar qué es y cómo se ejerce el dominio de las disciplinas sobre los modos de constitución de los sujetos posibles, según una división de lo normal y lo anormal, de la regla y la desviación. Para Foucault se trata, por encima de todo, de subrayar cómo la memoria de Rivière ofrece el testimonio directo, en primera persona, de uno de esos hombres oscuros que no deberían haber tenido acceso a esta palabra, tomada y retomada incluso en el espacio delimitado de lo decible, en el orden del discurso⁶. Si Pierre Rivière representa en muchos sentidos un caso ejemplar, no es solo porque su subjetividad se produce en el estallido sangriento de su crimen, sino también porque su (auto)relato en forma de procedimiento judicial es la sombra proyectada por este crimen en el orden del discurso, desde el que, sin embargo, habría sido provocada (ya que es un juez quien le conmina a relatar su crimen, a explicar cómo, en qué circunstancias y en qué condiciones llevó a cabo algunos de sus crímenes). Foucault, pero también los redactores del dossier consagrado al caso Pierre Rivière, cuestionan así claramente la dimensión transgresora de esta toma de palabra, que parece poner en jaque el poder de normalización que lo produjo.

En el dossier “Pierre Rivière”, la nota escrita por Jean-Pierre Peter y Jeanne Favret (“L’animal, le fou, la mort”) da claramente cabida a esta figura de insumisión que guarda relación tanto con la transgresión como con la revuelta. La historia de Rivière se lee como la de un “condenado de la tierra”:

Al horror silencioso de cada día, a la condición de bestia y de víctima, [Rivière] ha sustituido un horror aún más estridente, la protesta de una hecatombe. Se arroga el derecho de romper silencio y de hablar por fin, de decir la última palabra, como quien ha vuelto de lejos, como quien sabe desde hace tiempo que su vida es una larga convivencia con lo inhabitable.⁷ (Peter y Favret 243).

Y, de nuevo, un poco más adelante: “que algo, al menos una vez, sobrepase lo posible, cruce el límite” (244). Es la palabra viva de Rivière la que opera este franqueamiento, jugando con la limitación recíproca impuesta por los discursos judicial y médico-psiquiátrico. En efecto, debemos recordar que si Rivière es cul-

6 Véase a este respecto la recuperación del dossier de Pierre Rivière en Roy, Philippe y Alain Brossat, *Tombeau pour Pierre Rivière*. Nos referimos en particular a la contribución de Alain Brossat, titulada “Les hommes de poussière” (p. 97–113)

7 N. del T.: La traducción española de *Moi, Pierre Rivière...* no incluye las “notas” escritas por diversos autores —entre ellos Peter y Favret— que acompañan al dossier de Pierre Rivière presentado por Foucault. La traducción de estos extractos es, por tanto, propia y la referencia bibliográfica reenvía al lector al texto original francés.

pable a los ojos de los magistrados, no lo es a los ojos de los médicos, y viceversa⁸. Como señala esta vez Philippe Riot en su contribución sobre “Les vies parallèles de Pierre Rivière”, cada una de estas dos lecturas del crimen de Rivière (en las que culpabilidad y locura se dan la espalda) deja de lado la memoria de Rivière para reforzar su propia coherencia y “ganar” el juicio, con el fin de alcanzar la verdad –al menos en la veracidad de la sentencia final. Sin embargo, esta memoria, una producción de “lenguaje extraordinario” según Foucault, “no ha perdido su extraño poder de atrapar cualquier interpretación totalizadora” (Riot 314). Programado para responder a los requerimientos de la institución y a la cuestión de la imputabilidad del crimen al sujeto criminal, el texto de Rivière, convertido en incontrolable, escapa a todos los saberes y a todos los poderes, a todos los dispositivos de normalización que pretenden comentarlo, que lo rodean y le exigen cuentas. La palabra devuelta a Rivière (por necesidad de la Justicia) se convierte en un grito de revuelta, una insurrección verbal, un redoblamiento vertiginoso del asesinato en la narración que, se supone, debe ponerle fin remitiéndolo a las categorías de la ley y la penalidad.

En última instancia, lo que llama la atención de Foucault en este pasaje es que, al narrar su propio crimen, su ascenso hacia el crimen, al describir detalladamente las circunstancias y los impulsos que le llevaron al acto criminal, Rivière se aleja paradójicamente de la lógica de la confesión que parecía presidir dicho relato y del orden dado a este discurso. Elude así las categorías médico-psicológicas que podrían calificar su conducta, escapa de las figuras de responsabilidad que rigen el ejercicio del derecho. Como bien ha señalado Alain Brossat, la narración se convierte en un operador de desobjetivación (Roy y Brossat, *Tombeau pour Pierre Rivière* 105) o incluso de subjetivación por sustracción –siendo esta sustracción en sí misma activa, del orden de una conducta de resistencia verbal inserta en las disposiciones constrictivas de un saber-poder que satura y excluye el espacio de los discursos.

A través de su embarazosa memoria, Rivière inventa, en cierto modo, un archivo a la altura de su crimen: impracticable para el poder que lo encargó e ilegible en los términos de un saber que, sin embargo, lo envuelve con su deseo de

⁸ Desde este punto de vista, el dossier dedicado a Pierre Rivière se inscribe en la investigación consagrada por Foucault a la “historia de las relaciones entre psiquiatría y justicia penal” (Foucault, *Yo, Pierre Rivière* 7) —investigación que el curso sobre *Los anormales* prolonga. Este curso se inicia precisamente con un examen crítico de la cuestión del peritaje psiquiátrico en materia penal: “Documentos como los del asunto Rivière permiten analizar la formación y el juego de un saber (como el de la medicina, la psiquiatría, la psicopatología) en su relación con las instituciones y los papeles que de antemano deberán desempeñar (como la institución judicial, con el experto, el acuso, el loco-criminal, etc.)” (11).

verdad. En cierto sentido, pertenece plenamente a esta “leyenda de los hombres oscuros” (Foucault, “La vida de los hombres infames” 394) que Foucault se propuso como tarea relatar, haciéndola emerger en el nuevo esplendor de una arqueología. No obstante, en otro sentido se le escapa, ya que si el poder “incita, suscita, produce”, si “obliga a actuar y a hablar” (405), lo que se dice y se escribe no permanece dentro de los límites de lo prescrito, de lo esperado. Al invertir “la economía de los discursos y las estrategias de lo verdadero” (407), da cuenta de esa especie de tensión que, según Foucault, atraviesa la literatura desde su nacimiento.

Por una parte, efectivamente, la literatura “forma parte [...] de este gran sistema de coacción que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar el orden del discurso” (406): así pues, la literatura pertenece al orden de los discursos, entre los que figura incluso como uno de los relevos eficaces y exigentes, puesto que está sujeta a una imposición moral, a “la obligación de decir los más comunes secretos” (406). Como tal, funciona como una forma secularizada de la confesión en la que el tejido de la vida cotidiana impregna el discurso y le permite comunicarse con las formas de poder y las reglas del saber. Por este lado, la literatura también participa de una “gran ética discursiva” (406).

No obstante, en su memoria, en la que el resplandor de las palabras compite con la violencia de los hechos, en la que el terrible crimen hace de la vida misma que lo lleva al corazón del discurso un “poema extraño”, y de este el reverso o el suplemento de la prosa de la confesión, Pierre Rivière se convierte en el nombre de esta insurrección del discurso que pretendía “hacer decir lo inconfesable” y que acaba haciendo “recaer sobre ella la carga del escándalo, de la transgresión, o de la revuelta” (406), es decir, de la infamia.

Todo el texto consagrado a “la vida de los hombres infames” converge hacia lo que Foucault apoda para concluir la “posición singular de la literatura” (406–407), atrapada entre una ética de la confesión que reconduce la ficción –y su “decisión de no verdad” (406)– a efectos de verdad prescritos y enmarcados, legibles como tales, y una ética del decir-verdadero que se enfrenta a lo inconfesable de la vida real, denunciando-denunciando el “trabajo del poder sobre las vidas” (407), en el discurso mismo que produce, que suscita.

Al evocar esta tensión interna en el despliegue de la literatura, Foucault da cuenta sin duda de una política del archivo que lleva a cabo, que nunca ha dejado de llevar a cabo, a la luz de una poética del archivo. El archivo se encuentra a la vez dado y por (re)descubrir, gris e intenso, neutro y vibrante; pertenece a la vez al orden del enunciado y al orden de lo real, punto de contacto y de comunicación entre el discurso y la vida. Esto significa que sí, a veces, y sin duda en la mayoría de los casos, el discurso se apodera de la vida –“en esas cortas frases se ‘han jugado’ vidas reales” (392)–, todavía sigue siendo posible para la vida volver al discurso que la jugó y le vuelve contra sí misma, contra lo que se esperaba de ella

(en términos de verdad y, por tanto, también de poder). En el fondo es este gesto de recuperación y de inversión lo que el arqueólogo toma prestado de los propios archivos de la infamia, o al menos de algunos de ellos, para devolverles precisamente un poco del brillo, de la belleza y del miedo que hayan podido suscitar en él. Desterrar “todo aquello que pudiera resultar producto de la imaginación o de la literatura” (392), como afirma Foucault en calidad de principio de método, quizás solo busque evitar perderse la realidad de esas vidas desaparecidas. Pero esto no significa, sino por el contrario, que la literatura no pueda volver a esta realidad y convertirse, en el presente, en el espectro de su desaparición.

Bibliografía

- Collectif Maurice Florence. *Archives de l'infamie*. París, Les Prairies ordinaires, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducido por José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987.
- Foucault, Michel. “La vida de los hombres infames”. *Estrategias de poder*. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 389–407.
- _____. *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Traducido por Antonio Serrano. Madrid, Talasa, 2007.
- _____. *Œuvres*, vol. II. París, Gallimard, 2015.
- _____. *Teorías e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971–1972)*. Madrid, Akal, 2021.
- _____. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971–1972*, París, Gallimard/Le Seuil, 2015.
- _____. *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*. Traducido por Joan Viñoly. Barcelona, Tusquets, 1976.
- Le Débat*, n°66, 1991/4. Dossier : “Le cas Pierre Rivière : pour une relecture”.
- Peter, J. P., Jeanne Favret. “L’animal, le fou, le mort”. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Michel Foucault. París, Gallimard/Julliard, 1973, pp. 243–264.
- Roy, Philippe et Brossat, Alain (dir.). *Tombeau pour Pierre Rivière*. París, L’Harmattan, 2013.

Jordi Carmona Hurtado

Capítulo 5

La literatura donde no llega la historia. Michel Foucault y la estética del documento

1 Introducción

En este capítulo, buscamos interrogar las razones por las cuales, cuando se enfrenta con ciertos temas o problemas determinados, el “discurso de verdad” de la historia necesita apelar a la ficción. Partiendo de las investigaciones de Michel Foucault, mostramos cómo una práctica auto-crítica de la historia supone entender el papel que en esta juega la ficción, mediante una estética del documento que se relaciona con él de una manera intensiva, y que se muestra especialmente apta para restituir las vidas de anónimos, marginados y excluidos de la historia. Mostramos, a continuación, cómo esta historia practicada en las fronteras de la ficción fue retomada por Rancière, como programa específico de una “poética del saber”. Finalmente, analizamos tres casos en los que la literatura llega allí donde no llega la historia: *Guerra y paz*, de Tolstoi; *Una habitación propia*, de Virginia Woolf; *El corto verano de la anarquía*, de H. M. Enzensberger.

2 Una historia que atraviesa la ficción

Gilles Deleuze ya había advertido (Deleuze, *Foucault* 149) que las entrevistas formaban parte plenamente de la obra de Foucault y que había que tomarlas completamente en serio, pues manifestaban una vertiente más de una misma y única práctica intelectual. Como si fuesen una especie de laboratorio vivo de pensamiento, en las entrevistas Foucault pone sus trabajos de arqueología y genealogía más históricos en contacto con cierta actualidad de la que en realidad nunca se habían despegado del todo, enfrentando sus investigaciones con los problemas más candentes del presente. De ahí que Foucault, cuando se ofrece al juego de la forma-entrevista, lejos de limitarse a algún tipo de vulgarización de los resultados de sus investigaciones, llegue incluso a enunciar explícitamente estrategias intelectuales que en sus libros permanecían implícitas.

Jordi Carmona Hurtado, e-mail: jcarmonahurtado@ugr.es

Quisiera detenerme en unas célebres declaraciones que enuncian, a este respecto, algunos elementos de comprensión decisivos sobre la relación general entre ficción e historia en los trabajos de Foucault:

Respecto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero decir, sin embargo, que esté fuera de la verdad. Me parece que hay posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad en un discurso de ficción y hacerlo de tal modo que el discurso de verdad suscite, *fabrique* algo que todavía no existe, es decir, *ficción*¹ (Foucault, *Microfísica del poder* 162).

Una manera habitual, pero también tal vez un poco pobre y estrecha de leer estas declaraciones, consistiría en entender que, debido a esta especie de proximidad o promiscuidad incluso con la ficción, las investigaciones históricas de Foucault estarían fatalmente condenadas a carecer de seriedad. O bien, por razones de especialización científica, porque estas declaraciones significarían la confesión y la confirmación de algo, de una especie de rumor que ya corría entre los historiadores de profesión, según el cual Foucault no sería un verdadero historiador, sino un filósofo metido a historiador, que se arroga competencias que no tiene. O bien, debido a razones más epistemológicas u ontológicas, porque Foucault defendería algún tipo de visión posmoderna que niega la verdad, muy probablemente basada en la metafísica artista de su adorado Nietzsche, y que disuelve la historia científica o universal en el relato y el mito². De este modo, al volver más permeables las fronteras entre el discurso de verdad y el relato de ficción, Foucault nos conduciría a la idea posmoderna de que solo hay relatos, diferentes relatos de la historia, como en una pluralización, sin que ninguno tenga una garantía especial. “La historia”, como actividad científica, se confundiría con “las historias”, con los cuentos y relatos, y el historiador con el narrador. Y el problema es que la figura del narrador se confunde con la del cuentista, el simple cuentacuentos o mentiroso; aunque también Foucault ha mostrado hasta qué punto la mentira no es un acto tan simple como creemos, sino extremadamente paradójico, que hace temblar al lenguaje entero, con sus análisis del “Yo miento” de Epiménides³.

El cineasta Jean-Luc Godard, con su arte de concentrar ideas profundas en anécdotas que adquieren carácter de parábola, decía que cuando era niño le re-

1 “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, entrevista con Lucette Finas.

2 El artículo de Laura Llevadot, que interroga el papel de Nietzsche en la concepción que se hacía Foucault de la historia, también reconstruye brevemente esta polémica con historiadores de profesión como Pierre Vilar: Laura Llevadot, “El estatuto de la ficción en Nietzsche y en Foucault”, *Revista Convivium* 21 (2008).

3 Cf. Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*.

petían “*Jean-Luc, ne nous raconte pas d’histoires*”. En cambio, cuando ya adulto decidió abandonar el cine de ficción más convencional para comunicar la realidad de la lucha social, pasaron a decirle “*Jean-Luc, raconte-nous des histoires*”. Pues la lengua francesa conserva esa ambigüedad que hace que la palabra “historia” se emparente con la mentira. Pero como trataremos de mostrar aquí, Foucault no disolvía la historia en el cuento, o la verdad en la mentira, como por otra parte tampoco lo hacía Godard. Muy al contrario, y como podemos ver claramente en sus declaraciones si las leemos con atención, lo que hace más bien Foucault es ampliar el campo de la verdad, hacerlo más *acogedor*. Foucault construye un campo ampliado del discurso de verdad, en el que la ficción también puede jugar un papel, y ensaya la composibilidad entre el discurso de la verdad y la construcción de ficción, mostrando en filigrana que nuestra tradición los ha separado en una guerra de los discursos no tan razonable.

Si volvemos a la cuestión de los límites asignados a cada disciplina y de la especialización científica, Fernando Savater afirmó una vez que la función de la filosofía en la cultura capitalista es precisamente la de resistirse a la división del trabajo intelectual⁴. Así entendida, la práctica de la filosofía mantiene, al menos virtualmente, la posibilidad de una organización social diferente: de una sociedad sin clases. Por eso la filosofía no puede tener límites asignados, sino que resulta de cierto tipo de interrogación que se practica sobre los discursos que sí presumen de tener un territorio bien establecido y fundamentado en el saber, y una función definida en nuestra cultura. En este aspecto, el gesto de Foucault es plenamente crítico y en el fondo socrático, como él mismo reconoció en numerosas ocasiones. Incluso, en los debates suscitados por su lectura del texto de Kant, *¿Qué es la ilustración?*, extendía lo que él llamaba la actitud moderna o ilustrada de la que él mismo se reclamaba en este texto hasta el mismo Sócrates⁵.

Sartre defendía, en esta misma tradición socrática, la tarea del intelectual como la de aquel que se mete donde no le llaman. Sin embargo, como Rancière ha mostrado, para cruzar una frontera del saber sin tener residencia en el país al que se viaja el intelectual mismo debe probarse a sí mismo que tiene, de hecho, la competencia. Eso sí, se trata en este caso de una competencia no específica, democrática, cualquiera. El filósofo, cuando entiende que la filosofía es un tipo de discurso que no tiene objeto propio, como recordaba Althusser (Althusser, *Ser marxista en filosofía* 61), y que por eso se lanza sin cesar sobre diferentes objetos, representa al pensador que no tiene ninguna cualidad especial más allá del hecho de ser un ser pensante

⁴ Fernando Savater, *La filosofía tachada* (115).

⁵ Ver la discusión con Henri Gouhier en “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” (Foucault, *Sobre la ilustración* 44–45).

cualquiera. O por decirlo de otro modo: para cruzar a otros territorios del saber, los filósofos fabrican un pasaporte falso que no pretende ser reconocido por las autoridades del saber, sino por la simple razón común.

En el caso de Foucault, tal vez su gran originalidad filosófica no solo derive de que su obra de pensamiento dependa de toda una práctica de archivo, y que haya hecho uso de documentos históricos de diverso tipo en sus investigaciones, sino que ha producido una reflexión filosófica sobre esta práctica y sus objetos, especialmente en la *Arqueología del Saber* (1969). Foucault ha actuado, de esta manera, como filósofo, pero también como un historiador cualquiera, como un historiador sin ninguna competencia específica más allá de la de practicar una reflexión filosófica sobre ciertas prácticas y ciertos objetos que son los fundadores de la ciencia histórica. Pero su obra, al enfrentar la filosofía a nuevos objetos, no solo ha ampliado el campo de la filosofía, sino que también ha sido extremadamente fecunda en la de la historia. La filosofía, con su práctica de interrogación del saber, niega y niega precisamente los aspectos irreflexivos del saber, volviendo fluido lo reificado, y permitiendo nuevos usos. El ejercicio del pensamiento abre nuevas prácticas, hace emerger nuevos objetos, y Foucault, mientras reflexionaba con tanta profundidad sobre el estatuto ontológico del documento, no dejaba de interesarse en sus investigaciones por documentos a los que los historiadores, tradicionalmente, no habían hecho tanto caso, como archivos policiales, o registros de ingresos en prisiones y hospitales.

Uno de esas investigaciones, casi más bien el programa borgiano de una investigación que nunca se desarrollaría enteramente, fue publicada con el nombre de *La vida de los hombres infames* (1977). Deleuze solía llamar la atención sobre este texto, uno de los más bellos y admirables de Foucault, a su juicio. La primera frase es tan provocadora como la de las declaraciones de entrevista ya citadas, y forma parte del mismo tipo de provocación: “Esto no es un libro de historia (*Ce n’est point un livre d’histoire*)” (Foucault, *La vida de los hombres infames* 79).

¿Cómo es posible enfrentarse a esta frase, inscrita como en un frontispicio amenazador al comienzo del libro? Sin duda, con ella Foucault toma sus precauciones y sus distancias con respecto a los historiadores de profesión. Pero también advierte: quien no esté dispuesto a cierto ejercicio filosófico, a una reflexión del concepto mismo de historia, que cierre inmediatamente este libro. Por otra parte, la frase “Esto no es un libro de historia” recuerda inmediatamente a otra, a la frase de una pintura de René Magritte que tiene la misma forma, “*Ceci n’est pas une pipe*”, y que aparece justo abajo de una representación muy esquemática de una pipa de fumador. Foucault, que escribió un ensayo sobre Magritte en que

analizaba esa pintura paradójica⁶, mostraba precisamente cómo, mediante este procedimiento, y al menos en un primer nivel de interpretación, Magritte conseguía que la imagen incluyese su propia crítica, al no ocultar su carácter de representación. Pues como todo escolar un poco avisado sabe, aunque se le obligue a escribir por debajo lo contrario, la imagen de una pipa no es lo mismo que una pipa real, las palabras no son lo mismo que las cosas. Con Magritte la pintura llegaba a producir una representación auto-crítica de su propia práctica; el sistema de la representación del mundo clásico que describían *Las palabras y las cosas*, entraba, de este modo, en crisis. Y tal vez esto nos dé una indicación suplementaria del sentido de esa primera frase, con un alcance más general que el solo análisis de *La vida de los hombres infames*. Pues la manera en que Foucault entiende la práctica de la historia implica precisamente una actitud auto-crítica de este tipo. Si *La vida de los hombres infames* no es un libro de historia no es porque solo cuente cuentos en lugar de historias, sino porque en él el discurso histórico resulta examinado y practicado desde una posición auto-crítica fundamental.

3 Estética del documento

Esta auto-crítica concierne especialmente a la actitud de Foucault frente al documento histórico. Esta actitud constituye una crítica en acto de la historia “no situada”, o de la presunción de que es posible practicar la historia desde su exterior. De ahí que Foucault incluya su vida, un elemento de un relato de su vida en esa *Vida de los hombres infames*. Es la escena que nos habla de algo que la historia positiva no suele hablar, de la relación afectiva e intensiva del historiador con sus documentos⁷. Se trata, como hemos adelantado, de breves registros de admisión en prisiones y hospitales, en la Francia de los siglos XVII y XVIII. La actitud de Foucault frente a estos documentos no puede calificarse sino como *estética*, como él mismo expresa; y es precisamente esa peculiar relación estética con el documento lo que apela a una nueva actitud ética en el historiador:

Hace mucho tiempo que me he servido de documentos de este tipo en uno de mis libros. Si lo hice así entonces se debe sin duda a esa vibración que me conmueve todavía hoy cuando me

6 Cf: Michel Foucault, *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte*.

7 Aquí, en esta sensibilidad y relación afectiva con los objetos del saber, Foucault se encuentra muy cerca de Roland Barthes. Rancière recuerda, en un texto llamado “¿Existen acontecimientos en la vida intelectual?”, la cercanía entre la sensibilidad intelectual de Barthes y la de Foucault, y su importancia para la formación de su generación (Rancière, *Momentos políticos* 22).

vuelvo a encontrar con esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas en las pocas frases que las aniquilaron. Mi sueño habría sido restituirlas en su intensidad analizándolas (79).

Lo que conmueve a Foucault de los documentos con los que trabaja, por tanto, es cierta vibración peculiar que transmiten. Esa vibración resulta del modo singular en que la vida se vuelve lenguaje en el documento. En estos registros de admisión, el lenguaje del poder mata a la vida, pero en su forma conserva algo todavía de la intensidad de esa vida, aunque el fuego ardiente se haya transformado en brasas muertas. La vibración estética que produce el documento remite, pues, a ese hecho trágico de que el poder encierra o mata a la vida infame, pero al mismo tiempo permite, con su lenguaje, que algo de ella sobreviva, en forma espectral o fantasmal.

De ahí la nueva tarea que Foucault establece para el historiador-arqueólogo: restituir esas “vidas íntimas” en su intensidad. Esta restitución en intensidad depende, a su vez, de cierta práctica de análisis. Aquí nos encontramos lo más lejos posible de la historia universal, que procede por grandes síntesis. Foucault inventa, frente a ello, una historia analítica, que abrirá el camino a lo que se ha llamado “microhistoria”⁸. En lugar de tratar a las grandes masas de anónimos de manera estadística, documentos como ese tipo de registros en instituciones punitivas permiten un acercamiento más local e individualizado; nos permiten, no tanto desplegar un saber, sino acceder al *sabor* de cierta vida, de cierta experiencia humana histórica concreta.

Sin embargo, y según el mismo Foucault, esta tarea también es un sueño, un deseo irrealizable, y la misión del nuevo historiador-arqueólogo del saber se enfrenta aquí con su imposible propio. De ahí, como veremos, el recurso a la construcción ficcional, como si se tratase de descubrir el poema oculto que habita en el documento; el poema, completamente singular, de una vida infame, que no tiene derecho ni dignidad para la historia universal. Este aspecto ficcional acerca la historia a uno de los afueras de los que procede y de los que no se ha separado sin resto, la leyenda. Y en efecto, así es como Foucault nombra también al proyecto, una “leyenda de los hombres oscuros” (82). Pues la vibración estética emitida por los documentos con los que trabaja Foucault también remite, en última instancia, al instante en que esas vidas oscuras resultaron iluminadas por el poder. Y la cuestión que se plantea en este punto es: ¿las palabras del poder permiten iluminar esas vidas oscuras, nos permiten acceder a lo que realmente fueron, o más bien nos ciegan, recubren esas vidas impidiéndonos todo acceso a ellas?

Es completamente imposible, en efecto, a partir de este breve y violento comunicado redactado en el momento de su ingreso en el castillo de Bicetre, acce-

⁸ Especialmente la escuela italiana representada por Carlo Ginzburg.

der a lo que fue la experiencia vital de Jean Antoine Tuzard: “Apóstata recoleto, sedicioso, capaz de los mayores crímenes, sodomita y ateo hasta la saciedad; es un verdadero monstruo de abominación que es preferible que reviente a que quede libre” (79). Sin duda, estos enunciados nos dicen más sobre las características del poder de la época que sobre la incógnita vida de Tuzard. Pero esa frase es todo lo que, para la Historia, queda de él. De ahí que, para hablar de estas vidas oscuras, se requiera de una historia crítica; no solo de un tratamiento crítico de los documentos, sino también de una crítica del documento en sí. Pero “¿qué es un documento?”: he ahí pregunta socrática que Foucault lanza a la historia.

En la *Arqueología del saber*, la crítica del documento lo deduce a partir del concepto más general de enunciado⁹. Los documentos son, antes de cualquier cosa, enunciados, es decir, cosas dichas, escritas, con sus propias reglas de formación. Y al ser examinado desde el nivel más fundamental del enunciado, el estatuto de la verdad o falsedad del documento, o su pretensión de autenticidad quedan suspensas. La crítica de Foucault restituye, al menos negativamente, la diferencia entre el lenguaje de los documentos y la vida de la que hablan. Y desde ahí puede entenderse que documentos, como los de los registros de admisión de *La vida de los hombres infames*, no solo testimonien una realidad, sino que también construyan realidad, también la fabriquen o la ficcionen. No solo testimonian la realidad del crimen o de la locura, sino que construyen esa misma realidad. Por eso, en cualquier búsqueda que pretenda acceder a la verdad de esas vidas oscuras, se debe tener en cuenta desde el principio este aspecto de ficción, o esta indiscernibilidad primera entre la ficción y el testimonio, que es propia al enunciado histórico.

De ahí que Foucault siempre incluya, en su manera de practicar la historia, un momento de construcción, un momento de ordenamiento estético de los enunciados de sus documentos. De esa manera, puede decirse que sigue los pasos de la metafísica artista de Nietzsche, en efecto, ofreciendo la figura del historiador-artista. Esa práctica de la historia está orientada por una verdad que no elude la ficción, sino que la atraviesa. Foucault, a este respecto, debe construir una forma de discurso histórico tan singular como singulares son los enunciados con los que trabaja. Debe hacer obra de artista, y no solo de historiador. Sabemos desde Kant que el juicio estético es el único singular, y que de la belleza libre solo hay ejemplos. Pero precisamente, si Foucault necesita hacer obra de artista y no solo de historiador, es para llegar a una verdad más honda: a través de las cosas dichas de los documentos históricos, llegar a restituir la vida a la que se refieren. En *La*

⁹ También Deleuze, en su lectura de Foucault, ha llamado especialmente la atención sobre este concepto. Ver el primer texto de su libro sobre Foucault, “Un nuevo archivista (la ‘Arqueología del saber’)” (Deleuze, *Foucault* 28).

vida de los hombres infames esta metodología general encuentra tal vez su contenido o su campo de ejercicio más apropiado en esas vidas oscuras, sin suficiente fama como para entrar en la leyenda, y difamadas cuando resultan captadas y capturadas por la historia. La historia auto-crítica de Foucault encuentra su campo de ejercicio privilegiado en la vida de los anónimos, excluidos y marginados, de aquellos que no escriben su propia historia. Es la peculiar manera que tiene Foucault de entender lo que Walter Benjamin llamó “peinar la historia a contrapelo”. (Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* 75).

4 La herencia de Foucault en Rancière

Esta manera de entender el trabajo de archivo en Foucault, o esta manera estética de entender el trabajo histórico (como reflexión singular de una forma), fue muy importante para Jacques Rancière, en cierto momento de su trayectoria. Es lo que le permitió encontrar una vía intelectual propia tras la ruptura, argumentada en *La leçon d'Althusser* (1974), con el althusserianismo en que se formó. Y ciertamente, la historia de la formación del movimiento obrero francés, con la que Rancière experimentó el tipo de trabajo de archivo que practicaba Foucault en la época, y que fue publicada con el nombre de *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), también podría haberse llamado la “leyenda de los hombres oscuros”. En todo caso, es otra versión de este tipo de práctica histórica, que no trata a las masas de forma estadística sino que restituye cierto movimiento social a partir de cierto número de vidas singulares, ciertas trayectorias de ruptura ética y subjetiva en ciertas vidas con nombre propio. El mismo Rancière relata cómo, en el origen de este libro, también hubo un encuentro afectivo y estético con un documento, cierta carta de un obrero sansimoniano, el “filósofo plebeyo” Gauny, que le hizo repensar por completo la idea que hasta entonces manejaba de la historia obrera y su entero enfoque epistemológico¹⁰.

Pero también, en una obra posterior de Rancière, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir* (1992), podemos encontrar en estado de esbozo un programa en clara continuidad con esa historia auto-crítica que atraviesa la ficción, propuesta por Foucault. Pero en este caso, la referencia no es a Nietzsche, sino a Aristóteles; no es al símbolo de la ruptura de nuestra cultura, sino a las raíces mismas de esta. Para Rancière, toda historia necesita apelar a cierta poética, pues debe construir un

¹⁰ Ver el prefacio de Rancière a la reedición de la recopilación de textos del mismo Gauny (Gauny, *El filósofo plebeyo* 12).

sujeto de esa historia y cierto nexo lógico entre los acontecimientos, cierto orden causal. Según Aristóteles, el historiador se diferencia del cronista precisamente por la construcción de este tipo de poética, que permite dar una inteligibilidad a la historia, o que la crónica adquiera relación con la verdad. Sin embargo, el discurso de la historia científica, de la historia que no quiere mezclarse con la ficción, pretende desmarcarse totalmente de la práctica del relato del que emerge y en el que se fundamenta, y opera cierta denegación de este incómodo parentesco. La tesis de Rancière en el libro es que esta denegación todavía es poética, necesita apelar a cierta poética; el discurso científico también remite a ciertas decisiones que son originalmente literarias. La poética del saber, de este modo, estudiaría las poéticas singulares con las que la historia pretende alcanzar el envidiado estatuto de las ciencias experimentales, y dejar completamente fuera de ella, por tanto, toda construcción ficcional. Con la idea de una poética del saber, Rancière busca en el fondo que la moderna y orgullosa ciencia histórica se reconcilie con su humilde origen: el arte de los contadores de historias¹¹.

Sin embargo, tal y como anticipábamos, Rancière no remite este intento de reconciliación a una visión posmoderna y absolutamente rupturista o disolvente, sino más bien a las fuentes de la tradición filosófica occidental, a Aristóteles mismo. Para Aristóteles, la poesía es más universal o filosófica que la historia, por su estructura misma, por su forma; pues esa forma habla de lo que podría ocurrir en toda circunstancia, nos informa del orden de lo posible. En cambio, la crónica solo remitiría a lo particular desordenado, a la materia caótica de los acontecimientos. Y de ahí la importancia de lo que Rancière llama ruptura anti-mimética, en la revolución estética y literaria. Pues en el nuevo pensamiento estético y en la novela modernista, como ocurre con el juicio reflexionante kantiano, es la “materia” misma la que impone la forma. Por eso, la historia presuntamente científica (o “moderna”) asume una forma más estandarizada, más cercana a la producción en masa, y a los modos de producción en masa del saber. En cambio, la Historia que se reconcilia con la historia, o con la ficción, suele asumir una forma más artesanal, más artística. La nueva historia, propuesta por Foucault, significa en el fondo este tipo de revolución anti-mimética en la práctica misma de la historia.

