

MICHEL FOUCAULT

DICHOS Y ESCRITOS 1954 – 1988

Vol. I : 1954 -1969

París: Gallimard, 1994

This bibliography was established by Machiel Karskens
<https://foucault.info/bibliography/> & completada en castellano por Luis Alfonso Paláu
C. Medellín, marzo 2014 – Envigado, co, julio 2023

La cronología con la que comienzan los tomos de *Dichos y escritos*, y que estableció Daniel Defert, se encuentra en *Obras esenciales I: entre Filosofía y literatura*, pp. 25-.

1944 - 1951

- M NAF 28730 (37) (cote) • Années de formation : Sorbonne, rue d'Ulm
 M NAF 28730 (38) (cote) • NAF 28730 (38). Rue d'Ulm, circa 1944-1950
 Notes de lecture des débuts:

1952-1955

- M NAF 28730, Boîte 46 (cote) • Cours à l'Université de Lille, 1952-1953
 M 'La magie – Le fait social total {NAF box 46}
 preparatory notes for a lecture on ethnology at the ENS,
 transcription and presentation by J-F. Bert,
 in: *Zilsel*, 2017/2, N° 2, pp. 305–326.

1953/4

- M/B Binswanger et l'analyse existentielle. Manuscrit inédit. {NAF box 46.} edited
 by Elisabetta Basso (Paris: EHESS, Seuil/Gallimard, Mai 2021)
 M/B Phénoménologie et Psychologie. 1953-1954. {NAF box 46} edited by
 Philippe Sabot (Paris: EHESS, Seuil/Gallimard, Novembre 2021)
 B *Maladie mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954. <*Enfermedad mental y
 personalidad*. Buenos Aires: Paidós, 1961>.
 1 'Introduction'
 in: Binswanger, L., *Le reve et l'existence* (Brugge: Desclee, 1954), pp. 7-128. <
 “Introducción” a Binswanger, *el Sueño y la existencia*, in *Entre filosofía y
 literatura*, Barcelona: Paidós, 1999. pp. 65 ss. >

1954-1955

- [M] 'Problèmes de l'anthropologie' {FCL2.A03-02}
 lectures at the École Normale, 1954-1955; transcription made by Jacques
 Lagrange of his own student notes, 66 ff.
 = M/B La Question anthropologique. Cours, 1954-1955. (Paris: Seuil/Gallimard,
 06/2022)
 • [Histoire de la philosophie américaine] book review of: Deladalle, Gérard,
Histoire de la philosophie américaine (Paris: PUF 1954) in: *Moissons de
 l'esprit*, 1955

1957

- 2 'La psychologie de 1850 à 1950'
 in: Huisman, D. and Weber, A., *Histoire de la philosophie européenne*, t. II:
Tableau de la philosophie contemporaine (Paris: Librairie Fischbacher, 1957),
 pp. 591-606. <
http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/foucault_psicologia_1850_1950.htm
 m >
 3 'La recherche scientifique et la psychologie'

in: *Des chercheurs français s'interrogent* (Toulouse: Privat, 1957 (1958), pp. 173-201. < “la Investigación científica y la psicología” in <http://psicologiacultural.org/Pdfs/Traducciones/La%20investigacion%20cientifica%20y%20la%20psicologia.pdf> >

1960

- 12 'Wachter über die Nacht des Menschen'
(December 1960) in: H. L. Szegg (Hrsg.) *Unterwegs mit Rolf Italiaander* (Hamburg: Freie Akademie, 1963), pp. 46-49.

12.- Vigía de la noche de los hombres

[Michel Foucault. *Dits et écrits*, t. I, pp. 229-233. Tomo I. Paris, Gallimard, 1994]

Carta privada de Navidad de 1960, publicada en 1963 en una recopilación de homenajes a Rolf Italiaander en su quincuagésimo aniversario; reeditada in Fried (P. G.), *Die Welt des Rolf Italiaander*, Christians Verlag, 1973.

Escritor, artista plástico, etnólogo (*Völkerkundler*), coleccionista, bibliófilo, diplomático cosmopolita, amigo de Max Brod y de Nehru entre otros, Rolf Italiaander entra en 1933 a la Legión extranjera en Argelia, decidido, si lograba salir vivo, a militar por la paz y por la libertad. En 1953, y de nuevo en 1959, se instala en el pueblo de Poto Poto, en las afueras de Brazzaville, a los lados de Pierre Lods, donde inicia a los jóvenes congolese en el grabado sobre cobre, pidiéndoles solamente que obedezcan a su fantasía, a sus ritmos, a su alegría, a su sueño. Fue invitado personal de Nkrumah a la 1ª Conferencia de los pueblos africanos en 1959, y organizó ese mismo año a petición de Michel Foucault una exposición de grabados africanos en el instituto francés de Hamburgo. Fundó con el poeta Hans Henny Jahnn, la Academia libre de las artes de Hamburgo, y legó en 1970 sus colecciones de Arte naíf del mundo entero al museo Rade de aquella ciudad.