Por eso, cuando Foucault no adopta el “espíritu de seriedad” del historiador de profesión, es porque pretende incluir la ficción en la verdad, la poesía en la historia. Y esto es así porque, desde la crítica del documento, se colige que cada conjunto de enunciados debe organizarse de forma singular: es necesario construir una forma discursiva concreta para analizar concretamente los documentos históricos concre-

11 Ver especialmente el último apartado del libro, “¿Una historia herética?” (Rancière, *Los nombres de la historia* 109).

tos. Lo que también remite, no solo a un problema de construcción poética, sino a un problema de exposición de documentos; como si solo se alcanzase la verdad de cierto documento cuando se encuentra la forma adecuada, en términos estéticos, de exponerlo. De ese mismo modo de relacionarse con la historia, como estetización, procedería la actual experimentación tan interesante que se produce en los museos, por ejemplo, cuando en ellos se exponen documentos históricos al lado de obras de arte, carteles de propaganda al lado de pinturas modernas consagradas. Es como si esta exposición conjunta, en un mismo espacio simbólico y material, permitiese que apreciásemos también el arte en el documento, y el documento en el arte. Y muestra hasta qué punto acoger la ficción en el terreno de la verdad histórica puede ser el lugar, no de una disolución de su autenticidad o de su valor, sino de una fecundación mutua.

Pero el precio de esta fecundidad es aceptar cierta indistinción entre la literatura y la historia. Pues, ¿qué es la literatura, del modo más general que se pueda pensar, sino la organización singular de cierto conjunto de enunciados, que no renuncia a ninguno de los recursos de la lengua? Y Foucault mismo, como sabemos, fue un gran escritor, un gran estilista y artesano de la lengua. Sus libros pueden disfrutarse también desde un estricto punto de vista literario. Sin embargo, esta fuerza literaria no anula su capacidad de penetración filosófica e histórica, sino que ambas se fecundan entre sí. La literatura llega allí donde no llega la historia; y permite reorientar y afinar el discurso de la ciencia histórica, especialmente cuando se trata de hacer la historia de sujetos y acontecimientos que no han sido contemplados tradicionalmente por la historia clásica, mimética, de procedencia aristotélica. La literatura llega a contar la historia de quienes no tienen historia, de aquellos que, según las divisiones aristotélicas, solo deberían trabajar y vivir, de quienes están supuestamente excluidos del ocio de los hombres de acción. Por eso, la historia de la revolución y de la democracia es en realidad más literaria que histórica. De ahí que haya toda una corriente, en la literatura, que en realidad practica ese tipo de historia artista llevada a una autoconciencia en obras como las de Michel Foucault y Jacques Rancière. Una tradición moderna de la literatura, que resulta tanto o más historiadora que la Historia de los historiadores de profesión, en que la ficcionalización literaria no se excluye, sino que se pone al servicio de la restitución histórica.

Querríamos analizar brevemente algunos ejemplos al respecto, sin ninguna vocación exhaustiva, para concluir esta aproximación.

5 Tres casos

1) Tolstoi y la guerra popular

El objetivo de la gran novela de Tolstoi, *Guerra y Paz*, publicada por primera vez en 1867, es eminentemente histórico: entender las razones de la derrota de Napoleón en Rusia. Pero para ello, la historia militar tradicional, basada en la psicología de los grandes hombres y sus estrategias resulta completamente inadecuada e insuficiente. En el fondo, el problema de Tolstoi es el de entender un nuevo tipo de acontecimiento histórico, que pone en crisis la historia mimética que heredamos de Aristóteles: la guerra popular, o guerra de guerrillas. Este tipo de guerra también pone en crisis la racionalidad estratégica tradicional, en que la inteligencia de los generales conduce la fuerza de choque de las tropas, pues en realidad los principales actos de la guerra anti-napoleónica no resultaron conducidos por nadie, sino que respondían más bien a oscuros impulsos populares. Se trata de un nuevo tipo de guerra, que otro gran pensador de la guerrilla, T. E. Lawrence, definió como rebelión, afirmando que en realidad la rebelión se parece más a la paz que a la guerra¹². Las acciones militares se traducen en sabotajes, especialmente de las redes de comunicación y de abastecimiento; algo semejante a las acciones de las huelgas y luchas sociales. O, en el caso más específico de la guerra rusa contra la invasión napoleónica, estas acciones bélicas se dan en la forma los famosos incendios de las ciudades y auto-destrucciones practicadas por el pueblo ruso.

Tolstoi muestra que la peculiar estrategia rusa de rechazo constante del combate, de retirada y de lento desgaste de las fuerzas físicas y morales del enemigo no fue calculada por ninguno de los grandes estrategas rusos, sino que se fundó en actos populares incomprensibles, surgidos de lo más oscuro del “alma rusa”, de la vida popular. De ahí que la maestría del gran líder del ejército ruso, el viejo Kutúzov, que siempre está extremadamente cansado y no muestra ningún entusiasmo bélico, se fundamente, más que en ninguna brillantez estratégica, en su sintonía con la mentalidad del pueblo ruso, en una especie de comunidad de sentimientos con su propio pueblo. Sus acciones, o más bien inacciones (como permitir la toma de Moscú sin resistencia, por ejemplo) resultan, por ello, tan aparentemente irracionales desde un punto de vista estratégico como las de las masas anónimas mismas, y sin embargo, extraña y absolutamente eficaces.

En la novela de Tolstoi, Napoleón, el gran espíritu por excelencia de la modernidad y portador de la novísima ciencia militar, resulta derrotado por campesinos miserables y analfabetos, inspirados en sus acciones únicamente por cierto oscuro

¹² Véase: Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, 200; y la teoría de la rebelión popular interna a la novela (261 y ss.).

instinto de supervivencia. La literatura, en Tolstoi, que incluye también diversos desarrollos críticos con respecto a la historia militar tradicional, constituye en acto una crítica de la poética de la guerra, y de toda la dignidad filosófica que ha recibido tradicionalmente la guerra en nuestra cultura. Pues no hay más que caos y furia, oscuros impulsos que lo deciden todo, y ninguna racionalidad posible en la guerra. Y cuanto más libres piensan ser los hombres de acción y más alto es el puesto que ocupan en la jerarquía militar, más esclavos son en realidad, más obedientes a estos ciegos impulsos. En todo caso, si existe alguna racionalidad posible en la guerra popular, hay que buscarla más abajo, en cierto saber que se confunde con la vida, el oscuro saber de los *mujik* que se confunde con la lucha de los pueblos por su resistencia y supervivencia frente a los designios de los grandes hombres hacedores de historia. El único sujeto histórico posible de la derrota napoleónica en Rusia es el mismo pueblo ruso. Por eso, la novela de Tolstoi se presenta como una suerte de ciencia histórica en transición, al mismo tiempo que como una crítica de la historia estratégica de las acciones de los grandes hombres, y el anuncio de una nueva ciencia histórica más estructural, que toma por objeto explicar los comportamientos de las grandes masas de anónimos. La literatura, en Tolstoi, se presenta, pues, como un momento de transición entre dos comprensiones diferentes de la ciencia histórica, una ya periclitada en el tiempo de la guerra popular, otra indefinidamente por venir.

2) Virginia Woolf y la amistad entre mujeres

En su libro ya clásico *Una habitación propia*, de 1929, a mitad de camino entre la literatura y el ensayo, Virginia Woolf construye una curiosa escena. Una lectora ajena a la universidad se ha colado en una esas bibliotecas de los prestigiosos campus ingleses, tradicionalmente cerrados a las mujeres. En los estantes de esa biblioteca, se interesa por la tradición de la literatura escrita por mujeres, que divide en tres momentos:

- a) El de la excepción, la generación simbolizada por Aphra Benn, en que una mujer escritora era una extraordinaria anomalía y una verdadera aberración.
- b) El de la minoría, una generación posterior en que las mujeres escritoras eran algo raro, si bien ya no tanto, simbolizada por escritoras como Jane Austen o Emily Brontë¹³.
- c) El de la emancipación, en que no se trata de que haya tantos libros escritos por mujeres como por hombres, pero sí es cierto que las mujeres ya no solo

¹³ El gran logro de esta generación es la conquista la novela, de la forma-novela, pero al mismo tiempo, por ejemplo, realizar una actividad científica que necesite más concentración, independencia y dedicación todavía queda lejos del alcance de estas mujeres.

escriben novelas, sino que se abren a todo tipo de producción intelectual, tanto científica como moral o filosófica. Ya no resulta tan extraño encontrar alguna mujer en cualquier rama de la producción cultural. Se diría, entonces, que la mujer ha alcanzado el techo de cristal cultural de la época.

Ciertamente, con esta escena de la lectora transgresiva, Virginia Woolf construye una perspectiva de género en la crítica literaria. Más allá de los nombres particulares de las autoras, la protagonista de *Una habitación propia*, esa lectora inapropiada, sin legitimidad, se interesa por esa tradición como si hubiese sido creada por un solo sujeto. En otras partes de su obra, especialmente en uno de sus últimos ensayos que formaba parte de un proyecto de libro que nunca llegó a publicar, llamará a este sujeto “Anon”¹⁴. Pues, en efecto, y como Woolf ha contribuido tan poderosamente a mostrar, los anónimos, en la historia, han sido masivamente mujeres.

Para comprobar qué pueda ser la literatura de esa eterna anónima que, en el momento en que Woolf escribe su obra, ha alcanzado una emancipación, la protagonista de *Una habitación propia* coge al azar una novela del estante de escritoras contemporáneas. Se trata de *La aventura de la vida*, de Mary Charmichael, una escritora que Woolf inventa, pero en la que no cuesta adivinar su propio retrato. Y lo interesante aquí es que la perspectiva de género en literatura puesta en marcha por Woolf no se reduce, como hoy es tan habitual, al contenido de las representaciones, sino a su misma forma. Es una lectura feminista plenamente estética de la literatura, la que practica la lectora inapropiada de *Una habitación propia*, que se interesa ante todo por la forma y el ritmo de las frases. Y en efecto, el fraseo de Mary Charmichael no es tan placentero como el de Jane Austen, hay rupturas en la frase, hay diversos signos que apuntan a un tipo de literatura más experimental, más modernista. Sin embargo, estos experimentos formales solo resultan aceptables si obedecen a alguna razón no meramente formal, para la lectora/Woolf; si no, son solo destrucción. Y de nuevo, como en Tolstoi, esta razón de la forma extraña de la novela se debe al intento de captar un nuevo contenido. Hay algo nuevo, una nueva experiencia histórica que lucha por ser expresado, por ser puesto en frases y relatado; las maneras de relatar y de contar historias tradicionales, por eso, deben ser alteradas, las poéticas violentadas. Pero este nuevo contenido no es la guerra popular, sino una nueva relación entre las mujeres; que ni siquiera es el lesbianismo, que al fin y al cabo siempre fue morboso e

¹⁴ El ensayo se llama de ese mismo modo, “Anon”. Sobre este aspecto de su obra, se puede consultar con provecho la tesis doctoral de Carmen Rivera (Rivera, *Uma frase própria. Literatura e emancipação em Virginia Woolf* 171 y ss.)

interesante para la mirada patriarcal, sino la simple amistad. Algo que nunca apareció en una obra literaria escrita por un hombre: una relación de amistad entre mujeres.

En efecto, algo ocurre, una verdadera revolución, cuando las protagonistas de *La aventura de la vida*, dos científicas que comparten laboratorio, se quedan solas, fuera de la vista de los hombres. Si la frase calmamente fluida de Jane Austen debe romperse, o estirarse tanto que su lectura nos deja sin aliento, es porque, con ella, Mary Charmicael pretende captar algo completamente inédito, que nunca se había visto en el mundo, que nunca se había visto en la literatura, y desde luego tampoco en la historia. Por eso, la literatura no tiene nada que ver con la experimentación formal gratuita, nos indica Woolf; toda experimentación auténtica se presenta con una absoluta necesidad. No se trata de hacerse el original, ni de crear ninguna belleza gratuita que encante al lector, sino de decir algo al borde de lo indecible, de ver al borde de lo invisible, de simbolizar al borde de lo que cierta cultura es capaz de simbolizar. En Virginia Woolf, desde este descubrimiento del mundo de la amistad entre las mujeres, desde esta conquista de esa *philia* —que, para Aristóteles, era la condición primera de toda vida política— por parte del movimiento feminista, surge un sinfín de posibilidades nuevas para el arte de la escritura, mundos artísticos ocultos que explorar, pero también nuevos continentes para la historia.

Pero los elementos de construcción ficcional del ensayo de Virginia Woolf también permiten abrir un nuevo campo para la historia científica: el de la historia de las mujeres, en el sentido más amplio de la expresión, y en el doble uso del genitivo. Mediante la construcción de una ficción se permite acceder a una parcela de la realidad que la cultura occidental en general, y por tanto también el discurso histórico, había mantenido en la penumbra. La ficción, en este caso, es una “antorcha”¹⁵, que desvela una verdad más profunda y más completa sobre la realidad. Por su trabajo poético de lo posible, que se expresa estéticamente en la frase y la forma de la novela, la literatura permite que la cultura dirija por primera vez la mirada a nuevos hechos históricos.

3) Enzensberger y la leyenda del anarquismo

El problema de Enzensberger, cuando se dispone a escribir un libro sobre Durruti y la historia del anarquismo español¹⁶, no es que su héroe, el paradigma mismo

15 La imagen es del mismo texto de Virginia Woolf, “encenderá una antorcha en esta gran cámara donde nadie ha penetrado todavía” (Woolf, *Una habitación propia* 61).

16 Hans Magnus Enzensberger, *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*.

de héroe proletario en toda su pureza, sea oscuro. Al contrario, la fama popular de Durruti, antes de que el régimen franquista aniquilara su memoria, era inmensa. Se decían muchísimas cosas sobre Durruti, tantas que el problema que se plantea a Enzensberger era más bien el de una fama excesiva, una leyenda desbordante que, sin embargo, se presentaba completamente rehacia a la investigación histórica. La historia del gran héroe popular toma la forma de una leyenda anónima y popular que se resiste a la ciencia histórica. ¿Cómo saber, por ejemplo, y a ciencia cierta, cómo murió Durruti? Los documentos (y Enzensberger también incluye una crítica filosófica del documento de gran envergadura), en este sentido, no ayudan, pues los hay de todo tipo, toda una serie heteróclita de enunciados históricos sobre el mismo hecho, incompatibles entre sí. El problema del estatuto del documento es indecible; y cualquier intento de hacer una novela sobre Durruti fracasaría, pues su vida y aventuras, según testimonia la leyenda, sobrepasan todo lo que estaríamos dispuestos a creer de un personaje de ficción. En este caso, la realidad, una realidad ciertamente legendaria, sobrepasa a la ficción. ¿Cómo hacer, entonces?

Benjamin soñó con un libro únicamente compuesto por citas de otros libros; y el contenido o pensamiento provendría de las tensiones dialécticas entre unas citas y otras. El libro de Enzensberger practica algo semejante con los documentos históricos, toda una estética dialéctica del documento. *El corto verano de la anarquía*, publicado en 1972, es por eso en realidad un montaje de documentos históricos sobre Durruti, de todo lo que se ha escrito sobre Durruti. El autor se limita a organizar y presentar estos documentos. Así, podría pensarse que esto sería una visión purificada del trabajo histórico, en que el documento “habla por sí solo”. Pero, de nuevo, ¿cómo elegir una entre las siete versiones de la muerte de Durruti, de las que hay testimonio escrito? La verdad, dice Enzensberger, no está en el documento, sino *entre* los documentos, en la fricción, el choque y el vacío que deja la organización de los diferentes documentos de cierto hecho¹⁷.

Y en este punto, también hay un momento de indecibilidad, un límite sobre lo que la ciencia histórica puede conocer: no es posible saber a ciencia cierta cómo vivió y murió Durruti, del mismo modo que no es posible saber a ciencia cierta cómo fue la vida de los hombres infames que Foucault se propuso contar. La fama de Durruti y el desbordamiento de documentos no garantizan la verdad última y final. Como si algo en la vida del héroe proletario, a pesar de toda su celebridad, permaneciese profundamente en la sombra. Y esa sombra, habitada por tantos anarquistas anónimos, es la verdad popular de Durruti, lo contrario de las iluminaciones asesinas del poder. De ahí que, en el choque mismo con los límites del tra-

17 “Es ahí, en las grietas del cuadro, donde hay que detenerse” (Enzensberger, *Corto verano* 15).

bajo científico del historiador, que por otra parte Enzensberger desarrolla con toda rectitud, haya al mismo tiempo un reconocimiento al papel de lo popular, de lo oral y de lo legendario en la constitución de la historia. La historia científica trata de rehuir toda construcción ficcional, toda creación de mitos. Sin embargo, estos persisten en la historia popular, en las cosas que la gente cuenta. Frente al carácter finalmente indecible del documento, Enzensberger reivindica de forma militante una capacidad poética popular.

La historia siempre alberga, por tanto, un elemento de fabulación popular, colectiva. La literatura, en este aspecto, puede considerarse como una manera de practicar la historia que no trata de desmarcarse completamente y de oponerse a esta fabulación popular, sino más bien de ilustrarla a sí misma, mediante la ordenación estética de los documentos. La literatura se vuelve, con Enzensberger, fabulación popular crítica. Pues la historia no se mueve solo en el elemento de lo real, sino también en el de lo imaginario. Durruti no solo era el individuo Buenaventura Durruti, sino el nombre de una poética popular, desarrollada por todo un movimiento histórico y social, un mito inventado por una clase en lucha. Durruti era las dos cosas a la vez. Por eso, la vida fabulosa de Durruti, y su muerte incierta coinciden con el carácter más auténtico del anarquismo español, de ese *Corto verano de la anarquía* que floreció en la resistencia popular al golpe militar: con la imaginación y la lucha de un pueblo. A partir de testimonios diversos sobre la vida de Durruti, el espíritu del movimiento obrero anarquista construyó cierto ideal de vida, cierta imagen de una vida libre deseada. Por eso, solo cierta indistinción entre la fábula y el hecho, o entre la ficción y la historia nos permiten entender en su plenitud la verdad de esa realidad histórica que fue el anarquismo español. Eso es lo que consigue ejemplarmente el libro de Enzensberger, al confrontar la leyenda con los vacíos y contradicciones de la historia.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Ser marxista en filosofía*, traducción de G. M. Goshgarian. Madrid, Akal, 2017.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, traducción de Jordi Maiso y Jose A. Zamora. Madrid, Alianza, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987.
- Enzensberger, Hans Magnus. *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*, traducción de Julio Forcat y Ulrike Hartmann. Barcelona, Anagrama, 1998.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La piqueta, 1979.
- _____. *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte*, traducción de Francisco Monge. Barcelona, Anagrama, 1981.
- _____. *El pensamiento del afuera*, traducción de Manuel Arranz Lázaro. Valencia, Pre-Textos, 1989.

- _____. *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- _____. *Sobre la ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid, Tecnos, 2003.
- _____. *La vida de los hombres infames*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Plata, Altamira, 2011.
- Gauny, Gabriel. *El filósofo plebeyo*, traducción de Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2020.
- Lawrence, T. E. *Los siete pilares de la sabiduría*, traducción de Alberto Cardín. Barcelona, Penguin Random House, 2007.
- Llevedot, Laura. “El estatuto de la ficción en Nietzsche y en Foucault”, *Convivium*, n. 21, 2008, 71–82.
- Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, trad. Viviana Claudia Ackermann. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- _____. *Momentos políticos*, trad. Gabriela Villalba. Buenos Aires, Capital intelectual, 2010.
- Rivera, Parra. *Uma frase própria. Literatura e emancipação em Virginia Woolf*. Tesis doctoral. UFRN – Université de Paris 8, 2017.
- Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus, 1972.
- Tolstói, Lev. *Guerra y paz*, traducción de Lydia Kúper. Barcelona, Planeta, 2003.
- Woolf, Virginia. *Una habitación propia*, traducción de Laura Pujols. Barcelona, Seix Barral, 2001.

**III Literatura, vida, autobiografía: De
la clínica a la biopolítica y la estética de
la existencia**

Isabelle Galichon

Capítulo 6

De la medicina al cuidado. *El nacimiento de la clínica y más allá*

1 Introducción

Siempre me fascinó el talento de cuentista de Michel Foucault. Sabe cautivar a su lector, así como a su auditorio en su discurso. Encarna de cierta forma esta figura del cuentista cuya desaparición lamentaba Benjamin en su tiempo. Y si este talento se manifiesta tanto oralmente como por escrito, es de notar que las páginas que abren sus obras son páginas antológicas, unos fragmentos soberbios en los que el lector se ve literalmente atrapado. Se recuerda el ambiente hugoliano de la nave de los locos, la biblioteca borgesiana al estilo de Kafka, el suplicio de Damians que habría podido ser sacado de una novela de Dumas – o casi. Por medio del relato, Foucault nos lleva a su reflexión, como una puesta en escena previa, una *captatio benevolentiae* para facilitarnos el acceso a su pensamiento.

El prólogo del *Nacimiento de la clínica* es diferente. Este momento del prólogo, Foucault no lo apreciaba – “Así se escribe el prólogo, primer acto por el cual empieza a establecerse la monarquía del autor, declaración de tiranía” (*Histoire de la folie* 10). En el *Nacimiento de la clínica*, el relato está diversificado y se desplaza muy rápido hacia el propósito central, el advenimiento de la clínica moderna a finales del siglo XVIII. Me parece que este prólogo anuncia la obra por venir, como cualquier prefacio, pero también coloca la obra en una posición particular en la producción de Foucault – al margen y al mismo tiempo central, o tal vez matricial habría que decir.

La clínica, y por ende podríamos decir la medicina moderna, constituye un universo que Foucault conoce, en el que creció y se formó – su ambiente familiar, y también su tema de su doctorado. La medicina, en sus diversas caras, constituye las primicias y el fundamento de la reflexión del filósofo. Pero parece que es mucho más, e irradia de forma más o menos explícita en su obra hasta *Historia de la sexualidad*, como si este ámbito de la medicina, esta “superficie de refracción” (*L’Herméneutique du sujet* 3), atañera a una experiencia de pensamiento lo suficientemente rica como para desterritorializarse. Bernard Vandewalle considera que, en Foucault, “la medicina es más que un objeto de estudio. Inspira un estilo que quiere disecar, cortar las discontinuidades, producir unos efectos ope-

Isabelle Galichon, Université Bordeaux-Montaigne, e-mail: Isabelle.galichon@orange.fr

ratorios” (*Michel Foucault. Savoir et pouvoir de la médecine* 10). Con la medicina tendríamos de cierta forma, o, más exactamente a partir de la medicina, una reflexión genealógica que nutriría otros campos de pensamiento: se trataría, pues, de una “superficie de refracción” matricial, una verdadera “caja de herramientas” conceptual. La puerta de entrada parece ser la psiquiatría, experiencia fundadora de un punto de vista personal y en el plano de la evolución hacia la biomedicina, pues manifiesta en el siglo XIX, momento en que el modelo biomédico se vuelve prevalente, un episodio crítico en que se expresa una tensión entre una influencia biomédica y la persistencia de una medicina diferente que podríamos llamar con Bernard Andrieu, “bio-subjetiva”, en la que se trata de utilizar “la dominación de lo vivo no tanto para una hermenéutica del sujeto, como para una intervención corporal del sujeto, su encarnación” (*Le Portique* 7). Foucault aborda la cuestión psiquiátrica en un primer tiempo ya desde 1961, como al revés o a contrapelo, con la locura en *Historia de la locura en la época clásica*, luego en su lección en el Collège de France en 1973, *El poder psiquiátrico*, en que pasa a la patologización de la locura con la medicina.

Así, a fin de explorar cómo este primer Foucault atiende a la medicina, primero por la psiquiatría, trabaja la materia médica, nos proponemos asociarla a un concepto clave que Foucault solo trata de forma marginal, en la trilogía de *Historia de la sexualidad*, que es el cuidado: podríamos decir que el cuidado parece ser el fruto último de lo médico en el pensamiento de Foucault. Es, pues, el camino que vamos a seguir, desde la medicina hasta el cuidado, en un movimiento que parte del primer Foucault de *El nacimiento de la clínica*. Se trata de ver cómo la medicina pudo alimentar otras fases de la reflexión de Foucault que, por cierto, parecen alejadas del ámbito médico, favoreciendo así el desarrollo del concepto de biopolítica y disciplina.

2 Nacimiento de la medicina moderna: la prevalencia de la clínica

Huelga decir que la obra central del pensamiento médico foucaultiano se encuentra en *El nacimiento de la clínica*, pero no es ni la prínceps ni la suma: podríamos más bien considerar que es a partir de 1963, fecha de su publicación, cuando va elaborándose una reflexión sobre la medicina que va a inervar un pensamiento político y ético en cuyo centro se halla el cuerpo más que el sujeto.

2.1 Evolución y caracterización de la clínica

Si retomamos a grandes rasgos el propósito de la obra, la tesis de Foucault aspira a evidenciar cómo, a finales del siglo XVIII, se desarrolla lo que podemos considerar la medicina moderna a través del auge de la clínica, esta medicina en la cabecera del enfermo, en un contexto hospitalario. Se trata en este caso del paso de una medicina privada, en casa, a una medicina hospitalaria, de una evolución desde un aparato teórico hacia un espacio mayor concedido a las matemáticas y las probabilidades que van a modificar esencialmente la relación con la enfermedad:

La clínica, invocada sin cesar por su empirismo, la modestia de su atención, y el cuidado con el cual deja venir silenciosamente las cosas bajo la mirada, sin turbarlas con ningún discurso, debe su importancia real al hecho de que es una reorganización en profundidad no solo del discurso médico, sino de la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad (*Naissance de la clinique* 18).

Como lo subraya el subtítulo de la obra – “una arqueología de la mirada médica” –, es la mirada la que funda el gesto clínico. El capítulo 7, “Ver, saber”, enfatiza la función específica de la mirada que constituye, en sí misma, un modo cognitivo y *lingüístico*, pues por la mirada el síntoma se transforma en signo: “La mirada clínica tiene esa paradójica propiedad de entender un lenguaje en el momento en que percibe un espectáculo” (154). La observación se convierte en el principio mismo de la formación en el ámbito hospitalario y modifica el sentido de la experiencia. Foucault constata así que “La mirada clínica opera sobre el ser de la enfermedad, una reducción nominalista” (169) y que “opera sobre los fenómenos patológicos una reducción de tipo químico” (170). Con el nacimiento de la clínica moderna, las cosas y las palabras se separan – lo que anuncia la obra *Las palabras y las cosas* – y Foucault encuentra la causa en el sitio nuevo otorgado a la muerte: “Cuando la muerte se ha convertido en el *a priori* concreto de la experiencia médica, es cuando la enfermedad ha podido desprenderse de la contranatura y *tomar cuerpo* en el *cuerpo vivo* de los individuos” (271). Y es la figura emblemática de esta nueva clínica, Bichat, quien, revalorizando la anatomía patológica, “saca a luz, en la profundidad, cosas del orden de las superficies” (185). Pero “Bichat es más que una referencia mayor para él – apunta Vandewalle –, se convierte en una verdadera figura filosófica, un emblema posible para una práctica anatómica de la filosofía” (*Michel Foucault. Savoir et pouvoir de la médecine* 9).

2.2 El espacio del liberalismo en el modelo de la clínica

Pero la historia que propone Foucault se inscribe ya en una reflexión política. No se conforma con poner en marcha dicho campo que se convertirá en la sanidad pública, sino que teje en el corazón mismo de su reflexión relativa al desarrollo de una biomedicina, las fuentes y los modelos políticos que van a configurar un gobierno de los vivos. Es así como pone de realce el papel que va a desempeñar un pensamiento liberal en la medicina, a raíz de la Revolución: es una “historia que vincula la fecundidad de la clínica a un liberalismo científico, político y económico” (*Naissance de la clinique* 82). La clínica va a seguir una evolución sociopolítica y constituir un terreno de experimentación y elaboración para un pensamiento liberal: va a experimentar unas prácticas y funcionamientos propios del desarrollo del liberalismo.

Las matemáticas y la estadística van a convocarse para abordar la noción de incertidumbre: se trata en un primer tiempo de “ponderar, por aritmética de los casos, una dependencia de estructura lógica”, e instalar un análisis que tiene que ver con el “sistema epistemológico de las matemáticas” (149). Luego con Cabanis, las probabilidades integran un proceso en que prevalece la experiencia: “si Cabanis deja lugar al cálculo de las probabilidades en la edificación de la medicina, es solo a título de elemento, entre otros, en la construcción total del discurso científico” (167), pero el modelo epistemológico queda marcado por las ciencias y evoluciona hacia la química, lo que hace que Foucault diga que “Se ha pasado del tema de la combinatoria al de la sintaxis, luego al de la combinación” (170).

Esta relación con el análisis también va a inducir la toma en cuenta de una modelización de la sociedad, donde el individuo se convierte en el objeto. Foucault nota que “En el hospital, el enfermo es sujeto de su enfermedad [...]; en la clínica, el enfermo es el accidente de su enfermedad, el *objeto* transitorio del cual esta se ha apropiado” (91). Efectivamente, antes del auge de la clínica en los siglos XVIII y XIX, el enfermo que se encuentra en el hospital, lo acogen unos religiosos o voluntarios que cuidan de él y lo acompañan hacia la muerte. No existe realmente una virtud curativa del hospital. Cuando la clínica se introduce en el hospital a inicios del siglo XIX, tiene como vocación formar a los futuros médicos y ejercer métodos: son entonces los médicos quienes se encargan de los enfermos que participan más de un proceso experimental que de un enfoque terapéutico: si se trata de curar es ante todo en beneficio de aquellos que todavía se hacen curar en una esfera familiar. Hay, como lo precisa Foucault, una fusión entre la práctica clínica, la investigación y la formación: “No hay, por lo tanto, diferencia de naturaleza entre la clínica como ciencia y la clínica como pedagogía” (157). Como hemos puntualizado antes, retomando a Foucault: “Estructura *colectiva* del sujeto de la experiencia médica; carácter de *colección* del campo hospitalario: la

clínica se sitúa al encuentro de los dos conjuntos” (158) y, podríamos añadir, sienta las bases de una gestión de lo vivo.

La clínica se convierte, pues, en un terreno de exploración del liberalismo para racionalizar lo vivo: los métodos de la clínica moderna constituyen el substrato que le servirá a continuación al poder judicial, lo que vuelve a encontrarse en *Vigilar y castigar* publicado en 1975, y en las políticas públicas de gestión de la población, tema por el que Foucault se interesa en su lección en el Collège de France en 1977, *Seguridad, Territorio, población*.

2.3 Hacia la psiquiatría: de la Historia de la locura en la época clásica (1972) hacia el curso El poder psiquiátrico (1973–1974)

La elaboración de esta dimensión política de la reflexión de Foucault sobre una medicina moderna basada en un modelo tecnocientífico, o biomedicina, hay que considerarla de igual modo en la articulación de la medicina y la psiquiatría. Lo hemos dicho, la *Historia de la locura en la época clásica (Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, 1961)* precede a *El nacimiento de la clínica* (1963), pero ya se encuentran las primicias de esta reflexión médica en la primera obra, en el capítulo cuarto de la segunda parte, “Médicos y enfermos”.

Después, el curso en el Collège de France, *El poder psiquiátrico*, es el resultado de una reflexión que desborda el mero campo médico y el estudio de la locura: se trata de un más allá del sujeto por la reinversión de una elaboración política que sintetizó *Vigilar y castigar*. Pero parece que esta lección es en realidad la prolongación y la culminación epistemológica de *El nacimiento de la clínica* en la medida en que explora unas tesis que parecían en aquel entonces menores o aún poco desarrolladas. En la psiquiatría, presente en negativo en la *Historia de la locura*, se despliega de cierta forma la reflexión sobre la clínica poniendo el énfasis en todos los problemas y contradicciones que el desarrollo de la clínica tenía en ciernes. El resumen de la lección hace hincapié en esto, mientras que esta articulación entre medicina y psiquiatría ya no será retomada de forma tan explícita en la lección.

En este texto, Foucault introduce su propósito refiriéndose a la medicina: “Primero, el ejemplo de la medicina” (*Le pouvoir psychiatrique* 341). En dos páginas, abre, de cierta forma, la continuación de *El nacimiento de la clínica* abordando la revolución pasteuriana de donde dimanará una nueva episteme para la medicina: “El hospital del siglo XVIII se supone que creaba las condiciones para que la verdad del mal estallara. Era, pues, un lugar de observación y demostración, pero también de purificación y prueba. Constituía una especie de entramado

complejo que al mismo tiempo tenía que *hacer aparecer* y producir realmente la enfermedad” (342) – Foucault justo antes lo formula así: “no solo *dejar ver* la enfermedad [...], sino también producirla por fin en su verdad” (341). Es de notar que volvemos a encontrar aquí una estructura bastante cercana a la fórmula-leitmotiv “*dejar vivir y hacer morir*” del poder soberano, y su vuelco con el biopoder, elaborada en su lección “Hay que defender la sociedad” (1976). Lo que nos interesa más, es que Foucault desplaza su reflexión hacia la producción no de un saber de la medicina sino de una puesta en discurso de la verdad de la enfermedad. Además, si Bichat en *El nacimiento de la clínica* había hecho evolucionar la “posición de la enfermedad entre la vida y la muerte” (342), con Pasteur, basculamos por completo en la biomedicina con la preeminencia dada a la biología – volveremos sobre este aspecto en la tercera parte.

Finalmente, Foucault articula su estudio sobre la medicina con la psiquiatría, como lo anunciábamos, precisando:

Estas notaciones pueden ayudar a comprender la posición del loco y del psiquiatra en el seno del espacio del asilo. [...] Por supuesto (el asilo) tendrá primero la función que se le prestaba a los hospitales a finales del siglo XVIII [...]. Pero aún más que un lugar de desvelamiento, el hospital cuyo modelo ha dado Esquirol es un lugar de enfrentamiento; la locura, voluntad turbada, pasión pervertida, debe encontrar allí una voluntad recta y unas pasiones ortodoxas (344–345).

La joven psiquiatría deja ver, pues, la plena manifestación de un biopoder por el desarrollo de una disciplina ejemplar a través del amaestramiento y el desarrollo de la ortopedia.

3 La medicina moderna en el nacimiento de la “biopolítica”

3.1 Las conferencias de Río: “la medicina social” (1974)

En 1974, al final de la lección sobre el Poder psiquiátrico, Foucault es invitado a Río para pronunciar una serie de ponencias sobre “La medicina social”. Entre octubre y noviembre organiza dos seminarios: uno sobre “Urbanización y salud”, que retoma en parte la temática de su seminario en el Collège de France sobre la arquitectura hospitalaria en el siglo XVIII, y el otro sobre “Genealogía del psicoanálisis en el seno de las prácticas de la psiquiatría del siglo XIX”, donde volvemos a encontrar la lección propiamente dicha. Foucault dará seis conferencias entre las cuales una será sobre la psiquiatría en el siglo XIX, en la lección de medicina

social en la universidad de Estado. Precisa entonces en una carta que refiere Daniel Defert: “Se trata de tener un discurso histórico, codificado, el único posible” (*Dits et écrit I* 62). Notaba, sin embargo, el mismo año en agosto, en otra misiva, “Mis marginales son increíblemente familiares e iterativos. Ganas de ocuparme de otras cosas: economía política, estratégica, política” (61).

Contamos con la publicación en *Dits et écrit* de tres ponencias: “¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?”, “El nacimiento de la medicina social” y “La incorporación del hospital en la tecnología moderna”, que fueron publicadas por primera vez en la *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* (n°3 en 1976, n°6 en 1977 y n°10 en 1978). La primera ponencia intenta plantear el diagnóstico de la crisis actual de la medicina, y Foucault constata que no se trata de contraponer medicina y antimedicina; la crisis es antigua y es el resultado de lo que llama “el despegue de la medicina”, o sea el periodo desmenuzado en *El nacimiento de la clínica*: “Este despegue sanitario del mundo desarrollado fue acompañado de un desbloqueo técnico y epistemológico de la medicina” (*Dits et écrit II* 44). Resalta los efectos negativos y dañinos que puede tener el desarrollo de la ciencia en medicina sobre el hombre y la vida, así como una “medicalización indefinida” (48). El vínculo con la lección del año destaca cuando afirma que “los médicos del siglo XX están inventando una sociedad de la norma” y abre el prisma hacia lo político, añadiendo “Lo que rige la sociedad, no son los códigos sino la distinción permanente entre lo normal y lo anormal, la empresa perpetua de restituir un sistema de normalidad” (50). Esta evolución de la medicina como práctica social induce una medicalización y una patologización de nuestras sociedades que Foucault califica de “Estados médicos abiertos” (53).

En la segunda ponencia, Foucault sostiene “la hipótesis de que con el capitalismo no se ha pasado de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que se produce precisamente todo lo contrario. [...]. Para la sociedad capitalista, es lo biopolítico lo que importa, ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (*Dits et écrit II* 210). Tenemos, pues, aquí la primera mención de la biopolítica – es de notar que lo escribe con guion. Así que a partir de la medicina se fundó este concepto, en relación con el desarrollo de una medicina moderna que Foucault había estudiado en *El nacimiento de la clínica*. Foucault propone en este texto una reflexión política sobre el desarrollo de la medicina social a partir de una medicina de Estado elaborada en Alemania en el siglo XVIII, una medicina urbana llevada por Francia ya desde finales del siglo XVIII y una medicina de la fuerza de trabajo fundada en Inglaterra donde asistimos a un modelo de medicalización impuesta a los pobres y trabajadores en el siglo XIX.

3.2 El hospital moderno como modelo de una estructura del poder contemporáneo

Finalmente, la última ponencia publicada constituye un texto central, en nuestra opinión, en la continuidad de los trabajos de Foucault sobre la medicina hacia una reflexión más amplia de filosofía política. Pone de relieve esta articulación del modelo médico hacia un modelo político a partir de la estructura del hospital que podría ser percibido como un lugar experimental en el que va construyéndose un modelo de poder. Foucault evidencia cómo el hospital se convirtió “alrededor de 1760 [...] en un instrumento destinado a curar al enfermo” (*Dits et écrit II* 509): es, en cierta manera, el momento de la medicalización del hospital que integra un espacio en el proceso terapéutico y en la elaboración de un saber sobre la enfermedad y la medicina. Y el modelo emergente o más precisamente a partir del cual la reforma va a llevarse a cabo a fin de reducir los efectos negativos y nocivos del régimen hospitalario, es el hospital marítimo y militar que, a raíz de los progresos técnicos del armamento, procuró mejorar el destino sanitario de los heridos para rentabilizar la formación y el personal militar. Foucault precisa lo que prevaleció en este modelo de reforma: “¿Cómo se realizó esta reorganización del hospital? Esta reestructuración de los hospitales marítimos y militares no se basó en una técnica médica sino esencialmente en una técnica que podríamos calificar de política, a saber, la disciplina” (514). Sigue, después todo, un desarrollo precioso sobre lo que es la disciplina, noción que abordó en la lección sobre *El poder psiquiátrico* y que va a desarrollar en *Vigilar y castigar* que pareció el año siguiente. Así en esta ponencia Foucault identifica a través de la reforma del hospital, a partir del hospital militar y marítimo, un nudo en el que el encuentro del sistema militar va a difundir una tecnología que, mediante la estructura hospitalaria, va a irradiar en diversos campos del saber y del poder, como “nueva manera de gobernar al hombre, de controlar sus múltiples aspectos” (515).

Es, pues, esta segunda vertiente, la disciplina, la que le permite a Foucault ampliar su reflexión política sobre el modelo médico: “Hay que atribuir la formación de una medicina hospitalaria, por una parte, a la introducción de la disciplina en el espacio hospitalario y, por otra parte, a la transformación que conoce en aquella época la práctica de la medicina” (517), lo que remite a sus trabajos en *El nacimiento de la clínica*. Saca entonces las conclusiones siguientes relativamente a la influencia de las técnicas disciplinarias sobre la reforma del hospital que van a versar sobre:

- la localización y la organización espacial del hospital que van a manifestarse en cuanto a la arquitectura del edificio.
- la transformación del sistema de poder fundada en la autoridad del médico.

- y la puesta en marcha de “un sistema de registro permanente y completo, a fin de apuntar cuanto sucede” (520).

Finalmente, último punto de este texto, asistimos a través de esta reforma al desarrollo de una “medicina individualizante” (521). Entendámonos, el final del siglo XVIII corresponde al advenimiento de una medicina social y en unas estructuras colectivas, pero al mismo tiempo, su funcionamiento deja constancia de una medicina que disocia, que se centra en el individuo – lo que podríamos considerar como el inicio de la medicina personalizada: “Con la aplicación de la disciplina del espacio hospitalario y por el hecho de que se puede aislar a cada individuo, instalarlo en una cama, prescribirle un régimen, etc., se pretende llegar a una medicina individualizante. En efecto, es el individuo el que será observado, vigilado, conocido y curado” (521).

3.3 Primera mención de la biopolítica asociada con la cuestión de la disciplina

Así pues, estos tres textos disponibles de las seis ponencias pronunciadas plantean dos conceptos que van a ser esenciales en los futuros trabajos de Michel Foucault, la bio-política y la disciplina, y es de notar, como decíamos, que se trata de la primera mención de la biopolítica. Es, pues, el terreno médico lo que permite ponerlos en marcha, a partir del énfasis en el hospital militar que está en la base de la reforma del hospital. Se ve, con respecto a *El nacimiento de la clínica*, que el propósito ha sido desplazado ya que la medicina no se aborda a partir de su práctica, la clínica, sino a partir de su espacio.

La biopolítica queda por construir, lo que será hecho en los cursos *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica* – notemos que entonces ya no hay guion y el título retoma el término “nacimiento” a modo de eco a *El nacimiento de la clínica*. Pero parece necesario constatar que el sustrato de la biopolítica es la medicina¹ y podremos encontrar en los últimos trabajos de Foucault un interés renovado por el *bios*, en oposición con la biopolítica y sobre un terreno ético, en “la estética de la existencia”.

En lo que concierne a la disciplina -que me parece más interesante aquí para articular lo que ha sido pensado ya y lo que aún está por venir-, Foucault en este último texto elabora un concepto que utilizó ya en la lección del mismo año sobre

¹ El periodo actual de la covid se ha acompañado de un resurgir de este concepto, pero la pandemia y su gestión política no han aportado, en este caso, nada nuevo bajo el sol.

el *Poder psiquiátrico*. Attendamos ahora al análisis de la evolución del concepto en la ponencia con respecto al curso. Durante la lección del 28 de noviembre de 1973, Foucault hace hincapié en la disciplina justo antes de describir el *Panóptico* de Bentham. Tras haber examinado la genealogía de los “dispositivos disciplinarios” desde las comunidades religiosas de la Edad Media, concluye: “Pues creo que se podría decir, otra vez de modo muy esquemático, que lo que dio luz a las ciencias humanas, fue precisamente la irrupción, la presencia, la insistencia de estos problemas tácticos planteados por la necesidad de distribuir las fuerzas de trabajo según las necesidades de la economía que se desarrollaba en aquel entonces” (*Le pouvoir psychiatrique* 74). Completa: “La táctica se sustituyó a la taxonomía y con ella, al hombre, al problema del cuerpo, al problema del tiempo” (74). El referente no es exclusivamente la medicina y más exactamente, la medicina no se aborda: Foucault se interesa aquí por “la disciplina de asilo” que constituye el poder psiquiátrico en su emergencia en el siglo XIX.

En la ponencia, Foucault retoma el concepto en el contexto de la reforma del hospital precisando que la disciplina “ya existía a lo largo de la historia, en la Edad Media e *incluso en la Antigüedad*” (*Dits et écrit II* 515) – es de notar la extensión histórica que le da el filósofo. Lo define así: “La disciplina es el conjunto de las técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen como objetivo y resultado la singularización de los individuos. Es el poder de la individualización cuya herramienta fundamental reside en el examen. [...] A través del examen, la individualidad se convierte en un elemento para el ejercicio del poder” (517) El término “táctica” ha desaparecido y Foucault habla en adelante de “tecnología”.

Sea lo que fuere, estas ponencias constituyen un momento particular en el desarrollo del pensamiento sobre la medicina que *El nacimiento de la clínica* había empezado a plantear, con la convocación de los conceptos de biopolítica y disciplina. Los dos todavía no están articulados, pero parece que es el terreno médico el que ha suscitado su eclosión, uno por medio de la psiquiatría, otro del hospital.

4 La disciplina como articulación del cuidado

4.1 La disciplina en el origen del nacimiento de la clínica – objetivación del cuerpo enfermo

En este último punto, quisiera poner en evidencia cómo se fueron construyendo una serie de conceptos que volverán a encontrarse en el último Foucault, el de las prácticas de sí, y quisiera proseguir con la cuestión de la disciplina. Efectivamente, el desarrollo de los sistemas disciplinarios pasa por un doble movimiento

paradójico: es a la vez un sistema colectivo e individualizante, lo que Foucault nota en la tercera ponencia: “La medicina que se forma en el siglo XVIII es a la vez una medicina del individuo y de la población” (521). Además, el hombre se convierte en “objeto de saber”. El filósofo ya lo apuntaba en *El nacimiento de la clínica* cuando afirmaba que “el individuo cuestionado no es tanto la persona enferma como el hecho patológico indefinidamente reproducible en todos los enfermos idénticamente afectados” (*Naissance de la clinique* 140). La disciplina tiene, pues, un efecto de objetivación del individuo a través del cuerpo medicalizado, que se ve disociado de la colectividad: la objetivación se dobla de una disociación del grupo.

El desarrollo de la clínica que se apoya en la difusión del modelo disciplinario va a culminar así con lo que se puede llamar el modelo biomédico con los trabajos de Pasteur en biología. Alcanzamos con la biología pasteuriana un momento en el que la clínica disciplinaria cumple esta objetivación del enfermo, lo que volvemos a encontrar entonces en las páginas del resumen del curso *Poder de la psiquiatría*; recordamos que Foucault analizaba el hospital en el marco del desarrollo de la clínica en estos términos:

Se atribuía al hospital del siglo XVIII crear las condiciones para la revelación de la verdad del mal. Se trataba, por tanto, de un lugar de observación y demostración, pero también de purificación y prueba. Constituía una suerte de aparato complejo que debía a la vez *hacer aparecer* y producir realmente la enfermedad (*Le pouvoir psychiatrique* 342).

Con los descubrimientos de Pasteur, la clínica abandona lo que aún la vinculaba con una medicina por la cual la producción de la verdad pasaba por la prueba:

Al determinar el agente del mal y establecer su carácter de organismo singular (la biología pasteuriana) permitió que el hospital se convirtiera en un lugar de observación, de diagnóstico, de señalamiento clínico y experimental, pero también de intervención inmediata, de contraataque enfrentado a la invasión microbiana. [...] En cuanto a la función de la prueba, se advierte que puede desaparecer. El lugar de producción de la enfermedad será el laboratorio, la probeta; [...] el intento se transforma en prueba en la estructura técnica del laboratorio y la representación del médico (343).

Esta desaparición de la experimentación lleva a cabo, pues, la objetivación del paciente y la retirada del médico detrás de la prevalencia del biólogo: “Si se quisiera hacer una ‘etnoepistemología’ del personaje médico, habría que decir que la revolución pasteuriana lo privó de su papel sin duda milenario en la producción ritual y en la prueba de la enfermedad” (343).

4.2 Otro modelo de disciplina – proceso de subjetivación de las prácticas de sí

Ahora quisiéramos poner en perspectiva esta función que ocupa Pasteur en el final de la medicina como prueba sobre la enfermedad, y que priva al médico de su papel, con la función de Descartes en la filosofía, analizada en el primer curso sobre *Hermenéutica del sujeto*. Podríamos decir que existe un momento pasteuriano para la medicina, así como existe un momento cartesiano para la filosofía en el que la práctica deja de ser una prueba para limitarse a ser una producción de conocimiento – “el médico productor de verdad, precisa en el *Poder de la psiquiatría*, desaparece en una estructura de conocimiento” (346). El 6 de enero de 1982, Foucault termina la primera hora del curso, después de haber presentado la verdad como prueba en la cultura de sí antigua, precisando que “la historia de la verdad entró en su periodo moderno el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad es el conocimiento y solo el conocimiento. Me parece que ese es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el ‘momento cartesiano’” (*L’herméneutique du sujet* 19) y este momento cartesiano “actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí)” (15), este segundo aspecto que es una puesta a prueba del sí mismo. Esta inquietud de sí que los latinos traducían por *cura sui* (cuidado de sí) podría ser lo que los médicos perdieron con el momento pasteuriano, el cuidado, la inquietud hacia el enfermo que también permite acceder a una producción de la verdad sobre la enfermedad. Cuando Foucault precisa la singularidad de esta verdad de sí producida en las prácticas de sí antiguas, advierte que “el acceso a la verdad produce, cuando está concretamente abierto, efectos que son, por supuesto, la consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla, pero al mismo tiempo algo muy distinto y mucho más: efectos que llamaré ‘de contragolpe’ de la verdad sobre el sujeto [...] en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza al sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura” (18). Este proceso de subjetivación en el marco de las prácticas de sí que Foucault asocia con la espiritualidad, es el resultado, pues, de un acceso a la verdad que no se reduce a un conocimiento, sino que pasa por una puesta a prueba de sí.

Por supuesto lo que os propongo aquí es una relectura del primer Foucault hacia el último, de la medicina hacia las prácticas de sí, pero en este camino retrospectivo, posible reconstrucción, parece que hay un momento de basculación común en la elaboración de la verdad, un momento cartesiano y un momento pasteuriano. Es de notar también el uso de un término común, el de prueba utilizado como modo de acceso a la verdad diferente del único conocimiento.

4.3 De lo religioso a lo médico, via la psiquiatría

Así podríamos considerar que la medicina, cuya doble función de una manifestación de la verdad por el conocimiento y por la prueba estuvo certificada durante mucho tiempo, se ve de cierta forma disociada del cuidado con el momento pasteuriano, como lo fue la filosofía antigua entre la espiritualidad y lo que se considera como la filosofía actual. Este acercamiento entre la medicina y la espiritualidad podría parecer excesivo, pero el modelo antiguo del médico filósofo los confundía y desde un punto de vista histórico, Foucault, a partir de sus trabajos sobre la voluntad de saber, estudia las relaciones entre la Iglesia y la medicina.

Así, publica en la revista *Psychiatrie aujourd'hui* [Psiquiatría hoy], un artículo titulado “Las grandes funciones de la medicina”, en el que nota que “Desde el siglo XVIII exactamente, una de las grandes funciones de la medicina, de la medicina psíquica, psiquiátrica, psicopatológica, neurológica, ha sido justamente tomar el relevo de la religión y reconvertir el pecado en enfermedad, mostrar que lo que era y es pecado no será tal vez, claro está, castigado en el más allá, pero sí lo será sin duda aquí” (*Dits et écrit I* 1249). Se trata más exactamente aquí de religión y no de espiritualidad, pero Foucault sienta ya las bases de su reflexión sobre la psiquiatría como una prolongación de una medicina portadora de los modos de acceso a la verdad de la enfermedad. Más interesante, en 1969 en *Medicina de Francia*, Foucault propone una reflexión sobre “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVIII”. Trabaja entonces en el curso sobre “La voluntad de saber” que se dará el año siguiente en el Collège de France. En la introducción, precisa que “cada cultura define de una forma propia y particular el ámbito de los sufrimientos, de las anomalías, de las desviaciones, de las perturbaciones funcionales, de los trastornos de conducta que corresponden a la medicina, suscitan su intervención y le exigen una práctica específicamente adaptada. En último término no existe un ámbito que pertenezca de pleno derecho y de modo universal a la medicina” (*Dits et écrit I* 781). Explica así que el siglo XIX ha sido el siglo de la edificación de las normas patológicas precisando que “fue la propia Iglesia quien exigió al pensamiento médico este positivismo crítico que un día iba a intentar reducir toda la experiencia religiosa a la inmanencia psicológica” (794). Así, es la psiquiatría que hereda de cierta forma esta tarea de producir una verdad mediante la prueba como lo precisó en su curso de 1974: “en el hospital de Esquirol o de Charcot, la función ‘producción de la verdad’ se hipertrofia, se exalta en torno al personaje del médico” (*Le pouvoir psychiatrique* 346).

Jacques Lagrange subraya que esta prueba productora de verdad de que la psiquiatría se hace cargo después de la medicina y la Iglesia, corresponde a una forma de sujeción: la inflexión dada por la Iglesia a las prácticas de sí en la perspectiva de una voluntad de saber acaba por agotar lo que quedaba del cuidado de

la medicina hipocrática en la medida en que, durante la Antigüedad, Foucault lo recuerda en *La inquietud de sí (Historia de la sexualidad, III)*,

La medicina no se concebía simplemente como una técnica de intervención que apela, en los casos de enfermedad, a los remedios o a las operaciones. Debía también, bajo la forma de un corpus de saber y de reglas, definir una manera de vivir, un modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente (*Histoire de la sexualité* 136)

Y esta segunda vertiente se refiere así a las prácticas de sí. Esta dimensión reflexiva en la elaboración de una inquietud de sí y del otro, que concierne el cuerpo y el espíritu, favorecía un proceso de subjetivación basado en la elaboración de una “estética de la existencia”. Se ve en la lección sobre el poder psiquiátrico, Foucault evidencia la renuncia última a dicha medicina antigua que daba un espacio a un cuidado elaborado en la puesta a prueba de sí.

5 Conclusión

Así – y para concluir – podría decirse que Foucault sienta con *El nacimiento de la clínica* los fundamentos de un pensamiento que irradia más allá de esta obra. Foucault en su conclusión evoca “el intento de un método”, y considera que se trata con el nacimiento de la clínica de un “umbral cronológico” para la medicina y también para la constitución de las ciencias humanas “en la medida en que concierne al hombre como objeto de saber positivo” (*Naissance de la clinique* 272). Bichat es el fulcro ya que “el conocimiento de la vida encuentra su origen en la destrucción de la vida y en su extremo opuesto; la enfermedad y la vida dicen su verdad a la muerte” (204).

Finalmente, la hipótesis que propone Bernard Vandewalle, según la cual, en Foucault, “medicina y filosofía comparten un mismo territorio, el de la problematización ética del sujeto” (*Michel Foucault. Savoir et pouvoir de la médecine* 14), nos parece, particularmente interesante pero solo toma todo su sentido cuando se compara con los juegos de verdad que se manifiestan, cuya historia intenta retrazar Foucault, y que Daniele Lorenzini considera a través de la idea de la “fuerza de lo verdadero” (*La force du vrai*). Quizás aquí estribe el punto que bascula el nacimiento de la biomedicina.

Bibliografía

- Andrieu, Bernard. “La fin de la biopolitique chez Michel Foucault”. *Le Portique*, 13–14/2004.
<https://journals.openedition.org/leportique/627>.
- Lorenzini, Daniele. *La force du vrai. De Foucault à Austin*. Bords de l'eau, 2017.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 1972.
- _____. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard, 1984.
- _____. “Chronologie”. *Dits et écrits I a*. Gallimard, 2001, pp. 13–90.
- _____. “Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle”. En : *Dits et écrits I b*. Gallimard, 2001, pp. 781–794.
- _____. “Les grandes fonctions de la médecine. En : *Dits et écrits I c*. Gallimard, 2001, pp. 1248–1250.
- _____. “Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?”. En: *Dits et écrits II a*. Gallimard, 2001, pp. 40–58.
- _____. “La naissance de la médecine sociale”. En: *Dits et écrits II*. París, Gallimard, 2001, pp. 207–228.
- _____. “L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne”. En: *Dits et écrits II c*. París, Gallimard, 2001, pp. 508–522.
- _____. *L'Herméneutique du sujet*. París, Gallimard/Seuil, 2001.
- _____. *Naissance de la clinique*. París, Puf, 2012.
- _____. *Le pouvoir psychiatrique*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2003.
- Vandewalle, Bernard. *Michel Foucault. Savoir et pouvoir de la médecine*. París, L'Harmattan, 2006.

Álvaro Luque Amo

Capítulo 7

El influjo de Foucault en el primer Greenblatt: *Self-fashioning* y escritura autobiográfica

1 Introducción

1.1. Los años setenta y ochenta del siglo XX ofrecen un caldo de cultivo teórico que permite entender el asentamiento de las escrituras autobiográficas en el sistema literario. Apenas unas décadas antes, a mediados de siglo, empieza a normalizarse la publicación de este tipo de textos en buena parte del contexto occidental¹, mientras que, en el ámbito de los estudios literarios, a partir de los años setenta se suceden los ensayos dedicados a la cuestión. Los más importantes son los publicados por Philippe Lejeune, autor del célebre *pacto autobiográfico*, que además posibilitan la aparición de otro concepto posterior, el de *autoficción*, acuñado por Serge Doubrovsky en 1977 y de gran importancia en la literatura actual. Estos estudios evidencian el nuevo estatus de las escrituras autobiográficas y además previenen su actual éxito en los diferentes mercados literarios occidentales. En parte se pueden interpretar, además, como consecuencia vivida en un momento dado de la filosofía y teoría occidental en que se puede vislumbrar a una vuelta al sujeto, cuestionado desde diferentes puntos de vista en el estructuralismo y posestructuralismo en boga hasta estos años. Es lo que fue calificado por Alain Renaut, precisamente no tantos años después, como un retorno al sujeto (*L'Ère de l'individu*).

¹ Por tratar solamente el panorama europeo, en Francia, por ejemplo, aparecen los diarios de Gide en 1939 para dotar al género de un nuevo estatus, confirmado una década más tarde por Paul Léautaud, cuyo diario se publica en diferentes tomos a lo largo de los años cincuenta y sesenta para conformarse como uno de los grandes diarios literarios europeos. En Italia, Primo Levi publica en 1947 su célebre autobiografía, testimonio desgarrado de los campos de concentración, *Si esto es un hombre*, y apenas un lustro más tarde, en 1952, aparecen los diarios póstumos de Pavese, *El oficio de vivir*. En el territorio centroeuropeo, va a tener una especial relevancia la publicación de la autobiografía del austriaco Stefan Zweig, *El mundo de ayer* (1942), que ya venía precedida por las magníficas *Confesiones de un burgués* (1933), del húngaro Sándor Marai. Y en España, aunque posterior y progresivamente, también aparecen grandes textos autobiográficos a partir de los años cincuenta, como las notas diarísticas de Josep Pla, la autobiografía de González-Ruano o los diarios de Gil de Biedma.

Álvaro Luque Amo, Universidad de Córdoba, e-mail: alvaro.luque@uco.es

1.2. En estos mismos años setenta, y convirtiéndose en uno de los principales culpables de ese retorno al pensamiento crítico sobre el sujeto, Michel Foucault da un nuevo giro a su obra, y desarrolla una genealogía del sujeto moderno a partir del cuidado de sí en la época clásica, la forma en que el sujeto se preocupa, reflexiona y se autoconstituye, y cómo en este proceso tiene un peso fundamental el modo en que el sujeto (se)escribe. El giro –no tan radical como parece a primera vista– tiene como consecuencia la producción de diversos textos y cursos, como *Tecnologías del Yo*, *El coraje de la verdad*, *Hermenéutica del sujeto*, algunos de ellos derivados de sus cursos en el College de France, en los que alumbra diferentes elementos del contexto grecolatino que sirven para interpretar la actual literatura autobiográfica, tal y como he desarrollado en otro trabajo (Luque Amo, 2017). Lo relevante es que, aunque autores como Pierre Hadot o Paul Veyne ya dejan constancia en trabajos anteriores de la necesidad de releer a los clásicos para hallar en ellos usos de escritura muy similares a los encontrados en la época moderna, va a ser Foucault, convertido en uno de los pensadores más relevantes de la segunda mitad del XX, quien influya en una serie de autores destacados en los estudios literarios actuales. A su vez, el cambio que se produce en el pensamiento foucaultiano en estos años –no radical, insisto, pero sí crucial– deja entrever la evolución acaecida en los estudios literarios de las últimas décadas.

1.3. Entre los autores influenciados por la obra de Foucault se encuentra Stephen Greenblatt. Nacido en 1943, apenas diecisiete años después que el francés, en los años ochenta y noventa del pasado siglo se convierte en uno de los teóricos de la literatura más importantes del contexto anglosajón². Discípulo de Harold Bloom y más tarde enfrentado al maestro, Greenblatt es la pluma más visible del Nuevo Historicismo, definido por Gonzalo Pontón en 1996 como “una reacción frente a los modos inmanentes de análisis, representados en el mundo anglosajón por los herederos del *New Criticism*” (Pontón 7). Como muy bien explican este autor y Antonio Penedo, este Nuevo Historicismo se entiende mejor en Estados Unidos que en Europa, pues en el primer contexto “las formas dominantes de la teoría literaria, con sólida implantación en las aulas, han esquivado durante cuarenta años toda actitud histórica ante los textos literarios” (Penedo; Plantón 10). El Nuevo Historicismo, de forma general, tiene como objetivo principal devolver una perspectiva histórica a los estudios literarios. En esta nueva forma de historiar, tiene un peso fundamental el influjo de Foucault en Greenblatt, tal y como se ha encargado de demostrar Geoffrey Galt Harpham (1991), y que no debe extrañar si tenemos en cuenta que una de las grandes aportaciones del francés es pre-

2 Si bien su obra tiene una recepción irregular; en España, por ejemplo, solo se han traducido dos obras, y en fechas recientes.

cisamente esa nueva forma de entender los estudios históricos que resume en su *historia efectiva*, dentro de su conocido ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

La primera obra de importancia de este movimiento es precisamente la primera de Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare* (1980), que además tiene un gran interés para los estudios sobre subjetividad literaria y autobiografía. El concepto de *self-fashioning* lo acuña Greenblatt para analizar los patrones de configuración del individuo en la Inglaterra isabelina, y el desarrollo de la obra permite entender precisamente la forma en que los escritores de la época empiezan a tomarse en consideración a sí mismos como autores, así como los diferentes modos de autorrepresentación en que se manifiesta esta nueva actitud. El concepto, como se sabe, tiene una gran relevancia en los estudios literarios de las últimas décadas, y apunta, como deja entrever el pensamiento de Foucault, a la recuperación crítica que debe hacerse del concepto de sujeto y sujeto autor en la literatura renacentista, que tanto debe a las escrituras clásicas estudiadas por el francés. Escrita esta primera obra de Greenblatt en 1980, pueden entenderse tales vínculos entre Foucault, que muestra su interés por las escrituras de autocuidado y la formación de sí desde mediados de los años setenta, y el norteamericano.

1.4. En estas páginas, se va a analizar este concepto de *self-fashioning* para intentar comprender la destacada influencia de Foucault en las ideas de este primer Greenblatt y, por derivación, en los estudios literarios de las últimas décadas. Existen algunos estudios recientes que abordan la cuestión, entre los que destaca el de Zhu Wang y al que recurriremos con cierta frecuencia, pero no existe ningún análisis que triangle esta influencia con el desarrollo de las escrituras autobiográficas en la última década. A su vez, son relativamente escasos los estudios que la obra de Greenblatt cosecha en lengua española; ninguno, en concreto, si hablamos del concepto de *self-fashioning*. Aunque investigadores como Pontón o Vega Ramos han analizado desde un punto de vista teórico los mimbres más importantes del Nuevo Historicismismo, e incluso el concepto ha sido utilizado en numerosos trabajos, no se ha abordado el estudio de su naturaleza. Este trabajo aspira a contribuir a ello, así como a discutir estas ideas por primera vez en el ámbito hispánico.

2 *Self-fashioning*, ¿un concepto de influjo foucaultiano?

2.1. Se suele considerar *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (1980) como la obra inauguradora del Nuevo Historicismismo o poética cultural porque en ella se ofrece un planteamiento muy acabado del método que pretende

seguir Greenblatt. En sus páginas, escoge a varios autores del periodo isabelino para, a partir de un acercamiento casi biográfico, lograr una buena fotografía de la formación de su identidad como escritores. Uno de los principales rasgos de esta escuela, como destaca Vega Ramos en “La poética cultural o *New Historicism*”, es una predilección “por la anécdota” como “aproximación al eje sincrónico del sistema cultura y a la descripción de la cultura en acción” (Vega Ramos 438). Greenblatt parte de un pequeño hecho, un acontecimiento aparentemente menor o marginal, para hilar un relato histórico que termina explicando “las energías y códigos que vertebran y organizan la sociedad” (38). Lejos de ser un procedimiento original, lo cierto es que esta forma de afrontar el estudio del sistema literario le permite alumbrar los mecanismos de la sociedad de la época, lo que además lo asemeja al método arqueológico que caracterizó la obra de Foucault. A partir de este método, Greenblatt deja claros sus objetivos desde la primera página:

[...] my starting point is quite simply that in sixteenth-century England there were both selves and a sense that they could be fashioned. Of course, there is some absurdity in so bald a pronouncement of the obvious: after all, there are always selves – a sense of personal order, a characteristic mode of address to the world, a structure of bounded desires – and always some elements of deliberate shaping in the formation and expression of identity (Greenblatt 1).

Como puede colegirse, se centra más en los mecanismos de poder que permiten esa formación del sujeto autor que en al propio sujeto autor. Se trata de ahondar en la autoconciencia “about the about the fashioning of human identity as a manipulable, artful process” (Greenblatt 2) en este siglo XVI, en este contexto inglés, y los protagonistas de este estudio son seis escritores que “are all displaced in significant ways from a stable, inherited social world, and they all manifest in powerful and influential form aspects of Renaissance self-fashioning” (Greenblatt 7–8). Y, finalmente, el objetivo final: “We may posit a direction enacted by these figures in relation to power” (Greenblatt 8). En resumen: se trata de estudiar la vida de seis escritores de un determinado periodo para entender los mecanismos de poder empleados por ellos en relación con el entorno, con el objetivo de auto-reafirmarse, autodefinirse, autoconfigurarse en el espacio literario y social.

2.2. Todo lo anterior lleva a pensar, como ya se sugiere arriba, en la más que evidente presencia del pensamiento del último Foucault –también del primero– en Greenblatt y, sobre todo, en esta obra y en la elaboración del concepto de *self-fashioning*. El artículo que con mayor precisión se acerca a este influjo es el de Zhu Wang: “Fashioning of the Self in the Historicisation of the Subject: The Foucauldian Legacy in Stephen Greenblatts Work Revisited”. Allí establece un minucioso acercamiento a esta relación entre la historización del sujeto que lleva a cabo Foucault en las escrituras clásicas y la búsqueda de los procesos de autoconstitución autorial en

la Inglaterra del XVI realizada por Greenblatt. El trabajo de Wang esquivo en primer lugar el planteamiento de Paul Stevens según el cual la verdadera presencia en el concepto de Greenblatt no es la de Foucault, sino la del existencialismo sartreano. Frente a tal idea, Wang intenta demostrar que Greenblatt obvia al Foucault postestructuralista y desconfiado del sujeto autor y se centra en el que poco a poco empieza a descubrir una nueva forma de entender el sujeto de la época clásica. Wang establece un análisis muy completo porque, para empezar, parte de lo que debe ser una aclaración obligada: el Foucault de “¿Qué es un autor?”, si bien escribe sobre la disolución del sujeto en el lenguaje, no tiene como fin la eliminación de la subjetividad, sino que, como sucede en el estructuralismo y posestructuralismo, se basa en “the deconstruction of the subject as origin and the reconstruction of the subject as effect” (Wang 22). La diferencia con el Foucault de los años setenta es que este último, según Wang, descarta “the Foucauldian notion of the human subject as a product of social reality” (Wang 22). Y concluye: “The notion of cultivation of the self, with all its variants such as the care of the self, the technologies of the self and practices of the self, links Foucault’s work with Greenblatt’s. Greenblatt’s well-known notion of self-fashioning, poised between free choice and complete denial of autonomy, owes an evident debt to Foucault” (Wang 24).