Ayer por la noche querido Rolf, nos hemos separado en una ciudad inquieta, al borde de un porvenir incierto. Hace ya un año le conozco. Nuestro encuentro, el primero, estuvo bajo el signo de H. H. Jahnn. *Sombre soirée*.

Luego de tantas horas pasadas juntos, en Hamburgo, tenía precisamente que reencontrarle en la familiaridad un tanto arcaica de un Saint-Germain-des-Prés. Aquella noche había algo de amargo, de abandonado. Las vacaciones, la noche vacía de aquel invierno, y los diarios que nos informaban que nuestra historia se hacía en otra parte y sin nosotros; todo esto nos había empujado a la ironía. Los hechos flotan en una época que ya no dominamos. Pero hay algo en Ud. que nada puede inquietar, y comiendo con Ud., en una África que sólo consistía en símbolos y en alusiones, yo sentí que había tanto que contar, y que eso no se lo podía contar sino a Ud.

No para hablar de Ud. sino para poner por escrito un lenguaje que, sin interrupción, ha hablado de Ud. para mí y de mí para Ud., luego de habernos conocido suficientemente para confiarle lo que no se dice, lo esencial, que nos une.

En el fondo, yo lo he reconocido antes de conocerlo, cuando leí *Hans und Jean* para aprender alemán. Era un libro de post-guerra, y era de mi época. No sé ni en quién pensaba Ud. cuando lo escribía ni a quién le hablaba Ud. Pero yo sabía a quién estaba destinado ese libro: a todos los jóvenes, inquietos como aquellos dos, a los que el mundo de los adultos les había magníficamente demostrado que ellos no tenían refugio.

Cuando los jóvenes se perdían en los relatos del siglo pasado era solamente con el fin de que se los pudiera volver a encontrar. Hans y Jean se habían perdido completamente en un bosque extraño hecho de muros en ruinas, de noches de fósforo y grandes cuerpos blancos, petrificados en un miedo pánico. Nadie hubiera podido

encontrarlos en aquel laberinto, y ellos mismos menos que nadie; sin ese pisoteo de una Europa apestada, sin esa marcha hacia adelante, sorda y obstinada, que a la larga sin embargo reduce el estruendo al silencio. La marcha de un hombre que sólo se detendrá ante la gracia del rostro deseado. Habéis hecho allá el relato de estas conexiones transversales que, en medio del caos de hombres que se matan entre ellos, conducen a dos jóvenes hacia un orden pacífico superior sin decir una palabra; orden fundado en tiempos originales y que había sido prohibido por medio de frases vacías. Poco después de la guerra, Ud. ha tenido el coraje de hacer hablar la forma enigmática de los goces que uno debe callar.

Lo que amo en Ud. es ese proceder de hombre libre, ese planteamiento que conduce a la libertad de los otros. Recuerde a los jesuitas que, poniendo pie en América, consideraban a los “salvajes” como animales, mientras que éstos los tenían como dioses. Ud. es de esos europeos –y que son bien raros– que están siempre prestos a encontrar dioses en una humanidad donde los dioses mueren. Nuestra época está hecha de tal modo que la inteligencia no tiene otra aplicación que cuestionar la razón hasta el suplicio, y de sacar de su sueño (sueño en el que Goya representa al hombre moderno) la potencia doble e irreprimible que ella analiza.

Desde hace poco menos de un siglo hay en Europa una especie de hombres curiosos y solitarios, cuya lucidez ha promovido visiones, y ese incansable regreso a este “núcleo infrangible de la noche”, donde su verdad se dice y no se dice, se da y huye. Una nueva forma del saber que reencuentra su comunidad de origen con el sueño. Ud. pertenece a esa especie que me gusta tanto. Un hecho me ha sorprendido en la experiencia que Ud. vivió en Brazzaville, y que me parece característico de su estilo. Ud. enseñó una técnica de grabado que le era desconocida hasta entonces, a jóvenes negros que vivían en los márgenes de una ciudad moderna, en el que toda existencia desde hace generaciones, estaba inextricablemente complicada por las condiciones coloniales. A partir de lo cual, esos chicos de repente se sintieron extranjeros en un mundo en el que vivíamos, tanto ellos como nosotros. No que esta técnica estuviera por fuera de su alcance; muy por el contrario, ella era fácil de dominar y, por la simplicidad del primer ensayo, conducía directamente a un mundo mudo: el mundo de los pájaros, de la memoria infinita, de las largas hierbas acogedoras, de antes de los hombres, un mundo de noches misteriosas, de danzas, un mundo desnudo y verde en la suavidad de la mañana.