Los intereses del último Foucault se pueden interpretar con claridad. La transición del primer Foucault al último está marcada, en palabras del propio autor, por la intención de “pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación” (Foucault, *El gobierno de sí* 21). En el análisis de tales formas, las llamadas “tecnologías del yo”, se detiene en la institución del sujeto en relación a la política y, lo que resulta más importante aquí, a la verdad. Para Foucault, en este sentido, no está en juego otra cosa que la autoconstrucción del sujeto en un discurso verdadero. En una primera aproximación a los términos de verdad y sujeto, Foucault recurre a la noción de *aleurgia*, que sería el acto por el cual la verdad se manifiesta (Foucault, *El coraje de la verdad* 19). Foucault detecta, así, la vigencia que tiene en toda la cultura griega y romana el principio “hay que decir la verdad sobre uno mismo” y selecciona una serie de prácticas que, sin poder considerarse todavía como autobiográficas, anticipan las escrituras del Yo: es el caso de las epístolas o los *hypomnemata* –una suerte de cuadernos personales–. Foucault relaciona estas prácticas con el cuidado de sí, con la *epimeleia*, y llega a una noción como la ascesis, la cual define como la práctica operatoria que, al margen del conocimiento, implica la conversión de sí (Foucault, *La hermenéutica del sujeto* 295). Todas esas técnicas inciden finalmente en la autoconfiguración que el sujeto lleva a cabo.

En cuanto a Greenblatt, este no efectúa tanto un acercamiento a los géneros que posibilitan tal autoconfiguración autorial y personal como sí una aproxima-

ción a la forma en que se desarrollan estos mecanismos de poder para que el sujeto del siglo XVI, en el contexto isabelino, se autoconstituya por medio de textos y otros discursos. Según sus propias palabras en la introducción, las manifestaciones culturales están condicionadas por “a specific form of power, power at once localized in particular institutions –the court, the church, the colonial administration, the patriarchal family– and diffused in ideological structures of meaning, characteristic modes of expression, recurrent narrative patterns” (Greenblatt 6). Este poder, como aclaran Penedo y Pontón, “implica la existencia de sujetos que lo produzcan, custodien, sufran o desafíen; por otra parte, la respuesta de los sujetos frente al poder depende de la concepción que tengan del mismo” (Penedo; Pontón 18). Y, como señala entre sus mandamientos de la introducción el propio Greenblatt, “Self-fashioning is always, though not exclusively, in language” (Greenblatt 9). De tal modo que, a partir de esa combinación entre poder, sujeto y lenguaje, Greenblatt establece una clara relación con la obra de Foucault respecto a la que, pese a los paralelismos, también mantiene diferencias –que ilustran, no obstante, sobre este vínculo.

2.3. Por resumir las equivalencias y desemejanzas entre ambos discursos, el núcleo de ambas teorías se circunscribe al sujeto y sus posibilidades de autoconfiguración. A partir del sujeto, cabe entender tanto los puntos comunes como los discordantes entre los dos planteamientos. Por ejemplo, y tal y como asegura Zhu Wang, ambos autores tienden a ver la autfiguración como prácticas del yo que están en gran medida influidas por fuerzas externas (Wang 27). Estas fuerzas externas son las enumeradas más arriba en forma de instituciones concretas. Si nos atenemos a las propias referencias de Foucault empleadas por Greenblatt en su obra, estos son dos títulos que preludian su acercamiento a las escrituras del Yo en el contexto clásico, pero que al mismo tiempo incorporan las ideas que permiten entender su concepción de esta fabricación, modelación y configuración del sujeto. Me refiero a *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976). En este último, por ejemplo, Foucault define la confesión como “la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo” (Foucault 79), y desarrolla su papel a partir de la evolución de las diferentes instituciones religiosas, primero, y científicas, más tarde:

[...] –la confesión– después del protestantismo, la Contrarreforma, la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, perdió su ubicación ritual y exclusiva; se difundió; se la utilizó en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos. Las motivaciones y los efectos esperados se diversificaron, así como las formas que adquirió: interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas; fueron consignados, trascritos, reunidos en expedientes, publicados y comentados. Pero, sobre todo, la confesión se abrió, si no a otros dominios, al menos a nuevas maneras de

recorrerlos. Ya no se trata sólo de decir lo que se hizo -el acto sexual- y cómo, sino de restituir en él y en torno a él los pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan. Por primera vez sin duda una sociedad se inclinó para solicitar y oír la confidencia misma de los placeres individuales (Foucault, *La voluntad de saber* 79–80).

Es difícil encontrar un fragmento que ilumine de mejor modo las prácticas del Yo mediadas por fuerzas externas al sujeto. La confesión es un ejemplo perfecto de autoconstitución del Yo influida por la institución que la patrocine en cada momento. Como acto autobiográfico, además, es una práctica perfecta para entender las escrituras del Yo que Foucault va a analizar más tarde. Greenblatt, que cita esta obra de Foucault en varias ocasiones, es muy consciente de esta herramienta, hasta el punto de que utiliza los actos confesionales de los autores analizados para estudiar estos procesos de autoconstitución del sujeto. Así, habla de la confesión que lleva a cabo James Bainham, un reformista protestante acusado de hereje y quemado en la hoguera, en 1532, tras revelar él mismo sus pecados. En esa confesión ve Greenblatt un claro caso de autoconstitución porque, según su interpretación, Bainham perseguía la auconfirmación a través del martirio de la hoguera: “At the least, he must have known what was likely to happen, but he was compeled to act he did. It is as only by embracing the stake –as Foxe reports he did at the end– could he annul the Kiss that had confirmed his abjuration” (Greenblatt 83). Bainham asume su protestantismo ante las autoridades católicas comandadas por el célebre Tomás Moro, y en el acto de su confesión pública, en la Iglesia de St. Austin, lleva consigo dos libros: el *Nuevo Testamento* traducido al inglés y *The Obedience of a Christian Man* (1528), el libro de William Tyndale que sienta las bases de la reforma protestante liderada por Enrique VIII años más tarde. Analizando esta confesión de Bainham, Greenblatt pone el foco en la acusación de Tomás Moro cuando este achaca a los libros de Tyndale el final del primero: “[...] there is truth in the charge that the Obedience virtually produced a heretic like Bainham. He was a creature of the book” (Greenblatt 87). Palabras que demuestran cómo Greenblatt, en la línea de Foucault, interpreta la autoconfiguración de Bainham como sujeto, como sujeto que reclama una determinada libertad en este caso, a partir del lenguaje de la obra que sostiene en sus últimos momentos.

La segunda gran equivalencia, derivada de la anterior, concierne a la intención de historizar el sujeto para entender su naturaleza; la consideración, por tanto, de que la identidad del mismo no viene dada de antemano –o al menos no al completo–, sino que se formula en la realidad social, a partir de prácticas y discursos. Una de las sentencias más célebres de Foucault tiene que ver con la matización que él mismo lleva a cabo acerca del objetivo general de su obra, generalmente vinculado con el estudio del poder: “Mi propósito no ha sido analizar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por

el contrario mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos” (Foucault, “El sujeto y el poder” 3). En consonancia con ello, Greenblatt demuestra una posición muy similar en uno de sus textos más conocidos, “Psicoanálisis y Renacimiento”. Allí llega a la conclusión, tras analizar el conocido caso de Martin Guerre, de que el sujeto no es otra cosa que “the product of the relations, material objects, and judgments exposed in the case rather than the producer of these relations, objects, and judgments” (Greenblatt, *Learning to Course* 184). Estas dos interpretaciones del sujeto favorecen, como se comentaba al comienzo, el interés por las prácticas del individuo en diferentes periodos de la historia, lo que determina esa poética arqueológica a la hora de afrontar los textos. Este mismo caso de Martin Guerre que interesa a Greenblatt lo pone en contacto con Foucault, pues se parece al método que este siguió para analizar otro discurso, en este caso el de la autobiografía del asesino Pierre Riviere. Esta presentación de casos reales para analizar los diferentes discursos mediante los que el sujeto se ha autoconfigurado manifiesta, en definitiva, la evidente relación entre ambos autores.

2.4. Se desprende de todo lo anterior que las semejanzas entre ambos planteamientos son notorias. Hay matices, cierto, que permiten encontrar diferencias en las dos propuestas. Entre ellos destaca el posicionamiento más radical de Greenblatt sobre el sujeto: en este sentido, y aunque ambos autores son conscientes de la idiosincrasia de constructo que posee la identidad del sujeto, Foucault conserva la esperanza de encontrar una actitud en el hombre clásico que explique la naturaleza del hombre moderno. Por ejemplo, en su búsqueda de las escrituras del Yo en la época clásica para entender el origen del acto autobiográfico, dicta: “Tengo la impresión –puedo estar equivocado– de que existe cierta tendencia a presentar la relación entre la escritura y la narrativa del yo como un fenómeno propio de la modernidad europea. Por supuesto, no voy a negar que es moderna, pero fue uno de los primeros usos de la escritura” (Foucault, *El Yo minimalista* 81). Dejando al margen algunos matices como este –otros se circunscriben a las diferentes disciplinas que representan: aunque los dos pueden concebirse como historiadores de la cultura, Foucault proviene del ámbito de la filosofía y Greenblatt, por su parte, de los estudios literarios–, existen concomitancias suficientes para entender el concepto de *self-fashioning* como una idea emparentada con el pensamiento de Foucault. Como se ve muy claramente en el caso de la herramienta de la confesión, Greenblatt profundiza en algunos elementos de la autoconfiguración del sujeto en el periodo renacentista que Foucault ya ha empezado a estudiar en 1975, como se ve en las propias fuentes foucaultianas que el primero emplea.

No se puede soslayar, a su vez, un detalle biográfico de bastante relevancia. Antes de pasar a ser uno de los profesores más conocido de la Universidad de

Harvard, Greenblatt transcurrió la primera parte de su carrera académica en la Universidad de Berkeley, en California, más concretamente desde 1972 hasta 1996. Así, en 1975, Michel Foucault visitó por primera vez la Universidad de Berkeley para pasar allí la primavera, visita que repetiría desde 1979 y hasta 1983. Podemos pensar en la importancia que esta visita debió tener para el joven Greenblatt que, de hecho, va a citar en su obra las dos obras mencionadas de Foucault, publicadas en 1975 y 1976. Durante todos estos años, y antes de la publicación de *Renaissance Self-fashioning* en 1980, Foucault está dictando los cursos que fructificarán, entre otros, en los volúmenes de *Nacimiento de la biopolítica* (1978–1979), *El gobierno de los vivos* (1979–1980) y *Subjetividad y verdad* (1980–1981), textos fundamentales en su arqueología del sujeto, desarrollada más minuciosamente en los cursos posteriores. Estas bases que el Foucault de finales de los setenta establece, se asemejan mucho a los presupuestos de este Greenblatt. Él mismo reconoce, en la introducción de *Learning to Curse*, que la visita de Foucault a Berkeley fue fundamental para su concepción del neohistoricismo (Greenblatt 5), y en definitiva es una prueba más, sumada a lo comentado arriba, de esta influencia foucaultiana en la creación de su célebre etiqueta.

3 *Self-fashioning* y escritura autobiográfica

3.1. Aunque no sea una de las cuestiones centrales del libro, Greenblatt recurre en más de una ocasión a textos autobiográficos para arrojar luz sobre diferentes procesos de autoconstitución del sujeto. Resulta lógico teniendo en cuenta que, según sostiene desde la introducción, *self-fashioning* es, ante todo, lenguaje. Un vistazo a toda la bibliografía posterior, de hecho, nos muestra que el concepto es utilizado con frecuencia en estudios sobre obras autobiográficas. Títulos como “Autobiographical Jews: essays in Jewish self-fashioning” o “Adventures of feminism: Simone de Beauvoir’s autobiographies, women’s liberation, and self-fashioning” son habituales desde los años noventa, lo que evidencia la obligada relación que existe entre *self-fashioning* y escritura autobiográfica, así como la necesidad de afrontar este acercamiento en la obra de Greenblatt. Hay, además, un detalle llamativo: en la bibliografía anglosajona este tipo de acercamientos es frecuente, como he dicho, pero en el contexto francés, uno de los más importantes para el estudio de la escritura autobiográfica, escasea³, de tal modo que resulta de interés incorporar este tipo de con-

³ Es significativo, por ejemplo, que no aparezca una entrada para este concepto en el completo diccionario sobre escritura autobiográfica que coordina François Simonet-Tenant en 2018: *Dictionnaire de l'autobiographie. Écritures de soi de langue française* (Simonet-Tenant).

ceptos a los estudios continentales –más si cabe cuando es sabida la importancia de Foucault en Europa.

3.2. Podemos volver al caso de James Bainham –uno de los ejemplos más logrados del libro de Greenblatt– para encontrar este uso de la escritura autobiográfica que puede vincularse al concepto de *self-fashioning*. En el análisis del gran gesto de Bainham, su confesión pública en la Iglesia de St. Austin que lo iba a convertir en una suerte de mártir, Greenblatt destaca el acto autobiográfico de la confesión y su capacidad para autoconstituirse como sujeto a partir de las lecturas de la *Obedience* de Tyndale. En este análisis, además, dedica una serie de reflexiones a la escritura autobiográfica que merece interés, por su propia concepción y por lo que aporta al estudio de la escritura de sí en la línea de Foucault.

Para empezar, y con el objetivo de aclarar el contexto de las prácticas que estudia, Greenblatt parte de una idea muy frecuentada en los acercamientos a la escritura autobiográfica: el hecho de que, según parece, el cultivo de las prácticas autobiográficas se ve favorecido por el contexto protestante de confesión propia, personal y secreta, frente al ámbito católico de confesión religiosa y casi pública, vigilada por las instituciones eclesiásticas. Es una teoría que se ha esgrimido en muchas ocasiones, por ejemplo, a propósito de la trayectoria histórica del diario personal. Según autores como Roland Barthes o Julio Ramón Ribeyro, este vínculo entre protestantismo y libre confesión es fundamental para entender la aparición de diarios como el de Amiel o el de Gide, ambos protestantes y exponentes fundamentales del género. Greenblatt, por su parte, asume esta relación, pero rápidamente la matiza para hablar del texto de Tyndale:

Because of subsequent developments, we associate Protestantism with a still more intense self-scrutiny, the alternately anguished and joyful self-reflection of Bunyan's *Grace Abounding* or Fox's *Journal*. But significantly, among the early Protestants we find almost no formal autobiography and remarkably little private, personal testimony. The kind of self-consciousness voiced in these forms, the sense of being set apart from the world and of taking a stance toward it, the endless, daily discursiveness of later generations, is only in the process of being shaped [...]. There is a powerful ideology of inwardness that may stand apart from the hated institutional structure. What we find in the early sixteenth century is a crucial moment of passage from one mode of interiority to another (Greenblatt 85).

En esta evolución de la interioridad, Greenblatt cree que la obra de Tyndale se sitúa en un momento liminal, de modo que en su libro se puede observar la formación del discurso protestante del yo a partir de impulsos conflictivos: rabia contra la autoridad e identificación con la autoridad, odio al padre y anhelo ardiente de unión con el padre, confianza en uno mismo y, al mismo tiempo, un angustioso sentimiento de debilidad y culpa. Estas parejas de elementos contrapuestos contribuyen, claro, a la constitución de una determinada identidad, y es

lo que conduce a Greenblatt a sugerir que estos textos –una guía espiritual, escrita a mano para una familia o un círculo de amigos, un manuscrito pacientemente copiado para una biblioteca monástica, la vida de un santo amorosamente registrada en una colección privada, entre los ejemplos que pone–, poseen una cierta intimidad y presencia innatas: “they possess, in Walter Benjamin’s term, an aura linking them to a ritual function or, at the least, to a particular, specific human community” (Greenblatt 86). Para él, y frente a lo que podría parecer teniendo en cuenta el concepto de Benjamin, ese aura no se pierde con la llegada de la imprenta, época en la que se publica el libro de Tyndale, sino que en el período inicial de la cultura de la imprenta el libro podía tener un tipo de presencia especial que quizá ningún manuscrito tuvo jamás. Según este argumento, Greenblatt considera el libro de Tyndale entre las fuentes primarias de la autoformación, porque además rechaza el marco institucional que en su opinión controlaba la representación de la interioridad en la Edad Media: esto es, las prácticas verbales íntimas encontradas en el ritual de confesión y absolución dentro del tejido visible de la Iglesia. Por el contrario, Greenblatt cree que la *Obedience* tiene una intensidad, un poder de conformación, que los manuales de confesión medievales tardíos nunca tuvieron. Al mismo tiempo, se diferencia de los escritos autobiográficos posteriores, y aquí llega al segundo gran punto de interés para nosotros. Para Greenblatt, en la autobiografía espiritual del siglo XVII, por ejemplo, la vida interior está representada en el discurso exterior; es decir, el lector cuenta con el registro de los acontecimientos que ya han ocurrido. Sin embargo, en la *Obediencia* no halla una voz fluida, hecha, continua. Las palabras, dice, se refieren a aspectos de la vida interior y son torpes y elocuentes, no destinadas tanto como para salir a la luz como para reflejar una determinada experiencia, hacerla viva.

Esta última diferencia es la que lo conduce hacia la idea más importante del texto. Greenblatt encuentra en textos como la *Obediencia* una presencia del autor, por medio de esa viveza expresada arriba, que explica así: “It is as if for a brief moment we see the thing itself, not represented but presented in its original and originating form. The phenomenon I describe –this presence in the written word of identity– has its last brilliant flowering in the essays of Montaigne” (Greenblatt 86–87).

Aquí hay varios elementos que resultan de interés, pero todos igual de importantes para entender la crucial relación entre escritura autobiográfica y *self-fashioning* en Greenblatt. Cuando escribe sobre la capacidad de ciertos textos para mostrar la cosa misma, no representada, y en concreto para mostrar la identidad del autor, está hablando del acto autobiográfico puro, del texto autobiográfico en el que el autor se autoconfigura. Si Séneca, en una de sus célebres epístolas, le confesaba a Lucilio que su objetivo principal –aunque finalmente imposible– era poder

sortear el obstáculo de las palabras para presentarse de cuerpo y hueso ante él⁴, Greenblatt está empleando una idea muy parecida cuando analiza la capacidad de estos textos. Y como paradigma, claro, los *Ensayos* de Montaigne, que es el autorretrato por antonomasia en el siglo XVI, texto que ejemplifica a la perfección la capacidad del sujeto renacentista para constituirse en sujeto en el texto, para *aparecer* en la página. No hace falta repetir nuevamente el célebre inicio de los *Ensayos*, pero sí las palabras de Borges cuando define a Montaigne como “inventor de la intimidad” (Borges 521). Aquí Borges se expresa en términos muy parecidos a los que lo hace Greenblatt cuando más arriba se refería a la “intimidad y presencia innatas” de estos textos. En ellos se ve, efectivamente, cómo el autor consigue, a partir de un lenguaje sencillo y casi oral, un aparente desorden y fragmentarismo en el relato de los sucesos cotidianos, crear un artefacto narrativo de intimidad que contiene en sí algo parecido a esa presencia, ese dialogar directamente con el autor. Es, entre otras cosas, lo que permite entender el imponente efecto de Montaigne en nuestros autores contemporáneos, quienes en numerosas ocasiones lo ven como a un viejo amigo. Este es el efecto que provoca el texto de Tyndale, que, como veíamos más arriba, tiene el poder de no solo ofrecer una autoconfiguración del mismo autor, sino también de su lector analizado, Bainham, en cuyo acto vemos el doble poder de la autobiografía: como texto escrito a partir de cuya estructura el Yo es capaz de salir de la página, aparecerse, ante un lector que es capaz de verlo, contemplar al autor mismo como si estuviera en su presencia. En ello radica la idea de *self-fashioning* que Greenblatt pretende hilar y que se relaciona estrechamente, claro, con los géneros narrativos autobiográficos.

3.3. No solamente en este pasaje de Bainham –aunque sí de forma mucho más clara y desarrollada– se vincula el uso de la escritura autobiográfica al *self-fashioning*. Más adelante, por ejemplo, vuelve a citar a Montaigne, y lo hace directamente para hablar de su capacidad para autoconstituirse en la página de sus *Ensayos*, aludiendo al célebre capítulo de “El arrepentirse” en el que el bordelense declara no poder fijar su objeto –él mismo– y por ello dedicarse a pintar no el ser, sino el tránsito: “no el tránsito de una edad a otra, o, como dice el pueblo, de siete en siete años, sino día a día, minuto a minuto” (Montaigne 1202). Greenblatt destaca este pasaje porque en él, declara, Montaigne inventa una forma casi no-narrativa de *self-fashioning*. En esa pugna contra la propia escritura radica la naturaleza de muchos textos autobiográficos. Mario Levrero tiene unas palabras que remiten directamente a esta idea:

4 Precisamente es Séneca, por un lado, uno de los autores más estudiados por el último Foucault, y, por otro, la gran influencia de los *Ensayos* junto a Plutarco.

Pero no estoy escribiendo para ningún lector, ni siquiera para leerme yo. Escribo para escribirme yo; es un acto de autoconstrucción. Aquí me estoy recuperando, aquí estoy luchando por rescatar pedazos de mí mismo que han quedado adheridos a mesas de operación (iba a escribir: de disección), a ciertas mujeres, a ciertas ciudades, a las descascaradas y macilentas paredes de mi apartamento montevideano, que ya no volveré a ver, a ciertos paisajes, a ciertas presencias. Sí, lo voy a hacer. Lo voy a lograr. No me fastidien con el estilo ni con la estructura: esto no es una novela, carajo. Me estoy jugando la vida (Levrero 25).

El concepto de autoconfiguración acuñado por Greenblatt, *self-fashioning*, no puede ser más explícito en el “acto de autoconstrucción” de Levrero, que es también heredero de su inventor, Montaigne. A partir de este vínculo puede entenderse, en definitiva, la estrecha relación entre *self-fashioning* y escritura autobiográfica. Es en esa lucha que tiene el autor consigo mismo y con la página, ese intento de superar la escritura y no poder finalmente, en donde reside al mismo tiempo esa configuración del sujeto y la creación final de escritura autobiográfica. Esta última, aunque no es el objeto de estudio principal de Greenblatt, es finalmente esencial para entender el concepto, como se demuestra en la utilización de Montaigne.

3.4. A modo de unas muy breves conclusiones, cabe recoger las hipótesis planteadas en el primer punto. La influencia de Foucault en la configuración del concepto de *self-fashioning* se confirma de diversas formas, entre las que destacan la incidencia en el elemento del poder a la hora de analizar la autoconfiguración renacentista; la utilización de determinadas prácticas de autoconstitución de sí como objeto de estudio; y el interés, en definitiva, por establecer una arqueología del sujeto a partir de un enfoque historicista que permite iluminar puntos no analizados tradicionalmente en las investigaciones historiográficas. Esta diálogo entre Foucault y Greenblatt se refuerza, además, a través de la relación entre *self-fashioning* y escritura autobiográfica. Ambos autores están preocupados, en fechas muy parecidas –debido a la influencia del francés en el norteamericano, entre otras cosas–, por el concepto de sujeto en la literatura occidental, y ello los conduce a estudiar las diferentes formas en que el sujeto ha dialogado consigo mismo, tanto en un plano físico –autocuidado– como mental –autoescritura–. Aunque en Greenblatt no se puede encontrar el exhaustivo repaso que acomete Foucault sobre algunos textos autobiográficos –especialmente de la literatura grecolatina–, también se hallan algunas claves que ayudan a interpretar textos de mucha importancia para la evolución de la escritura autobiográfica y moderna, incluso obras fundamentales para estos géneros como los *Ensayos* de Montaigne. Finalmente, este trabajo aspira a introducir, a través de este influjo foucaultiano, la investigación de Greenblatt en los estudios sobre escritura autobiográfica del contexto hispánico.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis. *Poesía completa*. Barcelona, Destino, 2007.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, 1988.
- _____. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- _____. *El Yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La Marca, 2003.
- _____. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Galt Harpham, Geoffrey. "Foucault and the New Historicism". *American Literary History*, 3.2, 1991, pp. 360–375.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago, The Chicago University Press, 1984.
- _____. *Learning to Curse*. Nueva York, Routledge, 2007.
- Levrero, Mario. *Diario de un canalla. Burdeos, 1972*. Barcelona, Mondadori, 2013.
- Luque Amo, Álvaro. "Literatura y autobiopolítica: aportaciones de Michel Foucault a la teoría de la autobiografía". *452°F Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 17, 2017, pp. 18–35.
- Montaigne, Michel de. *Los ensayos*. Barcelona, Acantilado, 2016.
- Penedo, Antonio; Pontón, Gonzalo. "Introducción". *Nuevo Historicismismo*, Antonio Penedo y Gonzalo Pontón (eds.), Madrid, Arco-Libros, 1998, pp. 7–30.
- Pontón, Gonzalo. "Las sendas de un nuevo historicismo". *Revista de Literatura*, 115, 1996, pp. 5–26.
- Renaut, Alain. *L'Ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. París, Gallimard, 1989.
- Simonet-Tenant, Françoise (ed.). *Dictionnaire de l'autobiographie. Écritures de soi de langue française*. París, Honoré Champion, 2018.
- Vega Ramos, María José. "La poética cultural o *New Historicism*". *Anuario de estudios filológicos*, 16, 1993, pp. 431–440.
- Wang, Zhu. "Fashioning of the Self in the Historicisation of the Subject: The Foucauldian Legacy in Stephen Greenblatt's Work Revisited". *Colloquy: Text, Theory, Critique*, 20, 2021, pp. 19–38.



IV Estructuralismo, Postestructuralismo, Imagen

Tomás Espino Barrera

Capítulo 8

El lugar de la literatura en *Las palabras y las cosas*

*Qu'est-ce donc que ce langage, qui ne dit rien,
ne se tait jamais et s'appelle « littérature » ?*
Michel Foucault, *Les mots et les choses*

1 Introducción

En su introducción a *Folie, langage, littérature*, Judith Revel demarca el lugar de la literatura en la obra de Foucault como una “‘passion’ qui semble constituer l'étrange marge des premiers grands livres”¹ (7). En *Las palabras y las cosas* (1966), esta “pasión” al margen acompaña la obra al punto de convertirse en una parte fundamental de la discusión. El “margen” de lo literario en *Las palabras y las cosas* no debe entenderse pues tanto como una posición secundaria con respecto a intereses supuestamente centrales (la historia de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas en este caso), sino como un *límite* de las grandes corrientes de pensamiento. Este límite se expresa incluso en la propia disposición espacial del texto –las reflexiones sobre la literatura ocupan a menudo posiciones excéntricas: prefacio, inicio y final de capítulos, etc.– o en su génesis temporal, es decir, en el margen previo de la obra: el propio Foucault explica, ya en las primeras líneas, que el nacimiento de *Las palabras y las cosas* surge de la lectura de un texto de Borges (8) y no de una preocupación filosófica particular o de una revisión de lo que sería su núcleo fundamental, es decir, los saberes del lenguaje, la vida y la riqueza en su desarrollo y sus discontinuidades históricas².

1 “‘[P]asión’ que parece constituir el extraño margen de los primeros grandes libros”. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

2 En una entrevista de 1970 (“Folie, littérature, société”), el propio Foucault reconoce que prefiere apoyar sus estudios históricos sobre análisis de obras literarias y no tanto filosóficas: “je m'intéresse à la littérature, dans la mesure où elle est le lieu où notre culture a opéré quelques choix originels” (*Dits et écrits* I: 107). “[M]e intereso por la literatura, en la medida en que es el lugar en el que nuestra cultura ha llevado a cabo algunas elecciones originales” (*Entre filosofía y literatura* 372).

Tomás Espino Barrera, Universidad de Granada, e-mail: tespino@ugr.es

Desde un punto de vista cronológico, *Las palabras y las cosas* (publicado originalmente en 1966) se ubica en una época marcada en gran medida por el interés de Foucault por la literatura, expresado a través de numerosos artículos y ponencias –recogidos en *Dits et écrits* (1994), *La grande étrangère* (2014) y en el recientemente editado *Folie, langage, littérature* (2019)– así como en el monográfico *Raymond Roussel* (1963). El propio Roussel, pero también contemporáneos como Blanchot, Bataille y Robbe-Grillet o clásicos como Homero, Cervantes, Hölderlin, Sade o Flaubert, constituyen algunas de las referencias fundamentales abordadas por Foucault a lo largo de estos años en sus estudios sobre la locura o la creación de las condiciones de posibilidad de ciertos tipos de discursos. En este sentido, *Las palabras y las cosas* puede entenderse, según declaró el propio Foucault en “Qui êtes-vous, professeur Foucault ?” (1967), como un “livre de travail” que recoge sus preocupaciones en torno a esta época y, al mismo tiempo, como un “livre de transition”³ (*Dits et écrits* I 601) que conduce su interés por la literatura no tanto a la desaparición sino hacia una metamorfosis (Revel, “Histoire d’une disparition” 72; Jousset 6).

Si bien la literatura no es el único arte que hace su aparición en *Las palabras y las cosas* (recuérdese el extenso comentario a *Las meninas* de Velázquez que ocupa el primer capítulo), una larga nómina de autores como Homero, Dante, Rabelais, Cervantes, Racine, el/la autor/a anónimo/a de *La princesa de Cléveris*, Rousseau, Sade, Hölderlin, Hugo, Mallarmé, Lautréamont, Roussel, Kafka, Artaud, o Borges, entre otros, desfilan por sus páginas, construyendo un mosaico de referencias literarias que revela no solo la extensión de las lecturas de Foucault sino una atención destacada a la relación de la literatura con respecto a distintos saberes (lenguaje, vida, riqueza) y, en un sentido más radical, con la experiencia del orden. Este interés por la literatura –o, mejor dicho, por el lenguaje literario– como punto de partida y objeto de reflexión corre parejo a la primacía del lenguaje en la tríada analítica de *Las palabras y las cosas*: por encima de los saberes de la vida y de la riqueza, el lenguaje debe su preponderancia en la obra, tal y como señala Guillaume Le Blanc, a la estructura común del ser del orden y del ser del lenguaje (31). Además de por su condición de “ser de lenguaje”, la literatura debe, en cierto modo, su lugar preeminente en *Las palabras y las cosas* a su segundo rasgo definitorio, es decir, a su carácter ficcional. La obra de Foucault se concibe no tanto como una *historia* al uso de la adecuación de diversos saberes a condiciones de verdad y/o perfectibilidad sino como un estudio *arqueológico* cuyo objetivo consiste en sacar a la luz las condiciones de posibilidad de estos saberes (*Les mots et les choses* 13). Dado que de este modo se produce un desplazamiento

3 “[L]ibro de trabajo”; “libro de transición” (*¿Qué es usted, profesor Foucault?* 81).

desde la historia de los discursos hacia sus condiciones de posibilidad histórica, “la vérité cesse d’être la norme constituante du discours scientifique et de son analyse”⁴ (Sabot, *Lire Les mots et les choses* 6). La literatura, en tanto que modelo de discurso en el que no rigen las condiciones de verdad y verificabilidad, está pues llamada a desempeñar un papel relevante en la empresa arqueológica de Foucault. En todo caso, esta atención a discursos no verificables no anularía de ningún modo el valor del proyecto histórico foucaultiano. Tal y como confesaba Foucault a propósito del conjunto de su obra, “il est possible de faire fonctionner des fictions à l’intérieur de la vérité”⁵ (cit. en Blanchot, *Michel Foucault tel que je l’imagine* 46–47).

El presente capítulo se propone rastrear el papel de una serie de autores emblemáticos (Borges, Cervantes, Sade, Mallarmé) en la construcción del argumentario de *Las palabras y las cosas* sin perder de vista la situación de cada uno de ellos en el resto de la obra de Foucault. Esta revisión servirá de base para, posteriormente, llegar a una elucidación del papel de la literatura en la obra que nos ocupa. Ambas perspectivas de análisis –una más particular, dedicada al análisis de autores concretos, y otra más general, dedicada a la concepción de la literatura en *Las palabras y las cosas*– son en realidad difícilmente dissociables: si *Las palabras y las cosas* es una arqueología de las condiciones de posibilidad de las epistemes occidentales desde el Renacimiento hasta el siglo XX a través de sus manifestaciones en los saberes del lenguaje, la vida y la riqueza, la literatura –tal y como la concibe Foucault– se construye en todo momento en relación y en conflicto con estas mismas epistemes, es decir, en forma de un *contradiscurso* hecho de recuerdos de epistemes anteriores, de resistencias a las epistemes presentes, y de una incesante búsqueda del lenguaje de las epistemes del futuro. A lo largo de las discontinuidades de la obra, la literatura se presenta, tal y como señala Le Blanc (15), como dentro y fuera de la historia. La literatura solo existe *dentro* de la historia en función de una configuración particular de los saberes, pero, al mismo tiempo, se sitúa *fuera* de la historia al permitir no solo pasar de una episteme a otra sino sustraerse a la propia episteme. En cierto sentido, los márgenes de *Las palabras y las cosas* esbozan una arqueología de las condiciones de posibilidad de la literatura, al tiempo que señalan su capacidad de trascender estas mismas condiciones.