Esos grabados no ocultan algo que no se haya visto nunca; muy por el contrario: esos nuevos medios de expresión hacen nacer intemporalmente esas formas sin edad que vigilan el sueño de cada quien. El espíritu de los poetas, como el de Cocteau, está gobernado por la noche. Ud. mi querido Rolf, Ud. es un espíritu del día que sabe vigilar sobre la noche de los hombres y que conjura su poesía.

Entre la profanación del objeto, ese saqueo que nos ha hecho regalo del arte africano, y la alienación del hombre (a la que le debemos la psicología infinitamente apaciguadora del “primitivo”), sus investigaciones africanas son de una especie completamente diferente, que no consiste ni simplemente en descubrir ni en convertir en práctica. No tanto preocuparse por lo que es sino más bien por lo que deviene. Aceptar los hechos tal como son y sólo utilizarlos en el instante en que ellos puedan volverse algo. Aportar una renovación para desentrañar el pasado, y para restablecer la verdad del presente. Enseñar para aprender. Preparar para más tarde una lengua con la que África expresará toda su verdad.

Se pretenderá que estos grabadores no nos aportan nada nuevo a nosotros que somos otros europeos, porque ha sido Ud. –un europeo– el que los ha formado. Pero esto es precisamente lo que a mí me encanta, y que es más pleno de verdad que el

método de los brazos cruzados. El intercambio es la condición del porvenir del mundo moderno. El término “folclor” no es sino una hipocresía de los “civilizados” que no participan en el juego, y que quieren enmascarar su negativa al contacto, socapa de respeto ante lo pintoresco. La verdad de África –que es también la de los primeros escultores de las selvas– es la historia de África misma que nos la contará, y seguramente, en la lengua que se forma ahora. Enseñar el arte gráfico a los africanos no significa desfigurar un arte milenario sino, por el contrario, desarrollar la forma de expresión de su verdad.

El hombre es irrevocablemente ajeno a la aurora. Sólo se necesitó nuestra manera de pensar colonial para creer que el hombre hubiera podido permanecer fiel a su comienzo, y que hay un lugar cualquiera en el mundo donde se pueda encontrar la esencia de lo “primitivo”.

Me gusta en Ud. la ausencia de ese prejuicio, y la serenidad con la que acepta que todo está en devenir, y que no existe ninguna vieja tragedia del mundo que no pueda vivir una nueva vuelta de tuerca.

Constato que sólo hablo de Ud. en relación con el África; pues sé muy bien que es la parte que está quizás más próxima de su verdad, y a la que me siento más fuertemente ligado.

Ud. ha tenido la cortesía de organizar una exposición de sus grabados africanos en las salas del Instituto francés de Hamburgo. Allá fue donde mejor comprendí lo que había en Ud. de maravillosamente vivo; lo que Ud. no decía, y que quizás Ud. no guste decirlo. Lo que vive en Ud., es lo que desaparece en torno suyo: esa parte del arte europeo que toma sus raíces en la creación de las manos, en la formación paciente y en la fidelidad de los hombres, que puede sobrevivir a su propia muerte en la gran mañana de África.

Por esto, cuando ayer por la noche os vi hablarle a los senegaleses en París, tuve esa impresión quizás engañosa: Ud. está ligado a los hombres por lo que los aísla. Finalmente, sólo hombres solitarios pueden encontrarse un día.