4 “[L]a verdad deja de ser la norma constitutiva del discurso científico y de su análisis”.

5 “[E]s posible hacer funcionar ficciones en el interior de la verdad”.

2 Borges, una enciclopedia de la ausencia del orden

El papel fundamental de la literatura en *Las palabras y las cosas* queda patente desde las primeras palabras del prefacio –“Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges”⁶ (8)–, que prosigue con una extensa cita a la enciclopedia china *Emporio celestial de conocimientos benévolos* tal y como aparece en “El idioma analítico de John Wilkins”, texto que se ha convertido ya en cierta medida en inseparable de la lectura que de él hace Foucault⁷: “los animales se dividen en *a*) pertenecientes al Emperador, *b*) embalsamados, *c*) amaestrados, *d*) lechones, *e*) sirenas, *f*) fabulosos, *g*) perros sueltos, *h*) incluidos en esta clasificación, *i*) que se agitan como locos, *j*) innumerables, *k*) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, *l*) etcétera, *m*) que acaban de romper el jarrón, *n*) que de lejos parecen moscas” (104–105). El placer e incluso la “risa” (*Les mots et les choses* 7) producidos por la experiencia de lectura constituyen el primer motor –y no el menos importante– de la empresa arqueológica foucaultiana. Experimentada como “límite” (7) de nuestro pensamiento, la enciclopedia china se presenta como “impossibilité nue de penser *cela*”⁸ (7), pero no debido a la imposibilidad de pensar cada uno de sus *objetos* tomados individualmente, por muy maravillosos que nos puedan parecer algunos de ellos, sino por la inconcebible *semejanza*⁹ taxonómica que implica su enumeración colectiva: “Ce qui transgresse toute pensée possible, c’est simplement la serie alphabétique (*a, b, c, d*) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories”¹⁰ (8).

A diferencia de otras enumeraciones aparentemente caóticas citadas por Foucault, como la relación de los insectos y sabandijas que se encuentran en la saliva de Eustenes en el *Cuarto libro de Pantagruel* (221–223), o incluso la referencia velada a Lautréamont a través de la “table d’opération” donde “pour un instant, pour toujours peut-être, le parapluie rencontre la machine à coudre”¹¹ (9), la enci-

6 “Este libro nació de un texto de Borges” (1). *Las palabras y las cosas* se cita en lo sucesivo en castellano en la traducción de Elsa Cecilia Frost. Nuestras modificaciones se indican entre corchetes.

7 Véanse, por ejemplo, Zhang (108–109) y Leerssen (55).

8 “[L]a imposibilidad [desnuda] de pensar *esto*” (1). Cursivas en el original.

9 Recuérdese que, tal y como explica Foucault en su prefacio, el objetivo de *Las palabras y las cosas* consiste en trazar “une histoire de la ressemblance” (15), “una historia de la semejanza” (9).

10 “Lo que viola cualquier imaginación, cualquier pensamiento posible, es simplemente la serie alfabética (*a, b, c, d*) que liga con todas las demás a cada una de estas categorías” (2).

11 “[P]or un instante, quizá para siempre, el paraguas se encuentra con la máquina de coser” (2). La cita original de Lautréamont es “une rencontre fortuite sur une table de dissection d’une

clopea china de Borges impide concebir cualquier espacio en común (ni siquiera la boca ni la mesa de disección), es decir, cualquier lugar en el que *lo mismo* pueda encontrarse. La ausencia de un espacio común de los objetos de la enciclopedia, como señala Frédéric Gros, no implica la posibilidad de un orden otro (como sí lo hacen los ejemplos de la boca de Eustenes y de la mesa de disección), sino que indica la imposibilidad misma del orden (17).

El prefacio, que contiene el núcleo de las ideas desarrolladas en el resto de la obra, se convierte así, en palabras del propio Foucault, en “[u]ne théorie générale de l’archéologie qui me réjouit assez”¹² (cit. en Defert 27). Como vemos, desde su inicio, *Las palabras y las cosas* se desarrolla mediante el recurso a la literatura (Borges, Rabelais, Lautréamont), no solo como documento o como ejemplo de los argumentos de Foucault, sino como el espacio mismo en el que el libro “a son lieu de naissance”: la imposibilidad del orden enciclopédico en “El idioma analítico de John Wilkins” constituye por sí misma una ruptura del vínculo entre las palabras y su espacio de ordenación, es decir, un acto de emancipación del lenguaje que encuentra en la literatura (especialmente, como veremos, a partir de un momento histórico determinado) su heterotópico espacio donde se desmorona aquello “qui fait ‘tenir ensemble’ (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses”¹³ (9).

3 Don Quijote: “ser de lenguaje”

La investigación llevada a cabo en *Las palabras y las cosas* en torno a la historia de las condiciones de posibilidad de los saberes humanos se articula en torno a una serie de momentos críticos de mutación y discontinuidad. La primera de las grandes discontinuidades que percibe la empresa arqueológica de Foucault se encuentra en el siglo XVII, en la reorganización de la cultura que marca el paso del Renacimiento a la época clásica¹⁴. La cultura renacentista se construía sobre la interacción de semejanzas y signaturas: en ella, el mundo y el lenguaje mismo se mostraban como textos que remitían a su vez a otros textos en un juego de correspondencias. La labor de los saberes renacentistas consistía en este caso en la interpretación de estos textos y sus correspondencias a la búsqueda de la recons-

machine à coudre et d’un parapluie”, “el encuentro fortuito sobre una mesa de disección, de una máquina de coser y de un paraguas” (*Les chants de Maldoror*, canto VI, estrofa 1).

12 “Una teoría general de la arqueología me complace bastante” (*Entre filosofía y literatura* 47).

13 “[Q]ue hace ‘mantenerse juntas’ ([al lado de] o frente [a] otras) a las palabras y las cosas” (3).

14 Utilizamos la noción “época clásica” en la acepción francesa utilizada por Foucault: el período que abarca desde finales del siglo XVI a comienzos del siglo XVIII (Viala 9).

titución de un texto fundacional único. La episteme clásica, por su parte, se define por la representación a través de signos que evidencian su relación con lo representado de manera transparente. Si el Renacimiento y su concepción del mundo como libro que ha de ser interpretado según las correspondencias entre sus elementos (incluyendo, por supuesto, al lenguaje) suponía una preponderancia absoluta de lo escrito, la nueva concepción del signo desde los siglos XVII y XVIII conlleva una separación radical entre signo y significante y, por tanto, una transformación del rol de la escritura, reducida a mera representación del mundo ante la preponderancia de la visualidad: “Les choses et les mots vont se séparer. L’œil sera destiné à voir, et à voir seulement ; l’oreille à seulement entendre”¹⁵ (58).

Todos los discursos se caracterizarán a partir de esta fecha por su valor de representación, al tiempo que todas las prácticas sígnicas renacentistas quedarían superadas por la nueva configuración del lenguaje en su relación con el mundo. Sin embargo, según señala Foucault, lo único que nos queda del régimen anterior es precisamente la literatura, definida en su acepción *moderna* (y no ya clásica) a partir del momento de su configuración como discurso autónomo en Hölderlin, Mallarmé y Artaud. En el límite del II y III capítulo, adelantándose al marco temporal establecido en la primera parte de *Las palabras y las cosas*, Foucault proporciona una primera definición del lugar de la “literatura” –entrecomillada– en el contexto de las rupturas epistémicas: “la ‘littérature’, telle qu’elle s’est constituée et s’est désignée comme telle au seuil de l’Âge moderne, manifeste la réapparition, là où on ne l’attendait pas, de l’être vif du langage”¹⁶ (58). Para Foucault, la literatura moderna, encarnación del “ser vivo del lenguaje”, remanente en cierto sentido del juego inagotable de correspondencias entre mundo y lenguaje, funciona como compensación de la función significativa del lenguaje imperante desde el siglo XVII, o, mejor dicho, como “contradiscurso” (59) frente a la misma. De este modo, explica Foucault, la literatura escapa a la teoría de la significación, es decir, se convierte en un discurso que escapa al análisis binario, propio de la concepción clásica del lenguaje, de formas y contenidos o, en términos sígnicos, significantes y significados. Sin embargo, el retorno a aquello que Foucault llama el “ser vivo del lenguaje” no se limita a un calco o reconstrucción del juego de correspondencias entre mundo y lenguaje del Renacimiento. La hipotética palabra fundacional que guiaba, orientaba y, en último término, limitaba el movimiento de correspondencias se encuentra ausente de la literatura entendida en su condición moderna. Liberada de esta búsqueda de la reconstitución de un

15 “Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y solo a ver; la oreja solo a oír” (50).

16 “[L]a ‘literatura’ tal como se constituyó y designó en el umbral de la época moderna, manifiesta la reaparición, allí donde no se la esperaba, del ser vivo del lenguaje” (51).

supuesto texto original de la naturaleza, “le langage va croître sans départ, sans terme et sans promesse”¹⁷ (59): el texto literario no es, en este sentido, sino una palabra emancipada.

En este contexto de ruptura epistémica y de atisbos de lo que habrá de ser la modernidad literaria, Foucault, en un apartado situado al comienzo del capítulo III y titulado precisamente “Don Quijote”, señala la obra de Cervantes como marca del “límite” epistémico, puesto que en ella “finissent les jeux anciens de la ressemblance et des signes ; là se nouent déjà de nouveaux rapports”¹⁸ (60). La lectura foucaultiana del *Quijote* en *Las Palabras y las cosas*, o más bien, como señala Scaramuzza Vidoni, del personaje de Don Quijote (123), interpreta el conflicto novelesco en torno al protagonista de la obra cervantina como una contraposición entre los viejos modelos signícos basados en las semejanzas y las analogías, por una parte, y el nuevo lenguaje transparente y neutral con respecto sus significados, por otra parte. El universo premoderno de signos que remiten a otros signos a través de las semejanzas se encarna en el propio personaje de Don Quijote, especialmente en la segunda parte de la obra de Cervantes, como “ser de lenguaje” —próximo a la definición de literatura moderna que había dado pocas páginas atrás (“ser vivo del lenguaje”): “[t]out son être n’est que langage, texte, feuillets imprimés, histoire déjà transcrite”¹⁹ (60). Es decir, Don Quijote no solo interpreta el mundo a través de las semejanzas y las analogías con sus libros de caballerías, sino que es en sí mismo un ser textual “de même nature que le texte dont il est issu”²⁰ (60), un ser atravesado por el juego de correspondencias, marcas y analogías que definía el mundo premoderno. En este sentido, su misión consiste en demostrar que el mundo guarda efectivamente relaciones de semejanzas con los libros de caballería: “Don Quichotte lit le monde pour démontrer les livres”²¹ (61).

17 Foucault había explorado esta idea de la literatura como un “lenguaje desdoblado” que se convierte en su propio “espejo” infinito más allá de toda referencia al mundo a partir de finales del S. XVIII en “La langage à l’infini” (1963) (*Dits et écrits* I: 250–261) y en “Littérature et langage” (1964) (*La grande étrangère* 75–104).

18 “[E]n ellas terminan los juegos antiguos de la semejanza y de los signos; allí se anudan nuevas relaciones” (53).

19 “Todo un ser no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas escritas, historia ya transcrita” (53).

20 “[T]iene la misma naturaleza que el texto del que ha surgido” (53). En modo análogo, Foucault definía en “Le langage à l’infini” (1963) la carta de *La religieuse* de Diderot que se narra a sí misma como “signe (...) que le langage se raconte lui-même, (...) la lettre elle-même en chair et en os” (*Dits et écrits* I: 253); “[S]igno de que el lenguaje se cuenta a sí mismo (...) la carta misma en carne y hueso” (*Entre filosofía y literatura* 184).

21 “Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros” (54).

Si bien en el nuevo contexto epistémico el mundo se resiste tenazmente a toda lectura en busca de semejanzas –“[l]’écriture et les choses ne se ressemblent plus”²², nos recuerda Foucault (62)–, el lenguaje literario es ahora capaz de replegarse sobre sí mismo tal y como demuestra la obra cervantina, en la que la primera parte y el propio Don Quijote tal y como aparecía en ella se convierten en los referentes de la segunda parte. Es precisamente en esta relación de las palabras consigo mismas, y no solo en la búsqueda de supuestas semejanzas entre las palabras y las cosas, donde Don Quijote, y con él la literatura moderna (62), surgen como un “ser vivo del lenguaje”.

El loco y el poeta, aunados en cierto modo en la figura de Don Quijote, se convierten de esta manera, según Foucault, en los únicos herederos del entramado de semejanzas universales que unía a todas las cosas entre sí, pero esta vez a través de “une nouvelle expérience du langage et des choses”²³ (63). Si ambos comparten una “experiencia del lenguaje y de las cosas”, cada uno de ellos sigue un sentido opuesto: mientras que el loco satura todos los signos a su disposición de semejanza hasta desfigurarlos (aquello que Foucault llama “homosemantismo”), el poeta trata de que los propios signos declaren sus semejanzas²⁴ (63). Situados en los márgenes externos e internos de la cultura, ambos se encuentran en una posición de “límite” (63) que marca el ámbito de los saberes en la época clásica, también en el cuerpo del texto de *Las palabras y las cosas*: la discusión sobre el

22 “La escritura y las cosas ya no se asemejan” (55).

23 “Una nueva experiencia del lenguaje y de las cosas” (56). Cabe señalar que Foucault ya se había ocupado previamente del *Quijote* como remanente literario de la noción premoderna de locura en *Historia de la locura en la época clásica* (1961). Allí presentaba a la obra de Cervantes como modelo literario de la “locura por identificación novelesca” (47) para reflexionar a continuación acerca de la equívoca relación entre locura y muerte al final del *Quijote* (50). Además de en numerosos textos publicados en *Dits et écrits* y en diversas emisiones radiofónicas, el *Quijote* reaparece en los textos recogidos en *Folie, langage, littérature*, donde Foucault insiste en el papel del lenguaje en la locura y define a la locura como “double intérieur” (115) de la literatura misma, es decir, como desdoblamiento que permite a la literatura no solo mostrar la verdad oculta del mundo sino interrogarse sobre su propio estatuto de “vérité mensongère, et de mensonge vrai” (115); “verdad mentirosa, y de mentira verdadera”.

24 Le Blanc señala innovación de esta lógica con respecto a la de *Histoire de la folie*, donde Foucault no trataba la locura con respecto al lenguaje sino únicamente con respecto a sus vínculos con la razón (17). Esta innovación se estaba produciendo ya, con repetidas referencias a Don Quijote, en los textos recogidos en *Folie, langage, littérature*. En las notas publicadas bajo el título de “Folie et société”, por ejemplo, Foucault ya estudia la locura (y, más específicamente, la locura literaria y la de Don Quijote) en relación con el lenguaje en un sentido próximo al homosemantismo de *Las palabras y las cosas*: el lenguaje del loco es en esta conferencia un lenguaje del *quid pro quo*, es decir, un lenguaje en el que se toma algo o alguien por otra cosa u otra persona (83).

loco y el poeta sirve para dar paso al siguiente apartado, significativamente titulado “El orden” (64).

4 Sade: el lenguaje como “materia bruta”

La arquitectura de las páginas consagradas a la episteme clásica en *Las palabras y las cosas* se abre, como acabamos de ver, en el capítulo III (“Representar”) con un apartado dedicado a Don Quijote y se cierra, ya en el capítulo VI (“Cambiar”), con unas breves reflexiones en torno a Sade. Entre ellos, representantes del doble límite que marcan la literatura y la locura, se abre el espacio del saber clásico, al que nos referiremos brevemente antes de abordar el papel de Sade como límite entre la episteme clásica.

Foucault dedica el IV capítulo de *Las palabras y las cosas* al análisis de las condiciones de posibilidad de la concepción clásica del lenguaje, subrayando su rol central como modelo para el resto de saberes en la episteme que nace en el siglo XVII. El lenguaje, como representación transparente del pensamiento hasta el punto de hacerse prácticamente invisible, no remite ya a ningún supuesto texto fundacional tal y como sucedía en el Renacimiento, y se ordena de este modo no como un *comentario* sino como un *discurso* (92–93), cuya tarea fundamental consiste precisamente en “*attribuer un nom aux choses, et en ce nom de nommer leur être*”²⁵ (136; cursivas en el original). De ahí que el nombre o sustantivo ocupe un lugar preeminente en la configuración de la episteme clásica. Sin embargo, señala Foucault, la posibilidad de nombrar las cosas de manera transparente, entendida como un “límite” último, provocaría la desaparición del mismo lenguaje que ha servido para nombrarlas: “*ce nom, une fois énoncé, tout le langage qui a conduit jusqu’à lui ou qu’on a traversé pour l’atteindre, se résorbe en lui et s’efface. De sorte qu’en son essence profonde le discours classique tend toujours à cette limite*”²⁶ (133).

¿Cuál sería el lugar de la literatura dentro de este discurso clásico en búsqueda de la atribución de un nombre transparente para las cosas? Toda la literatura de la época clásica²⁷ recorrería según Foucault el movimiento de búsqueda –eso

25 “[A]tribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre” (125).

26 “[E]ste nombre, una vez enunciado, reabsorbe y borra todo el lenguaje que ha conducido hasta él o que se ha atravesado a fin de llegar a él. De tal suerte que, en su esencia profunda, el discurso clásico tiende siempre a este límite” (123).

27 Obsérvese que Foucault utiliza aquí el término “literatura” en su sentido habitual transmitido por la historia literaria y no en el sentido específico, nacido con la modernidad aunque atisbado ya en Cervantes y Sade, de contradiscurso en el que el lenguaje se repliega sobre sí mismo.

sí, siempre diferida y dilatada— de la nominación transparente, es decir “ce mouvement pour atteindre un nom toujours redoutable parce qu’il tue, en l’épuisant, la possibilité de parler”²⁸ (134). La búsqueda preciosa de nombres múltiples para la misma cosa, los desenlaces en forma de confesión o el reconocimiento de pasiones escondidas son algunas de las formas que adopta esta incesante búsqueda del nombre exacto de las cosas a través de la literatura de la época.

La única excepción que escapa de esta lógica que según Foucault impregna toda la literatura de la época clásica estaría constituida por la literatura de Sade,²⁹ en la que “le nom fut à la fois accomplissement et substance du langage, promesse et matière brute”³⁰ (134). Participe de la lógica clásica del hallazgo de un lenguaje transparente llevada al extremo (“cette violence du nom en fin prononcé pour lui-même”), el lenguaje de Sade va más allá al transformarse en “un incessant murmure primordial” a través del cual se manifiesta “un discours non discursif dont le rôle sera de manifester le langage en son être brut”³¹ (134). Tal y como resume Lecour, Sade toma al pie de la letra “la carne de las palabras” y

28 “[E]ste movimiento para alcanzar un nombre siempre [temible] ya que mata, al agotarla, la posibilidad de hablar” (123).

29 Tras un largo período de oscuridad, la literatura del marqués de Sade había recibido una creciente atención crítica en las décadas que precedieron a la publicación de *Las palabras y las cosas* por parte de, entre otros, algunos de los autores de cabecera de Foucault, como Klossowski (1947), Bataille (1957) y Blanchot (1963). Paralelamente, la figura de Sade recorre la obra de Foucault y sus sucesivos centros de interés (locura, discurso, sexualidad, universo carcelario), desde su época en Uppsala (“La conception de l’amour dans la littérature française du marquis de Sade à Jean Genet” (1955/56)) hasta *Historia de la sexualidad I* (1976), pasando por las conferencias de 1970 (*La grande étrangère* 145–220), que desarrollan el problema de la literatura como parresía y que constituyen a juicio de Azucena G. Blanco el umbral de una nueva concepción de la literatura para Foucault (*Literature and Politics* 5), entre otros muchos textos. Para una introducción a la profunda presencia de Sade en la obra de Foucault, véanse Charles, Sabot (“Foucault, Sade et les Lumières”), Lecour, así como la entrada dedicada por Mazaleigue-Labaste a Foucault en el *Dictionnaire Sade*.

30 “[E]l nombre fue a la vez logro y sustancia del lenguaje, promesa y materia en bruto” (123). Pocos años antes de la publicación de *Las palabras y las cosas*, Blanchot había señalado la importancia del proyecto de Sade de una “enumeración completa” de los vicios: “Sade [...] s’est attelé à la tâche gigantesque de faire le dénombrement complet de toutes les anomalies, de tous les écarts, de toutes les possibilités humaines” (*Lautréamont et Sade* 28–29). “Sade [...] se impuso la gigantesca tarea de realizar la enumeración completa de todas las anomalías, de todas las desviaciones, de todas las posibilidades humanas”.

31 “[E]sta violencia del nombre pronunciado al fin por sí mismo”; “un incesante murmullo primordial” (123); “un discurso no discursivo cuyo papel será el manifestar el lenguaje en su ser en bruto” (124). Sade se había convertido en la “marca” de la ruptura en la ordenación del lenguaje con respecto al mundo y la irrupción de la literatura como lenguaje de su propia repetición infinita y dirigida a sí misma en “Le langage à l’infini” (1963) (*Dits et écrits I*: 255–57).

trata de sacar el mayor provecho posible a su poder de sugestión física (41). La literatura de Sade, situada entre la taxonomía del vicio y la exploración del “ser bruto del lenguaje”, se convierte de este modo en una manifestación temprana de la literatura moderna que, a partir del siglo XIX, liberará al lenguaje de su función de representación al llevar a esta hasta sus últimos límites y explorar sus posibilidades autónomas de sugestión³². Si el *Quijote* marcaba el paso del Renacimiento a la época clásica, Sade ocupa el intersticio entre esta última y la modernidad al explorar los límites de la representación del deseo (222).

5 Mallarmé: el espesor del lenguaje

Foucault dedica la segunda parte de *Las palabras y las cosas* a la ruptura de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX que marca el umbral de “nuestra modernidad” (13). Este cambio de episteme señala el paso de un sistema de saberes basados en la *representación* hacia otro —radicalmente distinto— basado en la *organización*, es decir, un sistema “de rapports internes entre des éléments dont l’ensemble assure une fonction”³³ (230). Este foco en la organización se verá a su vez atravesado, a partir del siglo XIX, por un análisis histórico que tratará de establecer vínculos entre distintas organizaciones a través de un orden cronológico (231). Si Foucault insiste en el papel de la Historia (en mayúsculas) en la episteme moderna, es porque “nuestra” experiencia sigue —al menos en la fecha de publicación de *Las palabras y las cosas*— estando sujeta a su “modo de ser”: “l’Histoire est ainsi devenue l’incontournable de notre pensée”³⁴ (231).

Entre los numerosos y profundos efectos derivados de este cambio de episteme de finales del XVIII y principios del XIX (aparición de la filología, la biología o la economía política como ciencias positivas, el surgimiento de la historia como fundamento empírico, el fin de la metafísica y el repliegue de la filosofía sobre su propia historicidad, etc.), Foucault sitúa el surgimiento de la literatura (233). La lite-

32 Foucault volvería a esta idea de la modernidad de Sade desde otro ángulo más próximo a la relación entre literatura y locura, si bien señalando la herencia dieciochesca del estilo y la filosofía de Sade en “Folie, littérature, société” (1970) (*Dits et écrits* I: 109). Sin embargo, acabaría en “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli” (1972) viendo en Sade, en su búsqueda incesante de introducir el deseo y el desorden en el seno de una cultura dominada por el orden —aspecto ya explorado en *Las palabras y las cosas* (222)—, más bien “le dernier témoin du XVIII^e siècle [...] que le prophète de l’avenir”, (*Dits et écrits* II 375); “más el último testigo del siglo XVIII [...] que al profeta del futuro” (*¿Qué es usted, profesor Foucault?* 297).

33 “[R]elaciones internas entre los elementos cuyo conjunto asegura una función” (214).

34 “[L]a historia se convirtió así en lo [inevitable] de nuestro pensamiento” (215).

ratura en su sentido moderno surge como “compensación” de la pérdida de valor paradigmático del lenguaje en la episteme moderna. El lenguaje no es ya, como en la época clásica, concebido como una representación transparente del mundo, sino que aparece como un objeto que se interroga sobre sí mismo: “le langage se replie sur soi, acquiert son épaisseur propre, déploie une histoire, des lois et une objectivité qui n’appartient qu’à lui. Il est devenu un objet de la connaissance parmi tant d’autres”³⁵ (309). Convertido pues en un objeto de conocimiento más, el lenguaje cesa de alzarse como principio ordenador sobre el resto de saberes. Según Foucault, esta objetivación del lenguaje se ve compensada por el surgimiento de un metalenguaje científico, la aparición de una exégesis fundamentalmente filológica, y, por último, la aparición de la literatura de la mano de “l’isolement d’un langage singulier dont la modalité propre est d’être ‘littéraire’”³⁶ (313).

Foucault sitúa pues explícitamente el problema de la aparición de la literatura, tal y como venía haciendo en los apartados dedicados a Cervantes y a Sade, en el plano del lenguaje. A partir del siglo XIX, en un momento en el que el lenguaje se dispersaba al convertirse en un objeto del saber como cualquier otro a través de la filología, la literatura surgía como contradiscurso o “contestación” de esta última (así como de todas las categorías clásicas, desde el gusto y lo verdadero hasta el género), convirtiéndose en “pure et simple manifestation d’un langage qui n’a pour loi que d’affirmer – contre tous les autres discours – son existence escarpée”³⁷ (313). La literatura se repliega de este modo sobre su propio lenguaje.

En este contexto de objetivación y repliegue del lenguaje, Mallarmé aparece como referencia fundamental —en ineludible diálogo con Nietzsche— a la hora de definir cuál es el lugar de la literatura en la episteme moderna³⁸. Para Foucault, la

35 “[E]l lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que solo a él le pertenecen. Se ha convertido en un objeto de conocimiento entre otros muchos” (289).

36 “[E]l aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es ser ‘literario’” (293).

37 “[P]ura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros discursos— su existencia escarpada” (293–294).

38 Al contrario que Cervantes y, sobre todo, Sade, el interés de Foucault por Mallarmé se circunscribe mayormente a la época de la composición de *Las palabras y las cosas*. Mallarmé no aparece ni en la *Historia de la locura en la época clásica* ni en *Raymond Roussel*. La publicación en 1964 de la reseña de *L’Univers imaginaire de Mallarmé* (1962), de Jean-Pierre Richard (“Le Mallarmé de J.-P. Richard”, *Dits et écrits* I: 427–437) hace desplegarse, eso sí, un vivo interés de Foucault por el lenguaje de Mallarmé en los años siguientes. En “La littérature et la folie”, Foucault señala a Mallarmé como un ejemplo de autor atravesado por la experiencia subjetiva de la locura (116), pero, sobre todo, como un autor que inaugura una nueva experiencia del lenguaje a través de la literatura: desde Mallarmé, el papel de la literatura no consiste en decir cosas nuevas

poesía de Mallarmé representa no solo un lenguaje que trasciende la representación sino también una enunciación pura, en la que “ce qui parle, c’est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire”³⁹ (317), es decir, un lenguaje “où le discours se composerait de lui-même”⁴⁰ (317). El proyecto de reconstitución del lenguaje a partir de los fragmentos de su dispersión moderna pasa –si bien Foucault, a medida que su texto se aproxima a la contemporaneidad, expresa cada vez más abiertamente sus dudas acerca de su propia capacidad de pensar la lógica de la episteme por la que él mismo se encuentra atravesado– por la literatura.

6 Conclusión

Las palabras y las cosas se presenta como un libro rodeado por todas partes de literatura. Partiendo de la experiencia de la imposibilidad de pensar el orden en Borges, la literatura aparece a lo largo de las épocas como uno de los límites en los que el vínculo entre las palabras y las cosas es capaz de adoptar formas insospechadas. El *Quijote* encarna en su “ser de lenguaje” el conflicto entre la episteme renacentista y la episteme clásica, recuperando formas de correspondencia que habían perdido su vigencia. Sade ilustra la capacidad del lenguaje de exponer su “ser bruto” al llevar los principios de la representación a sus límites. Por último, el lenguaje de Mallarmé acaba por prescindir no ya de toda representación sino incluso del propio enunciador, formando un repliegue en el que el discurso se compone de sí mismo.

Todas estas aproximaciones a la literatura ponen de relieve, en primer lugar, la centralidad de la experiencia de lectura. Si *Las palabras y las cosas* se abre con una referencia a un acto de lectura con unos efectos concretos “Ce texte

con un lenguaje más o menos modificado con respecto al cotidiano, sino en llevar al primer plano “son existence comme langage”, su “existencia como lenguaje” autónomo (120). En cierto sentido, el breve ejercicio crítico acerca del lenguaje de Mallarmé en “Les nouvelles méthodes d’analyse littéraire” (*Folie, langage, littérature* 141–142) puede considerarse como una aplicación de estas ideas acerca de la literatura como repliegue del lenguaje literario sobre sí mismo o como “espacio de lenguaje” (142).

39 “[Q]uien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no en el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario” (297).

40 “[E]n el que el discurso se compondría de sí mismo” (297). Años antes, Foucault había atribuido la invención del lenguaje volcado sobre sí mismo a Roussel (*Raymond Roussel* 210). Desde 1964, Foucault parece retrasar la aparición de este lenguaje unas décadas antes hasta erigir a Mallarmé en la figura con la que se abre la literatura en su sentido plenamente moderno.

de Borges m'a fait rire longtemps, non sans un malaise certain et difficile de vaincre"⁴¹ (9), la lectura se presenta a lo largo de la obra como el espacio donde se escenifican distintas experiencias del orden. En efecto, la literatura, tal y como se concibe desde la modernidad, solo puede ser pensada mediante aquello que Azucena G. Blanco denomina una "hermenéutica ontológica" que pone de relieve el estatus de la literatura en tanto que "ser de lenguaje" ("La hermenéutica literaria de Michel Foucault").

En segundo lugar, la literatura en su sentido moderno tal y como se perfila desde Cervantes, ocupa siempre un espacio de ruptura o de límite. Caracterizada como "coupure profonde"⁴² (59) con respecto al resto de lenguajes, la literatura ocupa un lugar preeminente en una obra que se define fundamentalmente por ser una historia de las discontinuidades. Esta posición "límite" de la literatura (la enciclopedia de Borges como "límite" de nuestro pensamiento (7), Don Quijote como "límite" (60) entre el régimen de semejanza y el régimen de representación, Sade como explorador de los "límites" de la representación a través del deseo (222), Mallarmé, en cierto modo, como lenguaje de los límites del sujeto) se expresa también, como hemos visto, a través de una cuidada disposición textual donde la literatura se ubica en espacio intersticial que no hace sino destacar su importancia y su posición como "contradiscurso" frente a los saberes del lenguaje, la vida y la riqueza, que ocupan la mayor parte del libro⁴³.

En sus últimas y polémicas líneas, permeadas, como todo el libro, por el estilo rico en símiles y metáforas que caracteriza sus primeras grandes obras, Foucault aventura una imagen con la que clausura su proyecto de arqueología de las ciencias. Tras haber demostrado la historicidad y contingencia no solo de las condiciones de posibilidad de estos saberes sino de la propia figura del hombre, Foucault especula con la posibilidad —bastante probable a sus ojos— de su desaparición: "on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable"⁴⁴ (398). Si la enciclopedia de Borges que abría *Las palabras y las*

41 "Este texto de Borges me ha hecho reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer" (3).

42 "[C]orte profundo" (51).

43 Este interés por la literatura como "contradiscurso" o discurso de ruptura o de límite se vio reforzado en los años que siguieron a la publicación de *Las palabras y las cosas* en las ponencias recientemente publicadas en *Folie, langage, littérature*, en las que la literatura se constituye en una "política del afuera" en palabras de Azucena G. Blanco: el afuera externo frente al que se define una sociedad, pero también el afuera interno del contra-sujeto, del loco, y el afuera de lo extralingüístico ("Política del afuera"; *Literature and Politics* 5).

44 "[P]odría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (375). Proceso que podría definirse como "desubjetivación" y que deja entrever, en cierto modo, algunos de los intereses de Foucault en la siguiente década.

cosas se percibía como “límite” (7) de nuestro pensamiento, el “límite del mar” (y el límite textual del final del libro) anuncian la disolución del hombre, es decir, del propio pensamiento de la episteme moderna.

En este contexto, cabría preguntarse una última vez por la función de la literatura. Si, tal y como hemos visto, la literatura de Cervantes o de Sade fueron capaces de adelantar la modernidad, ¿no sería posible que la literatura hubiese ya previsto este “borrado del hombre”? La capacidad de la literatura de trascender epistemes podría haberse repetido ya: en términos muy similares a los del final del libro, Foucault explicaba que “Mallarmé ne cesse de s’effacer lui-même de son propre langage”⁴⁵ (317). En cualquier caso, si, tal y como aventuraba Foucault en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas*, la desaparición del hombre se encuentra indisolublemente unida a una nueva experiencia de la unidad del lenguaje, resulta posible imaginar que la literatura, en tanto que “ser de lenguaje”, sea un lugar privilegiado para pensar y trascender nuevos límites.

Bibliografía

- Bataille, Georges. *La Littérature et le mal*. París, Gallimard, 1975.
- Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*. París, Éditions de Minuit, 1963.
- _____. *Michel Foucault tel que je l’imagine*. Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1986.
- Blanco, Azucena G. “La hermenéutica literaria de Michel Foucault”. *Revista de Literatura*, vol. 81, no. 161, 2019, pp. 7–28.
- _____. “Política del afuera y acontecimiento. Los inéditos de Michel Foucault sobre literatura”. *Pensamiento*, vol. 76, no. 290, 2020, pp. 720–742.
- _____. *Literature and Politics in the Later Foucault*. Berlín/Boston, De Gruyter, 2020.
- Borges, Jorge Luis. “El idioma analítico de John Wilkins”. 1960. *Otras inquisiciones*. Madrid, Alianza, 1979, pp. 102–107.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. 1605–1615. Editado por Francisco Rico, Madrid, Alfaguara, 2013.
- Charles, Sébastien. “Foucault lecteur de Sade : de l’infinité du discours à la finitude du plaisir”. *Lire Sade*, Norbert Sclippa (ed.), París, L’Harmattan, 2004, pp. 146–156.
- Defert, Daniel. “Chronologie”. *Dits et écrits 1954–1988. I : 1954–1969*, Michel Foucault, editado por Daniel Defert y François Ewald, París, Gallimard, 1994, pp. 13–64.
- Diderot, Denis. *La religieuse*. 1796. Edición de Claire Jaquier, París, Hachette, 1972.
- Foucault, Michel. “La conception de l’amour dans la littérature française du marquis de Sade à Jean Genet”. Conferencia inédita en la Maison de France, Uppsala, 1955–56.
- _____. *Histoire de la folie à l’âge classique*. 1961. París, Gallimard, 1972.
- _____. *Raymond Roussel*. París, Gallimard, 1963.
- _____. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París, Gallimard, 1966.

45 “Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje”.

- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducido por Elsa Cecilia Frost. México, Siglo Veintiuno, 1968.
- _____. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. París, Gallimard, 1976.
- _____. *Dits et écrits 1954–1988*. Editado por Daniel Defert y François Ewald, París, Gallimard, 1994, 3 vols.
- _____. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*, traducido por Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, traducido por Horacio Pons. Editado por Edgardo Castro, México, Siglo XXI, 2013.
- _____. *La grande étrangère. À propos de littérature*. Editado por Philippe Artières et al., París, Éditions EHESS, 2014.
- _____. *Folie, langage, littérature*. Editado por Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini y Judith Revel, París, Vrin, 2019.
- Gros, Frédéric. “De Borges à Magritte”. *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Philippe Artières (ed.), París, Éditions Kimé, 2004, pp. 15–22.
- Jousset, Philippe. “Michel Foucault et la littérature. D’un romantisme ‘apocalyptique’ au Sujet complexe”. *Poétique*, vol. 1, no. 191, 2022, pp. 3–16.
- Klossowski, Pierre. *Sade, mon prochain*. París, Éditions du Seuil, 1947.
- Lautréamont (Isidore Ducasse). *Les Chants de Maldoror et autres textes*, editado por Jean-Luc Steinmetz. París, Le Livre de Poche, 2001.
- _____. *Los cantos de Maldoror y otros textos*, traducido por Aldo Pellegrini. Barcelona, Barral, 1970.
- Le Blanc, Guillaume. *L’esprit des sciences humaines*. París, Vrin, 2005.
- Lecourt, Dominique. “Le sadisme de Michel Foucault”. *Foucault(s)*, Jean-François Braunstein et al. (eds.), París, Éditions de la Sorbonne, 2017, pp. 37–44.
- Leerssen, Joep. *National Thought in Europe: A Cultural History*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.
- Mazaleigue-Labaste, Julie. “Foucault (et Sade)”. *Dictionnaire Sade*, Christian Lacombe (dir.), París, L’Harmattan, 2021. <https://hal.science/halshs-03140304/>
- Rabelais, François. *Le quart livre des faits et dicts heroiques du bon Pantagruel*. 1552. París, Garnier-Flammarion, 1971.
- Richard, Jean-Pierre. *L’Univers imaginaire de Mallarmé*. París, Éditions du Seuil, 1962.
- Revel, Judith. “Histoire d’une disparition. Foucault et la littérature”. *Le débat*, vol. 79, 1994, pp. 82–90.
- _____. “Introduction”. *Folie, langage, littérature*, Michel Foucault, editado por Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini y Judith Revel, París, Vrin, 2019, pp. 7–26.
- Sabot, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. París, Presses Universitaires de France, 2006.
- _____. “Foucault, Sade et les Lumières”, *Lumières*, no. 8, 2007, pp.141–155.
- Scaramuzza Vidoni, Mariarosa. “Los fantasmas del Quijote”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 37, no 2, 2007, pp. 123–139.
- Viala, Alain. *L’Âge classique et les Lumières. Une histoire brève de la littérature française*. París, Presses Universitaires de France, 2015.
- Zhang Longxi. “The Myth of the Other. China in the Eyes of the West”. *Critical Inquiry*, vol. 15, no. 1, 1988, pp. 108–131.

Andrea Soto Calderón

Capítulo 9

Michel Foucault: las palabras y las imágenes

1 Introducción

Entre los años 1960 y 1970, Michel Foucault desarrolla una intensa investigación en torno a la relación entre las palabras y las cosas, en la que se pregunta si existe una relación esencial entre ellas o bien puede existir un espacio distinto. Y más en concreto, se interesa por las condiciones y los órdenes bajo los cuales se ha articulado esta relación; y por cómo la representación comenzó a erigirse en la piedra angular de ese orden. El desencuentro estructural que para Foucault hay entre las palabras y las cosas es el que permite que las cosas vayan cambiando en el transcurso de la historia. Para él lo que existe son diversos regímenes de verdad que no son naturales y no se ajustan a una realidad previa, por lo que las palabras no encuentran una correspondencia en la realidad sino determinadas reglas, propias a cada época, que nombran lo real. De ahí que considere que la representación da cuenta de unas jerarquías de poder que se establecen en momentos determinados que, si bien han sido naturalizados pacificando las luchas y conflictos en relatos hegemónicos, existe un desajuste inadecuado con las cosas. Por este motivo, es de suma importancia atender a las operaciones por las cuales se producen regímenes de verdad específicos, interrogarse por las funciones que han desempeñado los discursos, el lugar que ha ocupado el lenguaje en la arquitectura del pensamiento y en la organización del mundo.

Contemporáneos de estos trabajos, en escritos que muchas veces son considerados menores, Michel Foucault realiza un minucioso análisis sobre el significativo vínculo entre las palabras y las imágenes. Esta segunda cuestión ha recibido menos atención en su recepción crítica. Sin embargo, constituye un lugar primordial desde el que Foucault articula una crítica a la representación y a los procedimientos específicos sobre cómo se configura el decir y el ver. No nos referimos con ello sólo a sus numerosas referencias a las imágenes, sino a la singularidad que introduce en análisis específicos contenidos a veces en pocas páginas, pero que marcan desvíos decisivos en torno a los estatutos de las imágenes y los lugares a los que han sido remitidas en la historia del pensamiento filosófico Occiden-

Andrea Soto Calderón, Universidad Autónoma de Barcelona, e-mail: andreasotocalderon@gmail.com

tal. En este sentido, entendemos que para Foucault alterar un régimen no pasa sólo por políticas del discurso, pues hay algo que aportan las imágenes que abre espacios materiales de migración de los sentidos que han sido inscritos en unas direcciones determinadas. Es por esto que nos interesa analizar el giro de su pensamiento en esos años hacia otra comprensión de lo espacial en las imágenes.

Es ampliamente conocido el lugar que Foucault otorga a la espacialidad en los procesos de subjetivación, como lo son infraestructuras institucionales como los hospitales, las cárceles y las escuelas, aquellos lugares en los que el *ojo del poder* modela y subjetiva a través de la mirada. Pero lo que nos interesa es detenernos en aquellas estrategias aún más micrológicas que se forman a través de las imágenes, las representaciones visuales y los imaginarios, en su vínculo indisoluble con el anclaje espacial de los discursos y de las ficcionalizaciones.

Michel Foucault expone la fisura de la representación en tanto fundamento general del pensamiento a través de un célebre análisis de la pintura de “Las Meninas” de Diego Velázquez. Para él esta obra hace patente que la representación jamás puede estar presente sin restos. En este estudio Foucault también introduce una reflexión -que luego desarrollará más ampliamente en el apartado “Las firmas”, donde examina la semejanza que para él delinea la *episteme* del siglo XVI-, que en todo sistema hay aberturas (Foucault, *Las palabras y las cosas* 34). Es debido a estas aberturas que los sistemas siempre corren el riesgo de escaparse a sí mismos. Unos años más tarde, Foucault realiza una reflexión específica sobre la pintura de Manet, pero también algunos análisis sobre la fotografía en diversas intervenciones breves, especialmente fecundas en lo que más adelante desarrollará en relación con la noción de ‘dispositivo’. De ahí que consideremos que es posible argumentar que tanto sus reflexiones en torno a la fotografía, como la pintura y los diversos estatutos y funcionamientos en los que analiza las imágenes, contribuyen en los procesos de ficcionalización, para articular una íntima relación entre los regímenes de visibilidad y los regímenes discursivos. No sólo son decisivos sus análisis sobre cómo se instala *el ojo del poder*, sino más importante aún:

¿Cómo recobrar el juego de otros tiempos? ¿Cómo reaprender –no sólo a descifrar o distorsionar las imágenes que se nos imponen, sino a fabricarlas de todas las clases? [...] para revocar los privilegios del significante, descartar el formalismo de la no-imagen, descongelar los contenidos, y jugar, en toda ciencia y placer, dentro, con y contra los poderes de la imagen (Foucault, “La pintura fotogénica” 115).

Nos parece que las reflexiones en torno a la crisis de la representación, así como las aportaciones conceptuales que Michel Foucault realiza en torno a nociones filosóficas como las de ‘arqueología’, ‘episteme’ y ‘dispositivo’, conducen a otra comprensión del pensamiento y de su ejercicio, para poder entenderlo no solo como procedimientos del discurso, sino también en su proceder de escenas, al

tiempo que atienden a otro aspecto que no dejó de inquietar a Foucault, como es la de la constitución de lo imaginario, ya presente en el tiempo que cursó seminarios con Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre. Foucault sostiene que los cambios de *epistemes* no refieren solo a cambios de contenido –en el decir de Th. Kuhn, refutación de antiguos errores, descubrimiento de nuevas verdades–, ni tampoco de una mera alteración de la forma teórica en tanto renovación del paradigma. Lo que está en cuestión es lo que gobierna –*régit*– los enunciados y se les dotan de consistencia imaginaria, así como el modo en que se gobiernan –*régissent*– los unos a los otros. En suma, un problema de régimen –*régime*. Por lo tanto, no solo una política del enunciado, también de lo visible y de cómo ello es creado.

2 El poder de las imágenes

Michel Foucault, en su libro *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (1966), sostiene que los códigos fundamentales de una cultura son los que rigen tanto los esquemas perceptivos como los valores. Son ellos quienes fijan un marco desde el cual vemos y dentro del cual nos identificamos. Este orden suele ser considerado como ‘suelo positivo’ –*sol positif*–. Foucault afirma que “[...] existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sus modos de ser” (Foucault, *Las palabras y las cosas* 6). El análisis que se propone es el del modo de ser de las cosas y el orden del reparto que las ofrece al saber. Lo que le interesa es cómo las configuraciones y el modo en que las cosas aparecen definen determinados sistemas. En este sentido, su interés es el de pensar los umbrales en que las configuraciones cambian y cómo se desgarran las cosas de su orden para generar una nueva disposición¹.

En el mismo año que escribe *Las palabras y las cosas*, publica también un breve texto que titula “Les mots et les images” (Foucault, “Les mots et les images” 620); y en el año 1973 publica “Ceci n’est pas une pipe” (Foucault, *Esto no es una pipa*), en donde está pensando los vínculos entre las configuraciones entre lo visible y lo decible², poniendo en cuestión la representación como instancia media-

1 A este respecto véase también Georges Canguilhem, desplazamientos y transformaciones de los conceptos; Gaston Bachelard, actos y umbrales epistemológicos.

2 Desde luego las aportaciones que hace Gilles Deleuze en su lectura de Foucault en este sentido son fundamentales, sin embargo, Deleuze no se detiene tanto en las operaciones de las imágenes como en la dimensión del entrelazamiento entre lo visible y lo decible que también interesa a

dora en la formación de la experiencia. Por lo tanto, si bien estas reflexiones ya se estaban gestando incluso a finales de los años cincuenta³, a partir de 1970 parece marcar un giro en relación a sus reflexiones en torno a las imágenes, las representaciones y los imaginarios.

Sin lugar a dudas una de las mayores aportaciones de Michel Foucault al pensamiento contemporáneo es la de haber hecho una aproximación diferente a la analítica del poder, no solo en su dimensión micropolítica sino en su dimensión relacional, esto es, que el poder no opera unidireccionalmente sino que el poder se inscribe de manera singular en cada cuerpo, nos constituimos gracias a ese poder que se “ejerce, circula y forma una red” (Foucault, *Defender la sociedad* 38). De ahí su interés en la dimensión capilar del poder, como es el caso de las instituciones más regionales donde cobran cuerpo las técnicas que forman nuestros modos de ser individual y colectivo. Sin embargo, Foucault no se conforma con atender a esas estructuras institucionales, sino que ve necesario analizar los mecanismos infinitesimales que tienen su propia historia, su trayecto de formación y sus técnicas de incorporación. Es en este sentido que nos parece relevante atender a la singularidad que comportan las imágenes en la reflexión que introduce en la crisis de la representación y los nuevos dispositivos visuales que contribuyen a formar un imaginario específico. Como hemos dicho, no se trata solo de una relación discursiva o de docilización física de los cuerpos por la disposición espacial, incluye también la dimensión de los imaginarios. Los diversos regímenes estructuran y configuran los modos en que se distribuye el saber –formas *a priori* históricas que determinan lo que se da a sentir–, establecen recortes que definen lugares y partes que supuestamente cada uno debiera ocupar, pero también establece regímenes de visibilidad, no solo del control de lo que puede ser visto, sino de un modo más infraestructural acerca de cómo la mirada es formada en diversos umbrales y cómo se estructuran sus horizontes de posibilidad. Es posible argumentar esta hipótesis desde diversas intervenciones realizadas por Michel Foucault, pero nos detendremos solo en algunos casos: *La pintura Fotogénica* (1975); *La pintura de Manet* (1971) y algunos fragmentos de *Historia de la locura en la época clásica* (1961), que ayudan a comprender algunos de los desplazamientos que estaba comenzando a introducir a inicios de los años sesenta.

La Pintura Fotogénica es un texto que Michel Foucault escribió para el catálogo *Le désir est partout* del fotógrafo Gérard Fromanger, en el que Foucault hace un breve recorrido por la historia de los inicios de la fotografía, pero también de sus

esta reflexión, pero que excede los propósitos de la misma. Véase: Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires, 2013.

3 Véase Foucault, “Dire et voir chez Raymond Roussel”, *Dits et écrits* 205.

juegos, tránsitos e intercambios técnicos, estéticos y formales con la pintura, donde ésta no pretende encontrar el parecido con la realidad, pues ya la fotografía lo alcanza. A su vez, lo fotográfico se despoja de lo real para posibilitar al creador-pintor-fotógrafo una nueva lúdica, un nuevo recorrido visual en el que ambos medios se integran y designan una nueva visualidad. Aquí a Foucault le interesa el estatuto de la fotografía como medio creativo, la tendencia motriz que ella posibilita, el juego que permite alterar los hábitos de los gestos y la mirada. Foucault se pregunta:

¿Cómo recobrar esa locura, esa insolente libertad que fue contemporánea al nacimiento de la fotografía? En ese entonces las imágenes viajaban por el mundo bajo falsas identidades. Nada les repugnaba más que permanecer cautivas, idénticas a sí mismas, en un cuadro, una fotografía, un grabado, bajo la firma de un autor. Ningún soporte, ningún lenguaje, ninguna sintaxis estable podía retenerlas, sabían evadirse siempre de su nacimiento o de su destino final a través de las nuevas técnicas de transposición. Nadie se sentía ofendido por tales migraciones y retornos, excepto quizás algunos pintores celosos o algún crítico amargado (y Baudelaire, por supuesto) (Foucault, “La pintura fotogénica” 115).

Foucault está muy interesado en ese paso de la práctica común de la imagen a su manejo concentrado en unos pocos productores y distribuidores. Con ello se excluyen también todos esos procedimientos menores que se reían del arte, “los juegos de la fiesta se han extinguido. Todos los rodeos técnicos de la fotografía que dominaban los aficionados y que les permitían esos pasajes fraudulentos, se los han anexado los técnicos, los laboratorios y los comerciantes; unos “toman” la foto, los otros la “entregan”; no hay nadie que “libere” la imagen. Los profesionales de la foto se han replegado sobre la austeridad de un “arte” cuyas reglas internas deben protegerle del delito de copia” (Foucault, “La pintura fotogénica” 118). De hecho, su posición es crítica con aquellos que han reducido los potenciales críticos de las imágenes, con aquellos que han “ensayado convencernos de que la imagen, el espectáculo, las apariencias y el engaño no estaban bien, ni teórica ni estéticamente” (Foucault, “La pintura fotogénica” 118).

Es muy importante valorar las operaciones y estrategias a través de las cuales las imágenes despliegan su poder, de ahí su interés en este período de la fotografía en donde se mezclan medios y registros, un tránsito que genera nuevas poéticas, otras relaciones con los temas y los espacios, pero también la apertura de otros espacios, densos, complejos y heterogéneos. Esta dimensión es central en este texto, el espacio que pueden abrir las imágenes desde su materialidad. Si la docilización de los cuerpos se impone por una disciplina de los cuerpos a través del modelado que sobre ellos ejerce un espacio, aquí pareciera apuntar que hay un poder en las imágenes para introducir otros espacios, para abrir otras relaciones con las determinaciones espaciales que nos han sido dadas. Foucault, en la entrevista de ‘El ojo del poder’ (1977), sostiene que la casa, al menos hasta el siglo

XVIII, es un espacio indiferenciado: “podría escribirse toda una historia de los espacios, que sería al mismo tiempo una ‘historia de los poderes’ que comprendería las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del habitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria” (Foucault, *El ojo del poder* 192). A Foucault le sorprende ver cuánto tiempo ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como un problema histórico político, de ahí que sostenga:

El anclaje espacial es una forma económico-política que hay que estudiar en detalle. Entre todas las razones que han inducido durante tanto tiempo a una cierta negligencia respecto a los espacios, citaré solamente una que concierne al discurso de los filósofos [...] Desde Kant, lo que el filósofo tiene que pensar es el tiempo -Hegel, Bergson, Heidegger. Con una descalificación correlativa del espacio que aparece del lado del entendimiento, de lo analítico, de lo conceptual, de lo muerto, de lo fijo, de lo inerte (Foucault, *El ojo del poder* 193).

Esta dimensión espacial no cesa de insistir desde diversas perspectivas y aproximaciones en el amplio trabajo de Michel Foucault, pero no solo como diagnóstico de las formaciones de ese poder, sino como apertura de un espacio crítico en el que puede operar el trabajo de las imágenes, sus capacidades para alterar estas distribuciones que han formado nuestros cuerpos en unas disposiciones determinadas. Su énfasis es claro cuando sostiene que “gracias a esto, privados de la posibilidad técnica de fabricar imágenes, restringidos a la estética de un arte sin imagen, plegados bajo la obligación teórica de descalificar a las imágenes, llamados a no leerlas más que como un lenguaje, podíamos ser ahora abandonados, atados de pies y manos, a la fuerza de otras imágenes –políticas, comerciales– ante las cuales no teníamos poder alguno” (Foucault, “La pintura fotogénica” 118). Foucault se posiciona entonces contra el encierro de la abundancia de significación o multiplicación del sentido que pueden generar las imágenes. De ahí que sus análisis críticos a los modos en que se establece el nuevo orden del pensamiento moderno, un saber taxonómico, clasificatorio y que buscar fijar y recortar los sentidos, puede ser alterado cuando las imágenes se separan de las palabras en tanto no sirven a su régimen de significación. Abren un umbral crítico, un espacio no pensado, una diferencia que pone en crisis el saber de una época. Desde luego que el tratamiento de las imágenes en el pensamiento de Foucault es importante para comprender cómo se instala el ojo en el poder, pero también para entender cómo se desajusta el poder por la imagen. Foucault se pregunta:

¿Cómo recobrar el juego de otros tiempos? ¿Cómo aprender –no sólo a descifrar o distorsionar las imágenes que se nos imponen, sino a fabricarlas de todas las clases? ¿No sólo a hacer otras películas o mejores fotos, no sólo a recuperar lo figurativo dentro de la pintura sino a poner las imágenes en circulación, hacerlas transitar, tergiversarlas, deformarlas; a ponerlas al rojo vivo, a congelarlas, a multiplicarlas? Desterrar el aburrimiento de la Escri-

tura, revocar los privilegios del significante, descartar el formalismo de la no-imagen, descongelar los contenidos, y jugar, en toda ciencia y placer, dentro, con y contra los poderes de la imagen (Foucault, “La pintura fotogénica” 118).

Al analizar los procedimientos de las imágenes, emerge la pregunta por qué acontecimiento tiene lugar en las imágenes. No tanto sobre el momento en que una imagen fue hecha y lo que hace en ese momento sino “el acontecimiento que tiene lugar y que continúa teniendo lugar sin cesar en la imagen –el hecho mismo de la imagen; el acontecimiento que transita por las miradas entrecruzadas, en una mano que alcanza un puñado de billetes, la longitud de una línea de fuerza entre un guante y un perno, a través de un paisaje que invade un cuerpo” (Foucault, *La pintura fotogénica* 120). Podríamos decir que la cuestión que pulsa con fuerza en estas reflexiones es cómo entrelazar de otras maneras estos tejidos sensibles, cuidar su contagio y dispersión para que sigan multiplicándose, horadando el orden que un determinado saber ha establecido.

3 Materialidad de las imágenes

La pintura de Manet (1971) es una conferencia que Michel Foucault impartió en Tunis en la que analiza trece cuadros de Manet, pero su análisis no se centra en las transformaciones de las técnicas y formas de representación pictórica que él introdujo e hicieron posible la aparición del movimiento impresionista, sino en la ruptura profunda que a su modo de ver realizó Manet no solo articulando un nuevo movimiento en la historia del arte, más bien alterando todo un sistema de creación que repercutió en toda la pintura del siglo XX. Esta ruptura, a su modo de ver, no se relaciona tanto con la utilización del color o el uso de ciertas formas de iluminación, sino que “Manet se permitió, en el interior de sus cuadros, dentro mismo de lo que representaban, hacer uso de las propiedades materiales del espacio sobre el que pintaba y jugar con ellas” (Foucault, *La pintura de Manet* 11).

Para Foucault, desde el *quattrocento*, era tradición en la pintura occidental “intentar hacer olvidar, intentar velar y eludir el hecho de que la pintura estaba inserta o encuadrada en un fragmento de espacio determinado que podría ser un muro -en el caso del fresco-, una tabla de madera, o incluso una tela o un pedazo de papel” (Foucault, *La pintura de Manet* 12). Por lo tanto, la transformación que introduce Manet va contra toda una tradición que intentaba hacer olvidar la materialidad del cuadro, que se velaba con lo que el propio cuadro representaba. Se intentaba hacer olvidar que la pintura descansaba sobre una superficie. Pero Manet en realidad introduce un triple desplazamiento, según argumenta Foucault, porque no sólo inquieta un principio que había regulado la representación

al menos desde el Renacimiento, como es la de hacer olvidar el espacio material de la pintura, sino también el olvido de la luz y la fijación del espectador a un único punto de mira. Hacía que el cuadro fuera “un fragmento de espacio frente al cual el espectador no podía desplazarse, o en torno al cual el espectador no podía girar, de ahí también que se estableciera un lugar ideal desde el cual mirar” (Foucault, *La pintura de Manet* 13).

A juicio de Foucault, uno de los aspectos más importantes de las transformaciones que aportó Manet fue trastornar estos tres modos de negación y resaltar las propiedades, cualidades y limitaciones del lienzo, “la superficie rectangular, los grandes ejes verticales y horizontales, la iluminación real del lienzo, la posibilidad de que el espectador pudiera contemplarlo desde una óptica u otra, todo ello está presente en los cuadros de Manet, se recupera, se restituye” (Foucault, *La pintura de Manet* 14). Así, para él, Manet inventa el cuadro-objeto, el cuadro como materialidad. Esta reinserción de la materialidad de la tela como la superficie, la altura, la anchura, la iluminación y la posición del espectador abren la posibilidad de otra pintura, pero no solo abren el espacio representacional sino que abre con ello la posibilidad de otra constitución de las cosas.

Cuando Foucault analiza el *Baile de máscaras en la ópera*, sostiene que

el espacio se ha obstruido, se ha cerrado por detrás. La profundidad poco marcada del cuadro anterior -que sin embargo existía- en éste está cerrada, está cerrada por una gruesa pared; y, como si quisiera dejar patente la presencia de una pared tras la cual no hay nada que ver (Foucault, *La pintura de Manet* 19).

Aquí la imagen está operando precisamente no como algo que ella represente sino introduciendo en la imagen un movimiento de desidentificación que opera en su dimensión material. Al impedir el efecto de profundidad y reducir la distancia entre el borde del cuadro y el fondo, Foucault dirá que Manet hace que los personajes se proyecten como hacia adelante. De hecho, la única abertura que aparece en el cuadro es como si se abriera a unos pies, a unos pantalones, configurando un juego de superficies exaltando las propiedades de la propia tela. Así, a través de un análisis minucioso de diversas estrategias y operaciones, Foucault va argumentando cómo Manet deshace algunos de los principios fundamentales de la percepción pictórica de Occidente. Atendiendo a pequeños gestos, sombras, reflejos, destellos, movimientos y desplazamientos, Foucault reflexiona en lo que se juega en la materialidad del cuadro, como cuando Manet juega con las líneas verticales y las horizontales de la tela, con la repetición y la duplicación, con la profundidad; incluso en los pliegues del vestido de una mujer juega con las dos caras de la superficie.

Así, la manera en la que se transforma un espacio se juega en lo infinitamente pequeño. Para comprender un régimen de visibilidad hay que partir de las

cosas, fijarse en ellas, en el caso del cuadro: de dónde cae la luz, dónde se ubican los pies y hacia dónde se dirigen las miradas de lo representado, pero también cómo se siguen las líneas de la tela. Escribe Foucault:

como bien saben, generalmente en la pintura tradicional la iluminación procede de un punto determinado. Ya sea en el propio interior del cuadro, ya sea en el exterior, siempre existe una fuente luminosa que se representa de forma directa o simplemente con rayos de luz. Así, por ejemplo, una ventana abierta indica que la luz proviene de la derecha, o de arriba, o de la izquierda, o de abajo, etc. (Foucault, *La pintura de Manet* 38).

En la pintura tradicional existe entonces una sistematización, un hábito de cómo se ilumina. Aquí, en cambio, hace notar Foucault que toda la luz procede de fuera, por ejemplo, en *El Pífano*,

observen, que la sombra, casi la única sombra que aparece en el cuadro, es esta minúscula sombra bajo la mano del pífano, que, en efecto, indica que toda la iluminación proviene de enfrente, ya que detrás del pífano, en el hueco de la mano, se perfila la única sombra proyectada del cuadro, con esta otra, que concede estabilidad, como ven, esta minúscula sombra de aquí, que indica el ritmo de la música que el pífano marca con el pie. Fijense: levanta ligeramente el pie, lo cual marca, entre esta sombra y esta otra, la gran diagonal, que el pintor reproduce en tonos claros con la funda del pífano. Por lo tanto, se trata de una iluminación completamente perpendicular, una iluminación que viene a ser la iluminación real del lienzo, como si la tela en sí misma estuviera expuesta a una ventana abierta, como si estuviera frente a una ventana (Foucault, *La pintura de Manet* 39).

En estas operaciones minúsculas es donde se juega el poder de las imágenes, donde se desmarcan de la sumisión a la lógica representacional para abrir otro espacio y otra relación con la mirada. Para Foucault una relación de poder solo puede darse en un espacio de libertad, así, por ejemplo, el esclavo no tiene relación de poder sino de coacción, de dominación. Por lo que cuando referimos a ese margen mínimo de resistencia en donde poder articular otro vínculo posible y alterar un régimen de luz, es bajo el supuesto de este espacio de libertad, libertad que desde luego no consiste en escoger entre una cosa y otra, sino en desbordar una normatividad y desajustarse a ella. Lo cual no quiere decir que quien está en una situación de coacción no puede ejercer su resistencia, pero ya no se puede hablar en esos términos de la dimensión relacional del poder que todas producimos y reproducimos.

Pero, como hemos dicho, Foucault no se conforma con hablar del espacio y de la luz, sino que se refiere también al lugar que ocupa el espectador, en especial, cuando analiza *Un bar de Folies-Bergère*, un cuadro en el que hay un personaje central y, detrás de ese personaje, un espejo que devuelve su imagen. Atiende no a lo que fija la imagen sino a lo que nos devuelve su reflejo. Podríamos decir que este tipo de retratos con el espejo de fondo formaban parte de algunos de los protocolos

de representación en la época, como es el caso del *Retrato de la condesa de Haussonville*, que está hecho con esas mismas pautas. Sin embargo, Foucault señala que Manet introduce algunas variaciones que transforman de manera rotunda ese espacio de representación. La primera que él menciona es que el espejo ocupa casi todo el fondo del cuadro y luego cierra el espacio con una especie de pared, “pero en esta pared, y debido a que es un espejo, Manet representó -de una forma muy viciosa- lo que hay delante del espejo de tal forma que no vemos la profundidad, de modo que no hay profundidad. La profundidad se nos niega dos veces, y además de no ver lo que hay detrás de la mujer -porque está justo delante del espejo-, sólo vemos, detrás de ella, lo que tiene enfrente” (Foucault, *La pintura de Manet* 54).

Ya no se trata solo de la luz frontal, que además intensifica el gesto de iluminar desde fuera, ya que en este caso las luces son representadas dentro del cuadro como el reflejo de dos grandes lámparas en el espejo, sino que lo que más interesa a Foucault, en este caso, es el modo en que los elementos están representados en el espejo. Por principio, un espejo lo que hace es mostrar la duplicación de los mismos elementos que tiene delante. Aquí Manet introduce una “distorsión entre lo que está representado en el espejo y lo que debería reflejarse” (Foucault, *La pintura de Manet* 55). De hecho, con la ubicación del reflejo de la mujer, reubica también la posición del espectador. Para que esa imagen sea posible y el espectador se vea reflejado de ese modo, necesita ocupar al menos dos lugares diferentes. Así Manet “invita al espectador a ocupar -dos lugares sucesivamente, o más bien, simultáneamente incompatibles: aquí y allá” (Foucault, *La pintura de Manet* 56). Pero Foucault introduce aún una dimensión más -que también es central en sus análisis en relación a la palabra-, la tensión entre presencia y ausencia, puesto que nos indica otra observación, y es que:

aquí vemos un personaje hablando con una mujer, lo cual hace suponer que en el lugar que ocupa el pintor hay una persona que aparece reflejada en el espejo. Ahora bien, si frente a la mujer hubiera alguien hablando, y hablándole tan de cerca como vemos en el reflejo, sobre el rostro blanco de la mujer, sobre el cuello blanco, así como sobre el mármol, tendría que haber una sombra por fuerza. Sin embargo no hay nada: la iluminación viene de frente, incide sobre todo el cuerpo de la mujer y el mármol, sin que se interponga ninguna pantalla. Por consiguiente, para que pueda haber reflejo, ha de haber alguien, y para que se dé esta iluminación, delante de la camarera no tendría que haber nadie. Así, a la incompatibilidad centro-derecha se añade la incompatibilidad de una presencia-ausencia (Foucault, *La pintura de Manet* 57).