1961

- B *Folie et Dérailson: histoire de la folie à l'âge classique*. (Paris: Plon, 1961).
 - *Histoire de la Folie*, abridged version (Paris: 10/18, 1964); *Historia de la locura en la época clásica* (México: Breviario del Fondo de cultura económica, 1967).
 - second edition with another foreword and 2 appendixes (see n°. 25 and 102) *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard 1972). < *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo I y II. México: Fondo de Cultura Económica, 1967 >
- 4 - Préface to *Folie et Dérailson*, pp. i-xi. < “Prefacio” a *Locura y sin razón*, in *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*, p. 121 >
- M NAF 28739, Boîte 41 (cote) • Soutenances de thèses, ms., 1961 {D 60
 M *Thèse complémentaire* (typoscript), Introduction and annotation on:
 Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*.
 19 'Notice historique'
 this is a very short version of the 'Introduction' of the *Thèse complémentaire*; it appeared as introduction to Foucault's translation of E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris: Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1964). < *Una lectura de Kant; introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: siglo XXI, 2009 >
- =M/B Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant). Édité sous la direction de D. Defert, F. Ewald et F. Gros. (Paris: Vrin, 2008).
- M NAF 28730, Boîte 57 (cote) • Conférences sur la Folie
- C Enquêtes et Commentaires «Histoire de la Folie» {INA, FCL.111}
 radio-interview with N.Brisse, radio La Chaîne Nationale, 31 May 1961
- 5 'La folie n'existe que dans une société'
 interview by Weber, J.P., in: *Le Monde*, 22 July 1961, p. 9. [Foucault, M. *Dits et écrits*. 1954-1969. Tomo I. Paris, Gallimard, 1994, p. 167-169]. < “la Locura sólo existe en una sociedad”, traducción Luis Alfonso Paláu. >

5.- La locura sólo existe en una sociedad

«La folie n'existe que dans une société» (entrevista con J.-P. Weber), *Le Monde*, n° 5135, 22 de Julio de 1961, p. 9.

— Nací en 1926 en Poitiers. Me gradué de normalista en 1946; trabajé con filósofos y también con Jean Delay, que me hizo conocer el mundo de los locos. Pero no cursé psiquiatría. Lo que cuenta para mí es la interrogación sobre los orígenes mismos de la locura. La buena conciencia de los psiquiatras me ha decepcionado.

— ¿Y cómo tuvo la idea de su tesis?

— Colette Duhamel, entonces en la Mesa redonda, me pidió una historia de la psiquiatría. Propuse entonces un libro sobre las relaciones entre el médico y el loco. El eterno debate entre razón y sinrazón.

— *¿Influencias?*

— Sobre todo obras literarias... Maurice Blanchot, Raymond Roussel. Lo que me ha interesado y guiado es una cierta forma de presencia de la locura en la literatura.

— *¿Y el psicoanálisis?*

— Ud. estará de acuerdo con que Freud es el psicoanálisis mismo. Pero en Francia, el psicoanálisis, al comienzo estrictamente ortodoxo, ha tenido más recientemente una existencia segunda y prestigiosa, debida como Ud. lo sabe a Lacan...

— *¿Y es el segundo estilo de psicoanálisis el que le ha marcado sobre todo?*

— Sí. Pero también, y principalmente, Dumézil.

— *¿Dumézil? ¿Cómo un historiador de las religiones ha podido inspirar un trabajo de historia de la locura?*

— Por su idea de estructura. Como Dumézil lo hace para los mitos, yo trato de descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema pueda reencontrarse, con modificaciones, en diversos niveles...

— *¿Y cuál es esa estructura?*

— La de la segregación social, la de la exclusión. En la Edad Media, la exclusión afecta al leproso, al herético. La cultura clásica excluye por medio del hospital general, de la *Zuchthaus*, de la *workhouse*, todas instituciones derivadas de la leprosería. Yo he querido describir la modificación de una estructura de exclusión.

— *¿No es entonces más bien una historia del internamiento que Ud. compuso, más bien que una historia de la locura?*

— En parte sí. Ciertamente. Pero yo traté sobre todo de ver si había una relación entre esta nueva forma de exclusión y la experiencia de la locura en un mundo dominado por la ciencia y una filosofía racionalista.

— *¿Y esa relación existe?*

— Entre la manera como Racine trata el delirio de Orestes, al final de *Andrómaca*, y aquella como un lugarteniente de policía, en el siglo XVII, interna a un furioso o a un violento, seguramente que no hay unidad, pero coherencia estructural...

— *¿Hay entonces una filosofía de la historia de la locura?*

— La locura no puede pues encontrarse en estado salvaje. La locura sólo existe en una sociedad, no existe por fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y de las formas de repulsión que la excluyen o la capturan. Por ejemplo, se puede decir que en la Edad Media, luego en el Renacimiento, la locura está presente en el horizonte social como un hecho estético o cotidiano; luego en el siglo XVII –a partir del internamiento– la locura atraviesa un período de silencio, de exclusión. Ella perdió esa función de manifestación, de revelación que tenía en la época de Shakespeare y de Cervantes (por ejemplo, lady Macbeth comienza a decir la verdad cuando se vuelve loca), se vuelve irrisoria, mentirosa. Finalmente, el siglo XX le mete mano a la locura, la reduce a un fenómeno natural, ligado a la verdad del mundo. Con esta toma de posesión positivista debían derivar, por una parte, la filantropía menospreciadora que toda psiquiatría manifiesta con respecto al loco, y por otra parte, la gran protesta lírica

que se encuentra en la poesía después de Nerval hasta Artaud, y que es un esfuerzo para volverle a dar a la experiencia de la locura una profundidad y poder de revelación que había sido aniquilado por el internamiento.