Es muy importante reparar en el análisis de Foucault detenidamente, porque es en el detalle meticuloso de estas operaciones donde se juega su posibilidad. Los cambios de regímenes no son movimientos abstractos, no son cambios que se dan súbitamente, sino que se juegan en esta *anatomía política del detalle* (Foucault, *Vigilar y castigar* 143), en lo infinitamente pequeño, como en la ausencia de una sombra. En estos aspectos ínfimos, que pueden parecer menores, es donde se arti-

culan los sistemas de incompatibilidad que abren la pregunta por dónde hay que situarse para ver la escena como la vemos. Es ahí donde se abre en lo visible la “exclusión absoluta de un lugar estable y definido de donde situar al espectador” (Foucault, *La pintura de Manet* 59), que bien podríamos relacionar con la pérdida del falso suelo positivo con el que Foucault inicia su reflexión en *Las palabras y las cosas*. No basta una producción discursiva para establecer ciertas verdades ni para removerlas, es necesaria una producción espacial de otro orden que se da también en lo visible para que se produzca otro modo de habitar y deshabitar nuestros cuerpos a la docilidad en la que han sido disciplinados. Foucault dirá: “así, cuando la pintura clásica, con su sistema de líneas, de perspectiva, de punto de fuga, etc, asignaba al espectador y al pintor un lugar exacto, fijo, inamovible, desde el cual contemplar la escena, de forma que al mirar el cuadro se sabía perfectamente desde qué óptica se contemplaba” (Foucault, “La pintura de Manet” 59). Manet utiliza las propiedades del cuadro, las propiedades de un espacio para hacer el movimiento contrario, para no dejar que se fije al espectador a un punto único desde el que mirar: “el cuadro se presenta como un espacio ante el cual y con respecto al cual podemos desplazarnos” (Foucault, “La pintura de Manet” 60). Ello permite que el espacio juegue con sus propiedades, lo que abre la pregunta por cuáles son las propiedades de los espacios que habitamos y cómo podemos jugar con ellos para abrir su posibilidad.

4 Dispersión del sentido

Así lo vemos también en las primeras páginas de *Historia de la locura en la época clásica*, en donde Foucault traza una genealogía sobre cómo se forman diversas figuraciones de la locura y sus modos de exclusión, en el que argumenta que hasta finales de la edad media la enfermedad que alimentaba los mayores temores en el mundo occidental era la lepra. Sin embargo, cuando comienza a desaparecer no desaparecen con ella sus estructuras. Sus juegos de exclusión se repiten algunos siglos más tarde con los pobres, los vagabundos, con sentidos nuevos pero con formas también sofisticadas de exclusión social. Si bien en primera instancia el lugar de la lepra es tomado por las enfermedades venéreas, no serán estas enfermedades las que desempeñen la función que ocupaba la lepra en el mundo clásico, sino el fenómeno de la locura (Foucault, *Historia de la locura* 18), en tanto es la locura la que genera afanes de separación de la comunidad.

En este contexto, en el análisis del surgimiento de esta nueva forma de exclusión en el paisaje imaginario del Renacimiento, en unas breves páginas de su extenso análisis, Foucault remite a algunas composiciones literarias que daban

consistencia imaginaria a estos temores, refiriéndose especialmente a relatos de barcos que navegan por los ríos y canales. Relatos que luego derivan en la figura de la *Nef des Fous*, la nave de los locos, que de todos los navíos novelescos el único que tuvo existencia real es el *Narrenschiff*. Se trataba de barcos que en sus cargas transportaban de una ciudad a otra a los insensatos, en un tiempo en que los locos vivían habitualmente una vida errante. El análisis de Foucault se orienta siguiendo el momento en que a los locos se les asienta y se configura la idea de que es necesario excluirlos y encerrarlos, que si bien la navegación ya incluía este papel, situándolo en un lugar donde no se puede escapar, el loco es entregado a la incertidumbre del exterior, “está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas” (Foucault, *Historia de la locura* 22). Articulando una fecunda relación sobre cómo se ha unido el agua y la locura en el imaginario del hombre europeo, sostendrá que este vínculo tiene larga data, ya “Tristán, disfrazado de loco, se había dejado arrojar por los barqueros en las costas de Cornualles [...] no viene de la tierra sólida, sino más bien de la inquietud incesante del mar” (Foucault, *Historia de la locura* 23). Lo que es muy interesante en el caso de esta reflexión es que a Foucault no le bastan los diversos discursos reanudados vez tras vez para inscribir este imaginario, sino que recurre a una genealogía de imágenes que van desde las de Jerónimo Bosco, como son *La cura de la locura* y *La nave de los locos*, hasta Brueghel y su *Dulle Griet*, afirmando que “el rostro de la locura ha perseguido la imaginación del hombre occidental” (Foucault, *Historia de la locura* 27).

¿Por qué a Foucault no le bastan los relatos para argumentar la formación de este imaginario? ¿qué es lo que introducen las imágenes en esta genealogía? Pareciera que las imágenes tienen una capacidad diferente, contienen la posibilidad de introducir otro movimiento: la capacidad de burlarse de la locura. Si bien se podría considerar que el gesto de Foucault es el de reforzar con la imagen lo que narra el texto, Foucault mismo afirma “entre el verbo y la imagen, entre aquello que pinta el lenguaje y lo que dice la plástica, la bella unidad empieza a separarse; una sola e igual significación no les es inmediatamente común” (Foucault, *Historia de la locura* 30). Es más, sostendrá que:

... y si es verdad que la imagen tiene aún la vocación de decir, de transmitir algo que es consustancial al lenguaje, es preciso reconocer que ya no dice las mismas cosas, y que gracias a sus valores plásticos propios, la pintura se adentra en una experiencia que se apartará cada vez más del lenguaje, sea la que sea la identidad superficial del tema. La palabra y la imagen ilustran aun la misma fábula de la locura en el mismo mundo moral; pero siguen ya dos direcciones diferentes que indican, en una hendidura apenas perceptible, lo que se convertirá en la gran línea de separación en la experiencia occidental de la locura (Foucault, *Historia de la locura* 30).

Como si el sentido no se entregara ya sino bajo las especies de la insensatez, esto es, de otro tipo de lógica que articula las relaciones: “Liberada de la sabiduría y del texto que la ordenaba, la imagen comienza a gravitar alrededor de su propia locura” (Foucault, *Historia de la locura* 31). Pero con ello Foucault no intenta operar un nuevo tipo de exclusión de la imagen, al contrario, lo que le interesa es que en las imágenes, el pensamiento y la organización de lo sensible se compone de un modo singular. Precisamente, es la abundancia de significación, la multiplicación del sentido, la que crea la posibilidad de relaciones tan numerosas que el texto no puede contener, no pueden ya ser descifrada por la racionalidad de lo que se nombra como saber, ponen en crisis al saber moderno. Así como el pensamiento no tiene infraestructuras para oír a la locura, Foucault estaría aquí apuntando a una carencia estructural del saber de la época para acoger el pensamiento de las imágenes y lo que acontece en ellas, el modo en que componen sus sentidos y trazan sus divergencias.

5 Conclusiones

Las imágenes no solo abren un espacio crítico que da cuenta del desajuste entre las palabras y las cosas, sino que es necesario partir de las cosas para abrir ese espacio que no es el de la correspondencia, para alterar un régimen de visibilidad y del enunciado. Sin embargo, como ha hecho notar tan acertadamente Deleuze, “un enunciado no se reduce a las palabras, ni a las frases, ni a las proposiciones, ni a los actos del habla” (Deleuze 63), se forman por corpus complejos en los que es necesario despejar regularidades, modos de operancia. De igual manera, “toda época ve lo que puede ver” (Deleuze 86). Es necesario partir de las cosas, pero no quedarse en las cosas, porque entonces nunca se alcanzan las visibilidades de una época, “así como los enunciados no se reducen a palabras, a frases y a proposiciones, las visibilidades no se reducen a cosas u objetos, a estados de cosas o a cualidades sensibles” (Deleuze 87). Pero no solo es necesario partir de las cosas sino partir las cosas, introducirse en lo que *hay* para desde ahí, desde su materialidad, abrir otro espaciamento.

De ahí que sea tan importante esta interpelación de Foucault sobre cómo pueden migrar las imágenes de los lugares en los que se les ha fijado para poder fisurar un orden en los sedimentos en que se ha formado. La repetición de las imágenes produce su neutralidad, pero en el movimiento ágil entre superficies y medios puede acontecer una transformación que esquivé las funciones que obstinadamente se les han impuesto.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires, Cactus, 2013.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México, Siglo XXI, 2006.
- _____. *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2000.
- _____. “Dire et voir chez Raymond Roussel”, *Dits et écrits I*. Paris, Éditions Gallimard, vol I, 1962, pp.205–229.
- _____. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- _____. *La pintura de Manet*. Barcelona, Alpha Decay, 2005.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI, 2010.
- _____. “Les mots et les images”, *Dits et écrits*. Paris, Éditions Gallimard, vol I, 1967, pp.62–624.
- _____. “L’oeil du pouvoir”, *Dits et écrits*. Paris, Éditions Gallimard, vol III, 1977, pp.190–207.
- _____. *Vigilar y Castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1992.

Julieta Yelin

Capítulo 10

Literatura, cultura, lenguaje: El diálogo Foucault-Barthes en los años sesenta

En sus libros biográficos, Didier Eribon y Tiphaine Samoyault escribieron sobre la amistad que unió a Michel Foucault y Roland Barthes durante más de dos décadas, entre mediados de la década del cincuenta y 1980, año de la muerte del segundo¹. Esa relación tuvo un período de mayor intensidad hacia inicios de los años sesenta, cuando compartieron un grupo de pertenencia intelectual, además de viajar y frecuentar, junto a otros amigos, como Robert Mauzi y Louis Lepage, locales y discotecas gays parisinas. En esos años, Barthes introdujo a Foucault en el mundillo literario y lo invitó a participar de proyectos editoriales orientados a renovar el estado de la discusión cultural, como las revistas *Critique* o *La Nouvelle Revue Française*. Foucault se integró rápidamente en ese universo: escribió artículos y reseñas sobre literatura francesa; publicó su *Raymond Roussel* (1963) y *La pensée du dehors* (1966), ensayo en el que comulga con el pensamiento de Maurice Blanchot –figura central para el desarrollo de su reflexión sobre la literatura en estos primeros años, según se desprende de sus trabajos, de sus propios testimonios y de los de amigos y colegas de la época–; dictó conferencias sobre teoría literaria en Francia y en el extranjero. Los efectos de su amistad con Barthes excedieron en mucho los alcances del intercambio efectivo entre ambos, al menos si se tiene en cuenta la información que hay en los documentos –cartas, diarios, entrevistas– que llegaron hasta nosotros; tal vez por eso sea escasa la bibliografía dedicada al vínculo intelectual que mantuvieron más allá de la información que nutre la historia del campo –lo que acabamos de reseñar brevemente: cuándo y cómo se conocieron, qué amigos compartieron, cómo se introdujeron mutuamente en sus respectivas redes institucionales, en qué momento se distanciaron, etc.

Lo que sí sabemos gracias a los testimonios de algunos de sus coetáneos es que la relación estuvo marcada por una cierta asimetría. En *Foucault y sus contemporáneos*, después de referirse al momento de ruptura o “distensión” de la

¹ Véase : Eribon, Didier: *Michel Foucault y Foucault y sus contemporáneos*; Samoyault, Tiphaine: *Roland Barthes*.

Julieta Yelin, Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (CONICET-UNR),
e-mail: julietayelin@gmail.com

amistad en 1963, Eribon rescata un testimonio de Gerard Genette que ilumina un rasgo afectivo significativo:

Pero antes aun de que su relación se tornara “tormentosa” —es la palabra que utiliza Genette— parece que ya había aparecido la pequeña fisura que no cesaría de ensancharse hasta provocar la casi-ruptura: Barthes se apasionaba por las investigaciones de Foucault y, según el decir de todos aquellos que lo rodeaban, sentía dolorosamente lo que consideraba como cierto desinterés de Foucault por su propio trabajo (“El juego” 277).

La revisión de las fuentes textuales avala el recuerdo de Genette: Barthes escribió dos textos que orbitan en torno de los primeros libros de Foucault; Foucault no publicó en vida una sola línea sobre la producción de Barthes. Sin embargo, la reciente aparición de un conjunto de conferencias inéditas matiza esta primera impresión al ofrecer pistas que conectan la reflexión literaria de Foucault a principios de los sesenta con una lectura atenta de los primeros trabajos de Barthes, en especial del libro *El grado cero de la escritura*. Me refiero, concretamente, a la publicación de, por un lado, el volumen *La gran extranjera. Para pensar la literatura* (2013) y, más recientemente, de *Folie, langage, littérature* (2019). Estos libros reúnen un conjunto de intervenciones públicas de Foucault (conferencias y charlas radiales) en las que despliega algunas de las ideas plasmadas en sus trabajos publicados —como, por ejemplo, acerca de la relación entre escritura y locura—, pero en las que también incorpora algunos aspectos novedosos, entre los que se cuenta el interés por los alcances del método estructuralista de análisis literario. Un asunto que, además de acercarlo a problemas de orden epistemológico, le permite cargar las tintas contra dos prácticas fuertemente institucionalizadas en Francia por esos años: la enseñanza de la historia de la literatura en la universidad, anclada en el biografismo autoral, y la práctica del comentario de corte psicologista por parte de la crítica. Un doble frente que Foucault comparte con Barthes, quien probablemente le haya mostrado los accidentes del campo de batalla². No es un dato menor, en este sentido, que *El grado cero* haya sido publicado en 1953 —recogiendo trabajos escritos desde finales de los años cuarenta— y que los primeros libros de Foucault sean de principios de los sesenta (*Historia de la locura en la época clásica*, su tesis doctoral, de 1961, y *El nacimiento de la clínica*, de 1963). Los *Ensayos críticos*, por su parte, son de 1964 y recogen artículos publi-

2 En los años setenta Foucault valorará en más de una ocasión el valor del trabajo de Barthes para desestabilizar los hábitos y valores de las instituciones de enseñanza y de transmisión cultural durante los años cincuenta y sesenta. Interrogado por Jacques Chancel en el programa Radioscopie, en 1975, y respondiendo a una pregunta sobre su amigo, dirá lo siguiente: “Fue para mí alguien muy importante, en la medida en que, precisamente, fue hacia los años... entre 1955 y 1965, en una época en que también él estaba solo... con toda seguridad fue quien más nos ayudó a sacudir cierta forma de saber universitario que era un no-saber” (Eribon “El juego” 284).

cados desde 1954. Es decir que, cuando Foucault empieza a escribir y publicar y, sobre todo, cuando se adentra en el territorio de la teoría y la crítica literarias, Barthes ya había formulado algunas ideas fundamentales sobre las tensiones entre lenguaje social y estilo individual, sobre los complejos vínculos que ligan escritura e historia, y sobre la labor de negación que las obras literarias realizan sobre sus propios horizontes de inteligibilidad. Además, había sentado las bases de una historia formal de la literatura francesa que será una referencia velada en muchos de los trabajos de Foucault sobre el tema.

Con el señalamiento de este desfasaje temporal no pretendo argumentar que la producción de Foucault sobre literatura sea deudora de los aportes de Barthes, sino sentar las bases para la lectura de un corpus de textos de los años sesenta en los que el filósofo, invitado a hablar sobre temas ligados a las nuevas corrientes de análisis literario, y, en consecuencia, de los vínculos entre lenguaje y escritura, recurre a los trabajos del crítico, que conecta con otras fuentes y sintoniza con sus propias preocupaciones e intereses de la época. Creo que es posible sostener la hipótesis de que, aunque seguramente haya sido Blanchot quien le brindó a Foucault una perspectiva filosófica sobre la experiencia de lectura y una imagen de la literatura como “afuera del discurso” (*Folie* 228) –más fructífera para sus reflexiones sobre, por ejemplo, la experiencia literaria de la locura, o la desaparición del sujeto en la escritura, problema que lo interesará, con distintas inflexiones, a lo largo de toda su producción–, es en los trabajos del primer Barthes donde abrevará cada vez que deba referirse a la fisonomía de un campo en plena transformación, o cuando se proponga transmitir a sus estudiantes un saber sistematizado sobre el análisis literario³.

Los materiales en los que me voy a enfocar con mayor interés para interrogar y caracterizar las diversas aristas del diálogo Foucault-Barthes en los sesenta son, por un lado, los dos escritos que Barthes le dedicó a la obra foucaultiana: “Savoir et folie”, reseña publicada en el número 17 de *Critique* (1961) y recogida en 1964 en los *Ensayos críticos* bajo el título “Por ambas partes”⁴ y “Semiología y medicina”, in-

3 En una carta del 28 de febrero de 1970, Foucault le escribe a Barthes: “Gracias, querido Roland, por enviarme tu *S/Z*. Acabo de leerlo de un tirón: es magnífico: el primer análisis real de un texto que he leído. Me voy estos días a América –Búfalo, donde voy a dar clases de “literatura francesa” durante dos meses: me llevo *S/Z*, y se lo daré a mis alumnos como texto básico. Y vamos a ejercitarnos. ¿Marruecos? ¿Te veré cuando vuelva en mayo? Créé, querido Roland, en mi amistad y admiración, M. Foucault” (Barthes *Álbum* 241).

4 La de Barthes fue una de las pocas reseñaciones críticas que recibió el libro en el momento de su aparición. De hecho, en 1975, Foucault recordó en una entrevista que cuando empezó a interesarse por asuntos “que eran un poco como los bajos fondos de la realidad social, algunos investigadores como Barthes, Blanchot y los antipsiquiatras ingleses se mostraron interesados”, pero que ni la comunidad filosófica ni la comunidad política manifestaron su interés. Prueba de ello

cluido en el libro colectivo editado por Roger Bastide, *Les Sciences de la folie* (1972) y más tarde en *La aventura semiológica* (1985). Por otro lado, voy a analizar un conjunto de textos foucaultianos: las dos conferencias que componen “Literatura y lenguaje” (incluidas en *La gran extranjera*), pronunciadas en Bruselas en 1964; y tres textos incluidos en *Folie, langage, Littérature: “Les nouvelles méthodes d’analyse littéraire”*⁵, “L’analyse littéraire”⁶ y “Structuralisme et analyse littéraire”, conferencia esta última impartida en Túnez en febrero 1967.

Foucault por Barthes

En “Por ambas partes”, Barthes inscribe las investigaciones de Foucault en el panorama más general de los saberes humanísticos, que empiezan a calibrar la dimensión histórica de algunas conductas humanas hasta no hacía mucho tiempo consideradas como “naturales”. Es por esa razón que para Barthes la *Historia de la locura en la época clásica* se emparenta con los desarrollos etnológicos de Marcel Mauss, solo que en este caso aplicados, como procuró hacer él mismo en los años cincuenta en sus *Mitologías*, a sociedades más cercanas. Este libro audaz, dice, “devuelve a la historia un fragmento de ‘naturaleza’ y transforma en hecho de civilización lo que hasta entonces tomábamos por un hecho médico: la locura” (230). En el prólogo a *Folie, Langage, littérature*, Judith Revel señala precisamente como una de las novedades de los materiales de archivo que dieron lugar al libro, el reconocimiento por parte del mismo Foucault de su proximidad respecto de los modelos de la etnografía y la sociología de la época (Revel “Introduction” 18). Parentesco que supone también, por supuesto, una profunda transformación metodológica que Barthes describirá filiando al libro con el paradigma epistemológico del estructuralismo:

¿Puede imaginarse que haya, detrás de todas esas *formas* variadas de la conciencia demencial, un significado estable, único, intemporal, en una palabra, “natural”? De los locos de la Edad Media a los dementes de la era clásica, de éstos a los alienados de Pinel, y de esos alienados a los nuevos enfermos de la psicopatología moderna, toda la historia de Michel Foucault responde: no; la locura no dispone de ningún contenido trascendente. Pero lo que puede inferirse de los análisis de Michel Foucault (y este es el segundo punto que hace a su historia estructural), es que la locura (desde luego, concebida siempre como una pura fun-

es que ninguna de las revistas dedicadas a reseñar “los menores sobresaltos del mundo de la filosofía” le dedicaron la más mínima atención (Eribon “El juego” 212).

5 Consta en una nota al pie que esta conferencia remite en gran parte a la conferencia de 1964 “Lenguaje y Literatura” (*Folie* 135).

6 No consta en el Fondo Foucault de la Biblioteca Nacional de Francia, donde están alojados los manuscritos, información sobre cuándo y dónde fueron pronunciadas.

ción de la razón) corresponde a una *forma* permanente, por así decirlo trans-histórica; esta forma no puede confundirse con los indicios o los signos de la locura (en el sentido científico del término), es decir, con los significantes infinitamente variables de esos significados en sí mismos múltiples, con los que cada sociedad ha investido a la sinrazón, a la demencia, a la locura o a la alienación; se trataría, si así puede decirse, de una *forma de las formas*, dicho de otro modo, de una estructura específica; esta forma de las formas, esta estructura, a mi entender, el libro de Foucault la sugiere a cada página, como una *complementariedad*, la que opone y une, al nivel de la *sociedad global*, lo excluido y lo incluido (Claude Lévi-Strauss ha hablado de esta estructura a propósito de los brujos, en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*). (Barthes, “Por ambas partes” 234–5).

Estas consideraciones le permiten afirmar que la *Historia de la locura* es “algo distinto de un libro de historia”: es, argumenta, “una pregunta catártica formulada al saber, a todo el saber, y no sólo al que habla de la locura” (“Por ambas partes” 236). Al analizar cómo ha sido el reparto entre razón y sinrazón en cada momento histórico, Foucault ilumina, en el mismo gesto, el carácter discursivo de toda construcción médica, legal y política y el modo de funcionamiento de su propio discurso, es decir, lo expone como meta-lenguaje: “cada vez que los hombres hablan *del* mundo entran en el corazón de la relación de exclusión, incluso cuando hablan para denunciarla”. Una dialéctica infinita que es connatural al lenguaje y que el reseñista define como “vértigo del discurso”: “un vértigo que Foucault acaba de llevar a una luz deslumbradora, que no surge sólo al contacto de la locura, sino cada vez que el hombre, tomando sus distancias, contempla el mundo como *otra cosa*, es decir, cada vez que escribe” (239). Barthes percibe el alcance de la apuesta foucaultiana más allá del interés que pueden suscitar sus investigaciones sobre la historia del saber psiquiátrico. Como crítico literario comprende rápidamente que la escritura de su amigo tiene un rasgo diferencial, deslumbrante, que consiste en exponer la potencia autorreflexiva de todo lenguaje.

En el otro texto, “Sémiologie et médecine”, Barthes reflexiona sobre la existencia de una serie de paralelismos entre los campos de la semiología lingüística y la semiología médica a partir de la investigación desarrollada por Foucault en *Naissance de la clinique*. Realiza aquí una lectura menos minuciosa del libro en cuestión, pero repite el procedimiento de conectar los aportes foucaultianos con su propio campo de intereses. Tras declararse incompetente en el ámbito de la semiología médica —apenas iniciada la reseña confiesa que leyó varios libros especializados sin llegar a entender nada—, retoma las consideraciones de Foucault para plantearse algunas preguntas en torno de la relación entre síntoma y significante, o entre enfermedad y signo, para abordar lo que verdaderamente le interesa: el problema del infinito deslizamiento del sentido, un asunto que ocupaba por esos mismos años a otros teóricos señeros, como Jacques Derrida y Paul De Man. En el prefacio de *Alegorías de la lectura* (1979), este último cuenta que su proyecto “empezó como un estudio histórico y terminó por ser una teoría de la

lectura” (“Preface” IX), algo semejante a lo que Barthes observa en los estudios de Foucault sobre la locura y que confirma el derrotero de las investigaciones que darán lugar a *Las palabras y las cosas*. En las cavilaciones barthesianas a partir de los hallazgos de *El nacimiento de la clínica*, la mirada se enfoca los dobleces de la ilusión referencial:

La lectura diagnóstica, es decir, la lectura de los signos médicos, parece culminar en nombrar: el significado médico no existe nunca más que nombrado; reencontramos aquí el proceso del signo, planteado actualmente para algunos filósofos: no podemos manejar los significados de un signo o de los signos si no es nombrando esos significados, pero por ese mismo acto de nominación, reconvertimos el significado en significante, y hay aquí una proposición que, de hecho, estructura toda la modificación del paisaje semiológico desde hace algún tiempo, digamos cuatro o cinco años, en la medida en que se comprende mejor ahora, sin entrever todavía todas las consecuencias, que el proceso del sentido es infinito y que el retroceso de los significados es de alguna manera interminable; teóricamente, nunca es posible detener un signo sobre un significante último; la única detención que se puede imponer a un signo en su lectura es una detención que viene de la práctica, pero no del sistema semiológico mismo (“Semiología y medicina” 274).

Barthes concluye que en el terreno de la clínica lo que detiene artificialmente la máquina semiológica es el nombre de la enfermedad; en lingüística, esta función es desempeñada por la definición del diccionario. Asimismo, el espacio clínico tal y como ha sido dibujado por Foucault, le permite poner en consideración la condición histórica del metalenguaje de la semiología lingüística: “Si la naturaleza semiológica del campo de las enfermedades –y tal es la hipótesis de Foucault– corresponde a cierta historia, entonces el predominio de la noción de signo, la cultura de la noción del signo, correspondería a cierta fase ideológica de nuestra civilización” (276). Como todo buen lector, Barthes aproxima el texto analizado al fuego de sus convicciones críticas, pero también se deja afectar por las fuerzas del pensamiento foucaultiano, por su capacidad de vincular toda reflexión con una serie de condiciones –materiales y simbólicas– de posibilidad.

Serán pocas las referencias a la obra de Foucault en textos posteriores de Barthes; apenas alguna mención, muy al pasar, en *Crítica y verdad* y en textos y entrevistas de mediados de los años sesenta, cuando utiliza el carácter lábil de la distinción entre locura y razón para explicar las dificultades que presentan ciertas particiones en el campo de la cultura, como la diferencia entre cultura alta y cultura de masas, o entre buena y mala literatura⁷.

7 En una entrevista de 1964 afirma lo siguiente: “creo que la distinción entre “buena” y “mala” literatura no puede hacerse según criterios simples y definitivos, digamos, para ser más exactos, unilaterales: es una división en la que siempre estamos envueltos, es una de esas autonomías

Hasta aquí, un breve acercamiento a la mirada que los textos de Barthes arrojan sobre los dos primeros libros de Foucault; en adelante, no volverá a comentar ninguna de sus publicaciones ni existen registros de un intercambio activo entre ambos, aunque la sintonía entre sus producciones hacia finales de los años setenta resulte evidente y solicite, también, ser estudiada. Foucault, como apunté más arriba, no retribuyó a su amigo las reseñas pero, hacia mediados de los sesenta se interesó por algunos de los problemas a los que Barthes venía consagrando sus investigaciones desde hacía más de una década. Parece relevante, por un lado, y pensando en la asimetría señalada al inicio de estas páginas, subrayar que ninguno de los textos en los que Foucault menciona a Barthes fue publicado en vida del autor, sino que todos ellos fueron expuestos oralmente y conservados en cajas de archivo. Por otro lado, y para una mejor contextualización, es importante recordar que todas las intervenciones de Foucault sobre las que me voy a detener fueron redactadas en los años en que participó activamente de los intercambios generados por los grupos de la revista *Critique* –a cuya redacción, al igual que Barthes, se integró en 1963– y *Tel Quel*.

Barthes en Foucault

En su introducción a *Folie, langage, littérature*, Judith Revel describe dos rasgos generales de los textos recientemente exhumados que modifican algunas ideas comúnmente aceptadas sobre el devenir del pensamiento foucaultiano; los rescato aquí porque ambos son significativos en relación con la hipótesis que guía estas páginas: en primer lugar, la abierta adhesión de Foucault al paradigma del estructuralismo –que años después matizará considerablemente– y, en segundo,

ante las que no se puede jugar a ser juez; habría que tratarla con ese espíritu de “vértigo” al que se refirió Michel Foucault al hablar de la pareja de la Razón y la Locura; y sería, quizás, en el fondo, el tema esencial de cualquier libro teórico sobre literatura” (Barthes *Oeuvres complètes* 618). Y en una intervención de 1965 en la revista *Communications* sobre cultura alta y cultura de masas, refiriéndose a las particiones formales que las sociedades se imponen a sí mismas, escribe: “La primera [partición], en el terreno de las sociedades llamadas “primitivas”, es la que opone los ritos, comportamientos y valores chamánicos, agrupados en torno al brujo, a la comunidad “normal”, que fija institucionalmente [...] todo lo que en ella es anómico, subversivo, aberrante, desviado; este fenómeno fue descrito por Claude Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*; la segunda división, en el ámbito de la historia social, es la de la locura y la razón y, por tanto, la de los locos y la humanidad “sensata”; Michel Foucault, que ha descrito este fenómeno a lo largo de tres siglos de historia occidental, desde el final de la Edad Media hasta la Revolución, ha mostrado claramente que la división de la razón y la locura es una constante, pero que sus contenidos varían” (*Oeuvres complètes* 709). En ambos casos, la traducción es mía.

la dedicación de una especial atención a los hallazgos de la lingüística, lo cual se materializa en la mención y comentario de investigaciones de referencia del campo por esos años, como las de Ferdinand de Saussure o las de John Austin. Ambos intereses, evidentemente, se enlazan en sus comentarios, y en esa deriva argumentativa aparece, discreta pero persistentemente, la figura de Barthes. En efecto, son los escritos barthesianos los que le permiten a Foucault apreciar la relevancia del “giro lingüístico” para la consideración del ejercicio literario como un trabajo intensivo con el lenguaje, y es la noción de “escritura” la que le permitirá articular la dimensión a un tiempo social e individual de toda palabra.

En la primera conferencia de “Literatura y lenguaje”, Foucault elabora un esquema triangular para pensar la relación entre lenguaje, obra y literatura. Esta última sería el “vértice de un triángulo por el cual pasa la relación del lenguaje con la obra y de la obra con el lenguaje”⁸ (“Literatura” 74). Para pensar esa tensión entre lo singular –el texto literario– y lo común –el lenguaje–, recurre a la “escritura” barthesiana y recupera dos figuras “ejemplares y paradigmáticas de lo que es la literatura”: por un lado, la transgresión –la idea de interdicto, de escritor encerrado–, cuyo paradigma es Sade; por otro, la reiteración de la biblioteca, la tradición, representada por la figura de Chateaubriand. En otros términos: la pulsión expresiva –la ruptura, el límite del sentido, lo prohibido– versus la pulsión comunicativa –el código, el horizonte de expectativas–. Ambas figuras marcan el nacimiento de nuestra experiencia moderna de la literatura, que tendría lugar entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX y que se constataría por la presencia de una serie de marcas formales.

Esos signos, reales, mediante los cuales cada palabra, cada frase indican su pertenencia a la literatura, son lo que la crítica reciente, desde Roland Barthes, llama escritura.

Esa escritura, en cierta forma, hace de toda obra una pequeña representación, algo así como un modelo concreto de literatura. Posee la esencia de la literatura, pero da al mismo tiempo su imagen visible, real. En cierto sentido puede decirse que toda obra dice no sólo lo que dice, lo que cuenta, su historia, su fábula: dice además qué es la literatura (Foucault “Literatura” 83).

Aunque no consigna una referencia precisa, Foucault remite aquí de modo evidente a *El grado cero*. En la segunda conferencia volverá sobre esta idea y nombrará a Barthes al aludir al dominio de la semiología lingüística, que considerará una suerte de segundo estrato –el primero sería el de la semiología cultural–, aquel que define las elecciones posibles a la hora de escribir, las razones de esas elecciones, sus condicionamientos estructurales, “el grado de latencia que hay en

8 En este caso y siempre que se citan pasajes de *Folie, langage, littérature*, la traducción es mía.

cada punto del sistema y que significa la estructura interna de la obra” (“Literatura” 108). El tercer estrato de signos es aquel que la literatura utiliza para significarse a sí misma: “serían, si les parece, los signos que Barthes llama ‘de la escritura’. Es decir, los signos por los cuales el acto de escribir se ritualiza al margen del dominio de la comunicación inmediata” (“Literatura” 108–9). Aquí no solo la noción de escritura sino también la idea de ritualización remiten a *El grado cero*. Ya en el prólogo del libro, Barthes liga su concepción de la Literatura como escritura con la realización de un acto performático, de un ritual:

No hay lenguaje escrito sin ostentación, y lo que es cierto del Père Duchêne lo es también de la literatura. Ésta también debe señalar algo, distinto de su contenido y de su forma individual, y que es su propio cerco, aquello precisamente por lo que se impone como Literatura. De ahí un conjunto de signos sin relación con la idea, la lengua o el estilo y destinados a definir en el espesor de todos los modos posibles de expresión, la soledad de un lenguaje ritual (Barthes *El grado cero* 11).

La historia de la literatura será para Barthes, por tanto, la historia de las formas en que las escrituras ostentan su pertenencia al territorio de la Literatura con mayúsculas, es decir, de la institución. Esta caracterización de lo literario implica el surgimiento de una crítica capaz de escrutar esos signos, que será la crítica a la que Foucault se adscribirá en los años sesenta. En la segunda conferencia de “Literatura y lenguaje”, Foucault se dedicará justamente a definir ese tipo de crítica cuya tarea fundamental es el desciframiento de la autorreferencia, y que opondrá a otras dos formas interpretativas posibles: la de la retórica y la de lo que llama “crítica clásica”, cuyo representante más emblemático en Francia es Saint-Beuve. De la crítica que le interesa, la de cuño barthesiano, dirá:

¿No habría cabida para el análisis de la curva por la cual la obra se designa siempre dentro de sí misma y se da como repetición del lenguaje por el lenguaje? Me parece que es más o menos esto, el análisis de la implicación de la propia obra, el análisis de los signos mediante los cuales la obra no deja de designarse dentro de sí misma, lo que da en suma su significación a las empresas diversas y polimorfos que hoy denominamos “análisis literario”.

Y querría mostrarles en qué aspecto la noción de análisis literario, que utilizan y aplican distintas personas, ya se trate de Barthes, de Starobinski, etc., cómo ese análisis literario puede, creo, fundar una reflexión casi filosófica, puesto que así como ayer no permitía a los literatos hacer verdadera literatura, hoy no me jacto yo de hacer verdadera filosofía: me situaría en el simulacro de la filosofía como ayer la literatura se situaba en el simulacro de la literatura (“Literatura” 105).

Este llamado a la búsqueda de un lenguaje que atraviese las fronteras disciplinares y que desrealice los límites entre obra y comentario –búsqueda persistente en el trabajo de Barthes– es retomado al final de la conferencia, cuando Foucault se interroga acerca de la naturaleza de dicho lenguaje, y lo imagina como aquel

capaz de revelar su propia espacialidad semiológica, un espacio en el que las palabras, los fonemas, los sonidos adquieren calidad de signos:

¿Será un lenguaje mucho más ceñido que el nuestro, un lenguaje que ya no conozca la separación actual de la literatura, la crítica, la filosofía; un lenguaje, en cierta forma, absolutamente matinal y que recuerde, en el sentido de volver a escuchar, lo que pudo ser el primer lenguaje del pensamiento griego? ¿No podremos decir una cosa más: que, si la literatura tiene actualmente un sentido, y el análisis literario en el sentido en que acabo de hablar de él tiene actualmente un sentido, es acaso porque presagian lo que será el lenguaje, porque son acaso signos de que ese lenguaje está naciendo? (“Literatura” 121).

Otro texto en el que Foucault sigue la estela de Barthes es “Les nouvelles méthodes d’analyse littéraire”, base de una conferencia o una clase –no consta en el documento cuál fue el motivo de su redacción– que retoma, bajo la forma de apuntes, algunas ideas desarrolladas en “Literatura y lenguaje”, en especial en lo que atañe al rol de la crítica literaria. Como observa Revel, el conjunto de materiales inéditos sobre literatura muestra, aunque no sea posible realizar una datación precisa que los ordene en una línea temporal, el modo paciente en que Foucault iba dando forma a sus hipótesis a partir de la articulación de un sistema de referencias teóricas y la aproximación progresiva a cada una de las ideas nucleares (“Introduction” 12). La conferencia se inicia con una afirmación polémica: la figura del crítico está desapareciendo, y esto sucede en el mismo momento en que los textos críticos proliferan como nunca antes. Es, afirma, “como si esos actos nacieran de ellos mismos en una suerte de anonimato, a partir del lenguaje. Función general sin organismo propio” (*Folie* 133). Enseguida ilustra esta transformación con dos nombres propios: los verdaderos críticos de la época son Sartre –antaoño– y Blanchot – hoy–. ¿Por qué? Porque no son críticos de un modo parasitario, sino que son escritores cuyos actos críticos se integran a conductas filosóficas o literarias. Dos nombres propios que, ciertamente, gravitan sobre la escritura foucaultiana: Blanchot, dándole una concepción ética de la literatura; Sartre, ofreciéndole un modelo de escritura ensayística que admite la mezcla de registros, de saberes, de estilos. Pero a continuación redobla la apuesta afirmando que, en realidad, los verdaderos críticos son los textos mismos: las novelas de Robbe-Grillet o las obras de Beckett, o los textos de Blanchot⁹; la crítica, argumenta, ha devenido una cierta función constante del lenguaje en relación a sí mismo; es esa red que el lenguaje trama espontáneamente y sin cesar entre cada uno de sus puntos (“Les nouvelles” 134).

9 Algo parecido dirá Barthes en una entrevista con Raymond Bellour en *Les Lettres Françaises*, de marzo de 1967: “Blanchot está en el ámbito de lo inigualable, lo inimitable y lo inaplicable. Está en el ámbito de la escritura, en esta transgresión de la ciencia que constituye la literatura” (Barthes *Oeuvres* II 1302).

De este modo, Foucault contrapone el modelo del crítico literario decimonónico al del presente, caracterizando al primero como aquel que emitía un juicio de valor –personal, subjetivo– sobre las obras, un juicio no exento de cierto despotismo por estar ligado a un gusto personal o generacional que se consideraba valioso a pesar de su carácter transitorio. Este crítico impresionista se ubicaba por encima del lector común en tanto funcionaba como guía, como iluminador de los textos literarios, y practicaba una crítica que califica de “terrorista” –por admitir una relación directa entre obra y autor– y “discreta” –porque no buscaba nada que estuviese escondido–. Ahora bien, ¿qué cambios produjeron una transformación de la crítica hacia mediados del siglo XX, no solo en su estilo, sino en su mismo modo de ser? La respuesta, como suele suceder con Foucault, rehuye las simplificaciones o las valoraciones morales, mostrando el fenómeno en toda su complejidad. La conferencia desarrolla el siguiente argumento: en consonancia con las experimentaciones formales de las vanguardias, la crítica fue perdiendo la transparencia requerida por su antigua vocación mediadora y se convirtió paulatinamente en un discurso complejo, muchas veces más difícil de abordar que la obra comentada. Un discurso que puede caracterizarse como “presuntuoso” en virtud de la existencia de dos presupuestos simultáneos aunque un poco contradictorios. Por una parte, la pretensión de ser una “obra” –una idea que, aunque Foucault no lo menciona, Barthes sostuvo tenazmente en sus ensayos–. Se detiene en la existencia de algunos casos notables, como *El espacio literario* de Blanchot, “uno de los libros más bellos, más originales, menos accesorios que uno se pueda imaginar” (“Les nouvelles” 136). Blanchot es presentado como modelo de crítico para una nueva generación en tanto pone en acto muchos de los cambios que tanto Foucault como Barthes promueven para la crítica del presente. Una de ellas, fundamental si se piensa en relación con la adhesión al estructuralismo, es la concepción de las obras –no los libros, sino esa capa de lenguaje que puede atribuirse a un autor, precisa Foucault– en términos de espacio y no de tiempo. El descubrimiento de la obra como espacio de lenguaje revela una geografía muy particular: un espacio de vecindades, cualidades, combinaciones, estrechamientos o ensanchamientos. Foucault menciona como ejemplos de estos abordajes espaciales, capaces de describir “una arquitectura secreta”, los trabajos que Rousset escribió sobre el teatro de Corneille y, en un paréntesis, el que Barthes hizo de la obra de Racine, enfocado en la unidad de lugar (“Les nouvelles” 139).

Esta idea de espacialidad se relaciona con la otra gran transformación promovida por la crítica literaria de cuño formalista: la pretensión de convertirse en un lenguaje científico. La conferencia se enfoca entonces en el gran descubrimiento que caracteriza al análisis literario, de apariencia evidente: la literatura está hecha con lenguaje. No con sentimientos, con ideas o personajes. La literatura no se relaciona con la realidad, como podría sostenerse desde una perspec-

tiva historiográfica, sino con el lenguaje. El estudio de la literatura como lenguaje supone, por tanto, la comprensión de que se está tratando con un problema de signos. Estos signos, afirma Foucault, que uno podría llamar escritura, y que Barthes ha comenzado a analizar en *El grado cero*, son aquellos con los cuales la literatura se representa a sí misma (“Les nouvelles” 144). Aquí Barthes le permite a Foucault desplegar una hipótesis fundamental: la de que la literatura es un mensaje que nunca dice si obedece o no a un código determinado (la lengua); por el contrario, es una palabra en la cual toda la lengua es puesta en riesgo (“Les nouvelles” 145). El texto se cierra con algunas prevenciones. La primera es la inexistencia de un método que permita analizar dicha relación, de lo cual extrae tres consecuencias: en primer lugar, la posibilidad de que una obra pueda no ser comprendida; en segundo, el carácter insuficiente de los métodos que intentan abordar la literatura exclusivamente por medio de las propiedades del lenguaje y, en tercero, la necesidad de contar con lenguajes secundarios, con esos “murmillos” que rodean los textos literarios y no se detienen jamás; esa es, afirma, la crítica con la que se identifica. Si bien en este texto Foucault no alude explícitamente al estructuralismo, sí parece referirse a su horizonte epistemológico. Las dos menciones del nombre de Barthes forman, sin duda, parte de esa velada aproximación.

El tercero de los documentos incluidos en *Folie, langage, littérature* es un texto breve titulado “L’analyse littéraire”, no fechado pero datable también, según Revel, hacia mediados de la década del sesenta. Foucault sintetiza en él algunas de las ideas formuladas en “Les nouvelles méthodes d’analyse littéraire” con el fin de realizar un desarrollo improvisado ante una audiencia que será puesta al corriente de las novedades metodológicas en el campo de los estudios literarios. Por eso comienza justificando su elección del término “análisis” en lugar del de “crítica”, más ligado a una práctica secundaria —el comentario— que perdió buena parte de su frescura y vivacidad. Contra esa crítica biografista, psicologista y eminentemente moral, se erige el análisis literario, que pone en el centro de la escena a la escritura y, al hacerlo, se ve obligada a interrogarse sobre el funcionamiento del lenguaje, sobre sus límites y posibilidades. Como consecuencia de ese movimiento, la crítica deja de emitir juicios para convertirse ella misma en una actividad literaria y creadora, dándose a sí misma una relevancia que no tenía en el siglo XIX. Por eso, observa Foucault, a veces resulta más “difícil” de leer que los mismos textos literarios.

En cuanto a la constitución de su objeto de estudio, el análisis trata a las obras, a toda esa sedimentación de lenguaje que constituye nuestra civilización, como un hecho de cultura que es necesario abordar con la misma objetividad con que se aborda cualquier manifestación histórica. Por tanto, desde esta perspectiva no hay ninguna diferencia, al menos en lo metodológico, entre la buena y la mala literatura, entre la grande y la pequeña. Recordemos que Barthes, en algu-

nas entrevistas y notas de esos años, evoca precisamente la perspectiva foucaultiana acerca de la distinción locura/sensatez para cuestionar las oposiciones que distinguen lo “bueno” y lo “malo”, lo “alto” y lo “bajo” en el ámbito de la cultura¹⁰. Esta revisión implica también una nueva sensibilidad ante la historicidad de la literatura: en cierto modo, argumenta Foucault, las obras son liberadas del juicio eterno del gusto o de la belleza, son tomadas en su historicidad más pura (“L’analyse” 156); y, al mismo tiempo, son consideradas dentro del conjunto de las producciones de la época, es decir, en su espesor sincrónico, sin evolución. Foucault recurre al estructuralismo para liberar al enfoque historicista de la carga moral que ordena los objetos según criterios falsamente universales y atemporales. Se acerca, en este sentido, a la propuesta barthesiana de una historia formal de la cultura, ajena a las valoraciones y jerarquizaciones propias del paradigma estético; cualquier hecho de lenguaje puede, así, ser objeto de análisis. Foucault, que desde el inicio de estas notas se declara un filósofo interesado en los hallazgos de la crítica literaria reciente, encuentra en ella una perspectiva valiosa para abordar toda clase de documentos: “En definitiva, una ciencia general de todos los libros que circulan en nuestro mundo: una semiología” (“L’analyse” 156). Poco antes, Barthes había publicado *Elementos de semiología* (1964).

Por otro lado, Foucault, adelantándose a un asunto que los ocupará tanto a él como a Barthes unos años más tarde, señala que la elección del término “análisis” en lugar del de “crítica” implica asimismo un ejercicio de consciente indiferencia ante la individualidad del autor, que ya “no sirve como figura de transferencia, como personificación de la obra, como doble”, sino que es considerado solo como “un punto de coherencia; el lugar de análisis. No es la obra convertida en responsable de sí misma; es la obra devenida a la vez posible y fatal” (“L’analyse” 157). Esto exige una problematización de la obra como tal; ya no importan los personajes, ni las ideas, ni las formas. Lo que interesa es el hecho mismo de que exista algo así como una obra, es decir, un lenguaje que se autoproclama diferente del lenguaje cotidiano, del lenguaje que se dirige a alguien, y la particularidad de que este lenguaje conserve siempre, no importa cuál sea el contexto de su producción, una reserva de sentido, de modo que pueda ser leído indefinidamente en cada época. Foucault está aquí en sintonía con los argumentos que despliega Barthes en “Chateaubriand: Vida de Rancé” (prefacio de 1965, recogido en *Nuevos ensayos críticos*), cuando se pregunta por el misterio de la supervivencia de determinados textos, aún cuando ha desaparecido el mundo en el que fueron concebidos (Barthes “Chateaubriand” 149–50), y responde con una reflexión sobre la técnica literaria, sobre “el poder de un lenguaje inútil” (168). Foucault, con Barthes, defiende la existencia

10 Véase nota 5.

de una potencia del lenguaje que no se deja domeñar por las fuerzas normalizadoras de la cultura:

En resumen, que en una cultura puede haber reservas indefinidas de sentido que no son reducibles a las necesidades, al consumo, a los circuitos históricamente definidos. Que puede haber una suerte de figuras indiferenciadas, esas figuras con características absolutamente móviles, siempre listas para ser recompuestas (Foucault, “L’analyse” 157).

De allí se desprende una última característica importante del análisis como procedimiento de lectura: debe dar un estatus a esos significados implícitos que se encuentran en estado de latencia en un texto escrito, que no estaban en las intenciones del autor, que ni siquiera están presentes en las formas visibles, que “flotan en una especie de espacio neutral dentro de los límites del lenguaje” (“L’analyse” 158).

El conjunto de notas que conforma “L’analyse littéraire” se cierra con una serie de ejemplos de distintas modalidades de análisis que se inscriben en ese horizonte renovador de los estudios literarios: el análisis de cuño existencial (los nombres son Sartre, Starobinski), el análisis histórico (Goldmann) y, finalmente, el análisis centrado en la naturaleza lingüística del objeto literario, para cuya caracterización sigue *avant la lettre* la tesis de *El grado cero*: “Existe algo que no es ni la lengua (horizonte común de todo sujeto parlante), ni el estilo (que cambia de escritor en escritor y de texto en texto), sino el conjunto de signos por los cuales un texto escrito es designado como un ente de la literatura” (“L’analyse” 165). Y continúa: “La literatura es el lenguaje significándose a sí mismo, experimentándose en su naturaleza de signo y explorando con avidez su propia tautología” (“L’analyse” 166). El trabajo de Barthes le ofrece Foucault una definición de la literatura que le permite volver sobre el problema de los bordes, de los márgenes de la cultura que tanto le interesa por esos años.

Lo cierto es que, al designarse también a sí misma, en un desdoblamiento quizá tan esencial como el producido por el primer lenguaje de los hombres, la literatura alcanza un límite [...] De tal manera que no debemos interrogar a la literatura como una actividad, en el seno de una cultura, que traduce (o disfraza, o defiende, o ataca) sus contenidos (o valores), sino como una experiencia-límite. Una de esas experiencias-límite a través de las cuales una cultura no puede dejar de definirse: no hay cultura sin locura, no hay cultura sin ciertas prohibiciones sexuales, no hay cultura sin un cierto acceso al límite del lenguaje, sin un cierto uso de signos que se queman a sí mismos, haciendo nacer en su trayectoria incendiada algo así como la literatura (Foucault, “L’analyse” 166–7).

“Estructuralismo y análisis literario”, el último de los textos de *Folie* en el que Foucault se refiere al trabajo Barthes, es especialmente interesante porque allí se aborda, por fin, la noción de “estructuralismo” en torno de la cual orbitan de modo implícito muchos de los argumentos rectores de los otros inéditos. Foucault reflexiona sobre la dificultad que presenta la definición del término, y alega que es im-

posible establecer un lazo unívoco entre éste y la esfera de la filosofía. De hecho, argumenta, hay estructuralistas de cuño materialista, como Lévi-Strauss, los hay idealistas, como Gueroult, y también marxistas, como Althusser. El estructuralismo –sigue– tampoco puede ser definido lisa y llanamente como un método, ya que estos varían notablemente si se considera el trabajo de diversos investigadores calificados como tales. Aunque no lo cita ni hace referencia a él, Foucault da aquí una definición parecida a la que ofrece Barthes en su artículo “La actividad estructuralista”, publicado originalmente en 1962¹¹, en el que propone que el estructuralismo es “la sucesión regulada de un cierto número de operaciones mentales cuyo objetivo fundamental es reconstruir “un ‘objeto’ de modo que en esta reconstrucción se manifiesten las reglas de funcionamiento (las ‘funciones’) de este objeto” (“La actividad” 295). Foucault pondrá también el foco en la idea de un objeto compartido por una comunidad de disciplinas, un objeto “documental” que en el marco específico de su trabajo será el conjunto de signos, huellas y marcas que la humanidad construye, eso que llama el “archivo universal” (“Structuralisme” 174).

Para caracterizar los desarrollos más importantes del estructuralismo en el campo específico de los estudios literarios, Foucault elabora un mapa en el que distingue tres zonas o líneas de trabajo: la primera es aquella que considera a la literatura como “un fragmento de espacio cuyos elementos son simultáneos” (“Structuralisme” 183) y que realiza un recorte para establecer qué tipo de funcionamiento genera la interrelación entre esos dichos elementos. En esta vertiente se destacan las investigaciones dedicadas al imaginario, como es el caso de los trabajos de Bachelard (*La poética del espacio* es de 1957 y *La poética de la ensoñación*, de 1960). La segunda línea es aquella abocada al estudio de los esquemas lingüísticos. Aquí los nombres que Foucault invoca son los de Barthes y Genette, a quienes considerará herederos de Lévi-Strauss, tomando como referencia fundamental el análisis que este último hizo del soneto “Los gatos” de Baudelaire. Pero a diferencia de su antecesor, los nuevos críticos no estarán interesados en los aspectos fonéticos de los textos sino en sus estructuras sintácticas y semánticas:

Es esencialmente la retórica, los esquemas de la retórica, lo que les sirve de hilo conductor para el análisis de las obras. Esto supone, bien entendido, que la obra literaria no es en sí misma otra cosa que una suerte de desdoblamiento de las estructuras lingüísticas sobre sí mismas. Esto supone que la obra literaria es, en cierto modo, el lenguaje manifestándose en su estructura y virtualidad (“Structuralisme” 185).

Para terminar, Foucault se detiene en la línea de investigación menos explorada, que es la del estudio de la dimensión extralingüística, asunto central para el análisis literario que retomará en otros dos textos incluidos en *Folie, Langage, Litté-*

11 *Sens et Usages du terme Structure*, Mouton & Co., La Haya, 1962.

ature, “L’extralinguistique et la littérature” y “L’analyse littéraire et le structuralisme”¹². Los nombres mencionados aquí serán el de Prieto y el de Austin, vinculados a los campos de la semiología comunicacional y la pragmática.

Un último apunte sobre esta conferencia, que nos reenvía otra vez al trabajo de Barthes: Foucault sigue los argumentos de “La actividad estructuralista” cuando se refiere a las dos tareas fundamentales de la crítica de cuño formalista, esto es, la definición de los elementos de una obra dada y el establecimiento de una red de relaciones entre ellos (Foucault “Structuralisme” 183). En su texto, Barthes describe esas dos “operaciones típicas” como “recorte y ensamblaje” (“La actividad” 297). En la conversación que sigue a la conferencia, Foucault desgranará estos aspectos metodológicos de la actividad estructuralista: la elección de sus corpus –toma aquí como ejemplo el trabajo barthesiano–; la relación entre interpretación formalista, sentido y verdad; la aplicación de conocimientos sobre procesos informacionales de las ciencias duras en disciplinas de corte humanístico. En virtud de esta consideración de los aportes benéficos de la perspectiva estructuralista y por la voluntad de relativizar la relación de los objetos documentales con la historia –o, más exactamente, de reformular las pautas que rigen y organizan esa relación–, Revel califica a este texto como el más sorprendente de los incluidos en *Folie, Langage, Littérature* (“Introduction” 23).

Al margen de este corpus de inéditos, se podría decir que un último episodio del diálogo Foucault-Barthes en los sesenta se escribe en la conferencia “¿Qué es un autor?”, de 1969. Foucault parte allí de algunas premisas postuladas en el breve ensayo “La muerte del autor”, de 1968, y se propone interrogarlas, llevarlas más lejos, problematizarlas, para calibrar los efectos de las transformaciones que Barthes atribuye a la consideración de la literatura en términos de “escritura”. Refiriéndose a la relación entre escritura y muerte, Foucault anota: “la marca del escritor ya no es más que la singularidad de su ausencia; le es preciso ocupar el papel del muerto en el juego de la escritura. Todo esto es conocido; y hace un buen tiempo que la crítica y la filosofía han tomado nota de esa desaparición o de esa muerte del autor” (Foucault “¿Qué es?” 40). Mallarmé será, como lo es en Barthes, la piedra de toque de ese acontecimiento, de ese derrumbamiento que no cesa de producirse. La conferencia se desarrolla a partir del llamado a seguir pensando las consecuencias de esas transformaciones al interior de una sociedad, de una cultura determinada: “Pero evidentemente no basta con repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido [...] Lo que habría que hacer es localizar el espacio dejado

12 “La literatura no debe verse como un lenguaje desdoblado sobre sí mismo, sino como un lenguaje trabajado por un “exterior”, acechado por algo que es externo a ella y que, sin embargo, sólo procede de ella” (“L’analyse” 251).

así vacío por la desaparición del autor, escrutar el reparto de las lagunas y de las fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esa desaparición hace aparecer” (“¿Qué es?” 43). La conferencia se aboca a la definición y caracterización de la “función autor” para pensar ese espacio abierto por la muerte del autor preconizada por Barthes, y lo hace deteniéndose en algunos de sus rasgos fundamentales: la instauración –jurídica e institucional– de una relación de propiedad; su carácter socio-histórico y, por tanto, mutable; su sujeción a una serie de operaciones y normas propias de cada campo disciplinar; su capacidad de vincularse con varios egos o posiciones-sujeto (“¿Qué es un autor?” 52). Desde este punto de vista, la función-autor se presenta como un proceso atributivo –anacrónicamente podríamos decir un “proceso de subjetivación”– a través del cual a un individuo se le asigna la autoría de un corpus textual.

Hacia el final de la conferencia, Foucault reflexiona sobre algunos casos especiales en los que la función autoral se extiende más allá de un conjunto finito de textos; algo que sucede, por ejemplo, con los nombres de Marx y de Freud, a quienes designa como “fundadores de discursividad”. “Esos autores tienen de particular que no son solamente los autores de sus obras, de sus libros. Han producido algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos” (“¿Qué es?” 53). Pero este fenómeno, que denomina “transdiscursividad”, no se extiende al terreno científico ni al de la literatura, donde, argumenta, los textos importantes, los verdaderamente transformadores, solo producen una serie de analogías. Toma como ejemplo, estratégicamente, el caso de Ann Radcliffe, fundadora de la novela de terror y objeto de numerosas imitaciones. A pesar de que Foucault intenta responder a potenciales objeciones a su tesis, los argumentos que defienden la negativa a considerar a los escritores de ficción como fundadores de discursividad son, ciertamente, poco convincentes. No me voy a detener en esa discusión aquí, simplemente me interesa retomarla para señalar una cierta ambivalencia de la conferencia respecto de la propuesta barthesiana: por un lado, se hace uso, como potente punto de partida, de una idea que proviene del campo de la crítica literaria, y que remite de modo evidente a “La muerte del autor”; por otro lado, Foucault denuncia la falta de rigor en el análisis de los problemas que la hipótesis habilita –tanto por la ausencia de un desarrollo del problema como por su restricción al ámbito exclusivo de la literatura– y excluye a la escritura ficcional en la formulación de su noción de transdiscursividad. Estos movimientos acompañan otras transformaciones del pensamiento foucaultiano por esos años, e invitan a pensar en las nuevas funciones y sentidos que asumirá la literatura en su obra. Como ha observado Revel, el acercamiento al pensamiento de la crítica literaria y cultural en la década del sesenta, a su preocupación teórica por el funcionamiento del lenguaje y a su intento de concebir un sujeto ético y despolicologizado, sintoniza con las formulaciones acerca de los dispositivos de captura de la subje-

tividad y sobre los juegos de resistencia que desplegará en su trabajo posterior. Los ensayos de Barthes, su concepción de la literatura como crítica del lenguaje, como exploración de sus condiciones y sus límites (Giordano, “Roland Barthes” 45) y su compromiso con la escritura como labor intelectual y afectiva, tendrán sus efectos más o menos silenciosos. Al igual que la amistad, que la conversación, que las batallas compartidas, habrán dejado una huella.

Bibliografía

- Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos ensayos críticos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.
- _____. “La actividad estructuralista” y “Por ambas partes”. *Ensayos críticos*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- _____. “Semiología y medicina”. *La aventura semiológica*. Buenos Aires, Paidós, 1993.
- _____. *Oeuvres complètes (1962–1967)*, tome 2. Paris, Seuil, 1994.
- _____. *Album. Inédits, correspondances et varia*. Paris, Seuil, 2015.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1992.
- _____. “El juego de la literatura (Foucault y Barthes)”. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?”. *Litoral* 25/26, 1998, pp. 35–71.
- _____. *Dits et écrits I (1954–1975)*. Paris, Gallimard, 2001.
- _____. *Dits et écrits II (1976–1988)*. Paris, Gallimard, 2001.
- _____. *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- _____. “Les nouvelles méthodes d’analyse littéraire”; “L’analyse littéraire”; “Structuralisme et analyse littéraire”. En: *Folie, langage, littérature*. París, Vrin, 2019.
- Giordano, Alberto. “Roland Barthes y la ética del crítico ensayista”. En: *Seis formas de amar a Barthes*. Buenos Aires, Capital intelectual, 2015.
- Revel, Judith. “Introduction”. *Folie, langage, littérature*. París, Vrin, 2019.
- Samoyault, Tiphanie. *Roland Barthes*, París, Seuil, 2015, pp. 657–92.

Índice

- Acontecimiento 1, 4, 5, 27, 29, 43–49, 50, 53, 73, 77, 78, 79, 108, 115, 135, 143, 149, 166
- Afuera 1, 10, 12, 29, 45, 47, 70, 74, 84, 134, 135, 153
- Aleturgia 109
- Alteridad 4, 18, 39,40
- Antropología 2, 3, 17–24, 30
- Archivo 5, 6, 57, 60–67, 72, 76, 154, 157, 165
- Autobiografía 1, 7, 87, 105, 107, 112, 115–118
- Autonomía 7, 43, 44, 51
- Autor 12, 37, 62, 89, 107–109, 115, 116, 117, 122, 132, 141, 161–168
- Barthes, R. 1, 10–12, 73, 114, 151–168
- Bataille, G. 10, 12, 45, 59, 122, 130, 135
- Biopolítica 1, 7, 8, 9, 90, 94–98, 103, 113, 118
- Blanchot, M. 10, 12, 122, 123, 130, 135, 151, 153, 154, 160, 161
- Cinismo, (neo)cínico 37–42
- Chateaubriand, F.-R. 12, 158, 163
- Coraje 17, 19, 25, 36, 37, 40, 41, 45, 53, 106, 109, 118
- Creación 3, 4, 27, 29, 38, 40, 53, 84, 113, 117, 122, 143
- Crítica 3, 4, 6, 7, 9, 19, 21, 24–29, 33, 36, 38, 39, 47, 53, 69, 73, 75–84, 107, 130, 137, 141, 152, 156–168
- Cuerpo 8, 19, 44, 70, 90, 91, 95, 98, 99, 102, 116, 140–143, 146, 147
- Cuidado 9, 10, 46, 89, 90, 98, 100, 101, 102, 106, 107, 109, 117
- Deleuze, G. 33, 34, 41, 47, 49, 53, 59, 67, 69, 72, 75, 76, 84, 139, 140, 149, 150
- Devenir 3–5, 24, 28, 29, 50, 157
- Dialéctica 48, 51, 53, 83, 155
- Diario 6, 63, 105, 114, 118, 151
- Discurso 2–7, 11, 19, 21, 23, 33, 44, 45–48, 51, 57–67, 70–73, 77, 78, 82, 89–95, 109–115, 122–124, 126, 129–134, 137–139, 142, 148, 153, 155, 161
- Enfermedad 8, 9, 36, 91, 92, 94, 96, 99, 100–102, 147, 155, 156
- Enzensberger, H. M. 7, 69, 82–84
- Estoicismo, estoico 28, 38
- Estética
- de la existencia 2–4, 6, 7, 9, 28, 38, 46, 52, 97, 102, 141, 142
 - del documento 69, 73, 74, 76, 77, 81, 83, 84
- Ética 3, 4, 6, 9, 26, 29, 38, 46, 66, 73, 76, 102, 160
- Experiencia 5, 6, 12, 19, 23, 25, 39, 48, 58, 63, 74, 75, 81, 89, 90, 91–93, 101, 115, 122, 124, 128, 131–135, 139, 140, 148, 153, 158, 164
- Extralingüístico 12, 44, 53, 134, 165, 166
- Fenomenología, fenomenológico 5, 7, 12, 18, 44, 60
- Ficción 4–6, 10, 11, 44, 47–49, 52, 66, 69–71, 74–78, 82–85, 105, 122, 124, 138, 167
- Hegel, G. W. F., hegelianismo 2, 4, 18, 22, 34, 142
- Hermenéutica 1, 7, 28–30, 49, 53, 90, 134
- Historia 1–7, 9, 11, 20–24, 33–39, 43–53, 57, 60, 62, 69–84, 92, 100, 106, 107, 112, 121–124, 131–134, 137, 153, 154
- Hospital 8, 72, 73, 91–101, 138, 142
- Ideología 7, 21, 36, 51, 52
- Infamia, infame 1, 4, 5, 6, 9, 48, 57–63, 66, 67, 72–76, 83
- Invencción 3, 36, 40, 47, 133
- Imágenes 10, 11, 50, 111, 137–149
- Kant, I. 18, 19, 24, 46, 51, 71, 75, 77, 142
- Liberalismo 8, 92, 93
- Literatura menor 5, 6, 53, 141
- Locura 7, 8, 19, 21, 23, 25, 29, 34, 44, 65, 75, 90, 93, 94, 122, 128–133, 140, 141, 147–149, 152–157, 163, 164
- Medicina 1, 7, 8, 61–65, 89–102
- Muerte 36, 50, 82–84, 91, 92, 94, 102, 128, 166
- del hombre 1, 2, 17, 19, 21, 23, 29
 - del autor 12, 166, 167

- Nietzsche, F. 1–5, 17–42, 53, 54, 70, 75, 76, 85, 107, 118, 132
- Normalización 6, 64, 65
- Nuevo Historicismo 1, 7, 9, 106, 107, 113, 118
- Origen 3, 4, 27, 36, 44, 49, 50, 52, 76, 77, 112
- Parresía, parresiasstés 3, 6, 37, 45–48, 130
- Pesimismo 2, 3
- Poder, relaciones de poder 3, 5–11, 22, 23, 27–30, 33, 45, 46, 49, 57–67, 70, 74, 75, 81, 83, 84, 90, 93, 94, 96, 98, 102, 108, 110–112, 115–117, 131, 137, 138–147, 163
- Poética cultural, Poética del saber 3, 6, 58, 61, 63, 66, 69, 76, 77–81, 84, 107, 108, 112, 141, 165
- Política 6, 8, 9, 66, 82, 92, 93–97, 109, 131, 142
- de la literatura 7, 12, 43, 44–52, 57, 66, 134, 135, 155
- de las imágenes 11, 139, 146
- (Post-)estructuralismo 1, 10–12, 20, 21, 30, 35, 52, 105, 109, 137, 149, 152, 154, 157, 158, 161, 162–168
- Psiquiatría 17, 61, 62, 65, 90, 93, 94, 98–101
- Presente 4–7, 10, 36, 38, 39, 47, 48, 50, 67, 69, 123, 161
- Rancière, J. 6, 52, 69, 71, 73, 76–78, 85
- Representación 11, 72, 73, 81, 99, 107, 115, 126, 129, 131–134, 137–146, 158
- Saber 4, 6–10, 19, 26–29, 33, 38, 46–49, 61–66, 69, 71–75, 77, 80, 83, 91, 94, 96, 99, 101, 102, 110, 121–125, 128, 129, 131–134, 139, 140–143, 149, 152–155, 160
- Sade, M. de 10–12, 46, 122, 123, 129–136, 158
- Sócrates, socratismo, socrático 2, 3, 23, 36, 37, 71, 75
- Subjetividad, sujeto 1–3, 5, 6, 9–11, 23, 26, 27, 33–38, 46, 47, 50, 60–65, 77, 78, 80, 81, 90–93, 100, 102, 105–118, 134, 153, 164, 167
- Teoría de la literatura 4, 7, 9, 106, 118, 151, 153–156
- Tragedia, trágico 1–3, 5, 17, 23–26, 29, 37, 45, 63, 73
- Transgresión 1, 10, 12, 29, 45, 64, 66, 158, 160
- Tolstoi, L. 7, 69, 79–81, 85
- Verdad, verdadero 2–6, 8, 12, 19, 20–29, 33–41, 45–48, 57, 61, 65–67, 69–71, 75, 77, 80–84, 90–94, 99–102, 106, 109, 113, 122, 123, 128, 132, 137, 139, 147, 148, 166
- Veridicción 36, 46
- Vida, lo vivo 1, 4–8, 9, 19, 28, 34–37, 40, 47–50, 53, 57–67, 72–76, 80–85, 94, 95, 102, 108, 115, 117, 121–123, 134, 148, 152
- Virtualidad 4, 5, 17, 48, 49, 71, 111, 165
- Voluntad 3, 22, 23, 27–30, 35, 37, 46, 47, 94, 101, 110, 111, 166
- Woolf, V. 7, 69, 80–82