— *¿Vale entonces más la locura que la razón?*

— Una de las objeciones del jurado fue precisamente que yo había tratado de rehacer el *Elogio de la locura*. No, sin embargo, lo que he querido decir es que la locura se convirtió en objeto de ciencia sólo en la medida en que ella fue despojada de sus antiguos poderes... Pero eso de hacer la apología de la locura en sí, eso no. Después de todo, cada cultura tiene la locura que se merece. Y si Artaud está loco, y que sean los psiquiatras lo que han permitido el internamiento de Artaud, es ya una buena cosa, y el más bello elogio que se pueda hacer...

— *No a la locura ciertamente...*

— Sino a los psiquiatras.

tr. Luis Alfonso Paláu C., para el Microseminario Foucault, Mediateca de la Alianza francesa de
Medellín, abril 14 de 2014.

- C Enquêtes et Commentaires «Histoire de la Folie» {INA, FCL.111}
radio-interview with P.Sanahl, radio La Chaîne Nationale, 20 September 1961
- C discussion with L. Althusser, G. Gusdorf and others {INA, FCL.110, 113}
radio program 'L'analyse spectrale de l'Occident: l'apparition de l'idée de civilisation', radio La Chaîne Nationale, 11 November 1961 (and following)
- 6 'Alexander Koyré: La Révolution astronomique'
bookreview in: *La Nouvelle Revue Française*, December 1961, no. 108, pp. 1123-1124. < "Alexander Koyré: la revolución astronómica, Copérnico, Kepler, Borelli". trad. Paláu, Medellín, Febrero 11 de 2001 >

6.- «*Alexandre Koyré: La Revolución astronómica, Copérnico, Kepler, Borelli*»

«*Alexandre Koyré, La Révolution astronomique, Copérnico, Kepler, Borelli*», *La Nouvelle Revue française*, 9º año, nº 108, 1º de diciembre de 1961, pp. 1123-1124

Hay historias tristes de la verdad: las que enlutan el relato con tantos errores fantásticos y muertos; pero al menos nos conceden a veces la gracia de un consuelo: las almas rectoras definitivamente elípticas con las que Kepler guiaba sus planetas nos consuelan al saber que no girarán más en círculo; el orgullo de Copérnico que nos convirtió en estrella, compensa claramente el fastidio de ya no estar en el centro del mundo.

El libro de Koyré es todo lo que hay de menos triste; cuenta, con una voz grave de erudito, las bodas maravillosas e ininterrumpidas de lo verdadero y de lo falso. Pero seguimos siendo nosotros los que, desde el fondo de nuestro gastado lenguaje, hablamos de verdad o de error y admiramos su alianza. La autoridad que posee este trabajo paciente y profundo viene de más lejos; el rigor en la presentación de textos tan poco conocidos, y su exégesis precisa, tienen que ver con un doble propósito de historiador y de filósofo: sólo tomar las ideas en ese momento de su turbulencia en el que lo verdadero y lo falso no se habían aun separado; lo que se cuenta es un indisociable trabajo, por debajo de las particiones que luego hace la historia. Las elipses de Kepler no eran sino una sola cosa con la sorda música de los números esparcidos en el universo.

Koyré muestra cómo esta astronomía, que para nosotros se vuelve científica de Copérnico a Kepler, estaba sostenida por un gran proyecto pitagórico. Freud quiere que Copérnico, Darwin y el psicoanálisis hayan sido las tres grandes frustraciones impuestas por el saber europeo al narcisismo del hombre. Al menos en el caso de Copérnico se equivocaba. Cuando el centro del mundo abandone nuestro suelo, no abandona al animal humano a un destino planetario anónimo: le hace describir un círculo riguroso, imagen sensible de la perfección, en torno a un centro que es la luminaria del mundo, el Dios visible de Trismegisto, la gran niña de los ojos cósmica. En esta claridad, la Tierra está exenta de la pesantez sublunar. Es necesario recordar el himno de Marcilio Ficino al Sol, y toda esa teoría de la luz que fue la de los pintores, físicos, arquitectos. La filosofía del hombre era la de Aristóteles; en cuanto al humanismo, estaba ligado a un gran regreso de la cultura de Occidente hacia el pensamiento solar. El clasicismo se establecerá en este mundo claro, una vez dominada la joven violencia del Sol; el gran trono de fuego con el que se encantaba la cosmología de Copérnico se volverá el espacio homogéneo y puro de las formas inteligibles.

También Kepler está obsesionado por recuerdos que se remontan más allá de Aristóteles. Le fueron necesarios diez años de cálculos, es decir de escrúpulos, para arrancar los planetas de la perfección de los círculos, y diez años más para reconstituir en torno a estas elipses un mundo enteramente armonioso; le fueron necesarios esos veinte años para hacer entrar el problema físico del movimiento de los planetas y de su causa en la vieja bóveda lisa en la que la sola geometría de las esferas movía las cosas celestes. Paso a paso, Koyré ha reconstituido esta búsqueda, fiel por partida doble a quien ha seguido: Kepler anunciaba una verdad nueva indicando él mismo por cuál sendero de error acababa de transitar; tal era *su* verdad. Montaigne perdía las pistas y sabía que las perdía. Descartes, con un gesto, reagrupa todos los errores posibles, hace con ellos un grueso legajo, lo trata impacientemente como el fondo diabólico de todos los peligros eventuales; después se considera en paz. Entre los dos está Kepler, que no *dice* la verdad sin *contar* el error. La verdad se profiere al encuentro de un enunciado y de un relato. Asunto capital en la historia de nuestro lenguaje: por un lado el relato va a abandonar su vocación simplemente histórica o fantástica, para transmitir algo que es del orden de lo definitivo y de lo esencial; en cuanto a la enunciación de lo verdadero, va a poderse cargar con todas las modulaciones individuales, aventuras y vanas ensoñaciones. En ese comienzo del siglo XVII, el lugar de nacimiento de la verdad se ha desplazado: no está ya del lado de las figuras del mundo, sino en las formas interiores y cruzadas del lenguaje. La verdad se escribe en la curva de un pensamiento que se equivoca y lo dice. Es este pequeño círculo, a la altura del hombre, el que Kepler traza borrando del cielo los grandes círculos imaginarios en que se inscribía la perfección de los planetas.

Este nuevo mundo luminoso, cuya geometría es de pleno derecho física y que, de repente, si incurva en el círculo minúsculo pero decisivo de un pensamiento que siempre retoma su palabra, se comprende que haya sido el paisaje natural de una filosofía, de un lenguaje y de una cultura más ocupada en la verdad de las que cosas que en su ser.

Traducción hecha por Luis Alfonso Paláu C para el Seminario permanente de Historia de la Biología,
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Febrero 11 de 2001.

1962

- B *Maladie mentale et Psychologie* (Paris: PUF, 1962).
= second and extensively revised edition of *Maladie mentale et Personnalité*
- * 'Laplanche, J.: Hölderlin et la question du Père'
bookreview in: *La Nouvelle Revue Française*, January 1962, no. 109, pp. 125-127. < <https://www.scribd.com/document/94558056/FOUCAULT-EI-No-Del-Padre> >
- 7 'Introduction'
in: Rousseau, J.J., *Rousseau juge de Jean-Jacques Dialogues*. Texte présenté par Foucault, M (Paris: Collin, 1962), pp. VII-XXIV. < “Introducción” a *Rousseau juez de Jean-Jacques*, in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, p. 131 >
- C Réinventer l’homme, discussion with R.Mauzi and P. Sipriot {INA}
radioprogram ‘L’analyse spectrale de l’Occident: l’apparition de l’idée de civilisation’, radio La Chaîne Nationale, 24 February 1962
- 8 'Le "non" du père'
bookreview in: *Critique*, March 1962, no 178, pp. 195-209. < “el Nombre del padre” in *De lenguaje y literatura*. Paidós, pp. 107-122 >
- C Sade ou la dialectique du bien et mal, {INA}
discussion with R.Mauzi, R.de Solliers, P.Klossowski, G.Lely in radioprogram ‘L’analyse spectrale de l’Occident: l’apparition de l’idée de civilisation’, radio La Chaîne Nationale, 24 March 1962
- 52 'Les déviations religieuses et le savoir médical'
lecture at a conference on 27-30 May 1962, in: Le Goff, J.: *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle* (Paris: Mouton, 1968), pp. 19-25. < “las Desviaciones religiosas y el saber médico”, in *la Vida de los hombres infames*, Madrid: la Piqueta, p. 13 >
- 9 'Le cycle des grenouilles'
bookreview in: *La Nouvelle Revue Française*, 1962, no. 114, pp. 1159-1160. < “el Ciclo de las ranas” https://ia601006.us.archive.org/11/items/spartakku_331/331.pdf p. 11 >
- 10 'Dire et voir chez Raymond Roussel'
in: *Lettre ouverte*, Summer 1962, no. 4, pp. 38-51.
= with some minor changes chapter 1 of *Raymond Roussel* < variante del cap. Iº de *Raymond Roussel*, Siglo XXI >
- 11 'Un si cruel savoir'
in: *Critique*, July 1962, no. 182, pp. 597-611. (cit. SL) < “Un saber tan cruel” in *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*, p. 149 >
- [M] ‘La folie et la fête’ {FCL2.A01-01}

mimeograph of the third part of the radio-programme 'L'usage à la parole' by Jean Doat, 23 ff.

- C Photogrammes Raymond Roussel {INA} radio presentation and discussion, radio La Chaîne Nationale, 21 November 1962

1963

- C 'L'usage de la parole, les langages de la Folie' {INA} radioprogram 'L'analyse spectrale de l'Occident: l'apparition de l'idée de civilisation', radio La Chaîne Nationale, 7,14,21,28 January, 4 February 1963.
- = [M] 'La littérature et la folie' Une conférence inédite de Michel Foucault. {NAF box 56}
Retranscribed by Henri-Paul Fruchaud and Daniele Lorenzini
in: *Critique*, 835 (January 2017), pp. 965-981.
- = (B) [chapter 1.] Le langage de la folie (1963): «Le Silence des fous», «Le Langage en folie» in: *La Grande étrangère. À propos de littérature*. (Paris: EHESS, 2013).
- C 'Douleur et souffrance' {FCL.110}
cassette of a radio lecture on 9 April 1963 (or 1964).
- C Romantisme et Folie {INA}
radioprogram 'L'analyse spectrale de l'Occident: l'apparition de l'idée de civilisation', radio France Culture, 23 February 1963
- B *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (Paris: PUF, 1963). < *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 1966 >
- * 'La métamorphose et le labyrinthe'
in: *La Nouvelle Revue Française*, no. 124, April 1963, pp. 638-661.
= chapter 5 of *Raymond Roussel*. < *Raymond Roussel*, cap. 5° >
- B *Raymond Roussel*. (Paris: Gallimard, 1963), date of issue May 1963. < *Raymond Roussel*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973 >
< *Como escribí algunos libros míos*, de Raymond Roussel. Prólogo de Foucault: "El umbral y la llave". Barcelona: Tusquets, 1973 >
- C 'Bilan de l'idée de civilisation au XVIIIe siècle' {INA}
debate with L.Althusser, G.Gusdorf, J. Cazeneuve in 'L'analyse spectrale de l'Occident: l'apparition de l'idée de civilisation', radio France Culture, 27 June 1963.
- C Son étude sur Raymons Roussel {INA}
discussion with R. Grenier, in 'La vie des Lettres', radio France Culture, 27 June 1963.

- 13 'Préface à la transgression'
in: *Critique*, September 1963, no. 195/196, pp. 751-769. < “Prefacio a la transgresión” in *De lenguaje y literatura*. Paidós, pp. 123-142 >
- 22 'Débat sur le roman'
in: *Tel Quel*, 1964, no. 17, pp. 12-54, in September 1963. <tr. parcial de L.-A. Paláu >

22.- Debate sobre la novela

(dirigido por M. Foucault, con G. Amy, J.-J. Baudry, M.J. Durry, J. P. Faye, M. de Gandillac, C. Ollier, M. Pleyner, E. Sanguineti, Ph. Sollers, M.-J. Thibaudeau, J. Torrel), Cerisy-la-Salle, sept. de 1963; debate organizado por el grupo *Tel Quel* sobre el tema “¿Una literatura nueva?” [Michel Foucault. *Dichos y escritos, t. I*, pp. 338-390]

M. Foucault: Para hablar no tengo absolutamente ningún título distinto al de mi ingenuidad, y me gustaría decir dos o tres palabras sin otro vínculo que el de una curiosidad. Lo que me gustaría hacer, es decir como comprendí ayer el texto de Sollers, la razón por la que en el fondo leo a *Tel Quel*, por la que leo todas las novelas de este grupo, cuya coherencia es cuando menos muy evidente, sin que quizás uno pueda aún formularla en términos explícitos y en un discurso. ¿Qué es lo que me interesa a mí, hombre ingenuo con mis grandes zuecos de filósofo? Me ha sorprendido una cosa y es que en el texto de Sollers, y en las novelas que he podido leer, se hace sin cesar referencia a un cierto número de experiencias –si Uds. quieren, llamaría a eso, con muchas comillas, experiencias espirituales (pero en fin, la palabra espiritual no es buena)– como el sueño, como la locura, como la sinrazón, como la repetición, el doble, el desastre del tiempo, el retorno, etc. Estas experiencias forman una constelación que es probablemente muy coherente. Me afectó que esta constelación se la encuentre ya más o menos dibujada de la misma manera entre los surrealistas. Y en el fondo, creo que la referencia que a menudo hace Sollers de André Breton, no es un azar. Entre lo que se hace actualmente en *Tel Quel*, y lo que se hacía entre los surrealistas, me parece que hay como una pertenencia, una especie de isomorfismo. Y entonces, la pregunta que me hago es: ¿cuál es la diferencia? Cuando Sollers habla del retorno o de la reminiscencia, o cuando en esos textos se habla del día y de la noche, y del movimiento por el cual el día y toda luz se pierden en la noche, etc., ¿en qué se diferencia esto de experiencias que se pueden encontrar entre los surrealistas?... Me parece –aunque no estoy muy seguro– que los surrealistas habían colocado esas experiencias en un espacio que se podía llamar psicológico; o al menos estaban en todo caso en el dominio de la psiquis; haciendo esas experiencias, ellos descubrían ese trasmundo, ese más allá o éste más acá del mundo, y que era para ellos el fondo de toda razón. Ellos reconocían allí una especie de inconsciente, colectivo o no. Creo que no es en absoluto esto lo que se encuentra en Sollers y en el grupo *Tel Quel*; me parece que las experiencias de las que habló ayer Sollers, él no las coloca en el espacio de la psiquis, sino en el del pensamiento; es decir que, para los que hacen filosofía, lo que hay de notable aquí, es que se trata de mantener al nivel de una experiencia muy difícil de formular –la del pensamiento– un cierto número de pruebas límites como las de la razón, del sueño, de la vigilia, etc., de mantenerlas a ese nivel del pensamiento, nivel enigmático que los surrealistas en el fondo hundieron en una dimensión psicológica. En esta medida, creo que personas como Sollers retoman un esfuerzo que ha sido muy frecuentemente interrumpido, roto, y que es también el de Bataille y el de Blanchot. ¿Por qué será que

Bataille ha sido para el equipo de *Tel Quel* tan importante, sino porque él hizo emerger de las dimensiones psicológicas del surrealismo, algo que llamó “límite”, “transgresión”, “risa”, “locura”, para hacer de ellos experiencias del pensamiento? Diría que gustoso se plantea entonces la pregunta: ¿qué es pensar, qué es esta experiencia extraordinaria del pensamiento? Y la literatura actualmente, redescubre esta cuestión cercana pero diferente de aquella que fue abierta recientemente por la obra de Roussel y de Robbe-Grillet: ¿qué es ver y hablar?

Me parece que hay una segunda cosa: para los surrealistas, el lenguaje sólo era en el fondo un instrumento de acceso, o también una superficie de reflexión, para sus experiencias. El juego de las palabras o su espesura era simplemente una puerta entreabierta hacia ese trasfondo a la vez psicológico y cósmico; y la escritura automática, era la superficie en la que venía a reflejarse esas experiencias. Tengo la impresión de que para Sollers el lenguaje es por el contrario el espacio grueso en el que, y dentro del cual, se efectúan esas experiencias; es en el elemento del lenguaje —como en el agua o en el aire— que se hacen todas esas experiencias; por esto la importancia para él de alguien como Ponge. Y el doble patronazgo Ponge-Bataille, que puede parecer un poco curioso y sin coherencia, reencontraría acá su sentido; uno y otro le han arrancado al dominio psicológico, para restituirlos al del pensamiento, una serie de experiencias que tienen su lugar de nacimiento, su espacio propio, en el lenguaje; por esto las referencias filosóficas que Philippe Sollers ha citado me han parecido coherentes. Todo el antipsicologismo de la filosofía contemporánea, está claramente en esta línea en la que se localiza Sollers. Esta es la pregunta que finalmente me gustaría plantear a través de estas afirmaciones un tanto confusas; esta interrogación es al mismo tiempo mi audición del texto de ayer de Sollers, y mi lectura de sus novelas: ¿en el fondo, para Ud., la obra, el libro, no es esa trayectoria en el volumen del lenguaje que lo desdobra y hace aparecer dentro de ese lenguaje un espacio propio, un espacio vacío y lleno a la vez, que es el del pensamiento? Y como Ud. ha dicho esa cosa tan fundamental de que toda obra tiene un doble, ¿no es precisamente esta distancia abierta en la positividad del lenguaje la que Ud. ha querido designar? En el fondo su problema —como el de la filosofía actualmente— es claramente pensar y hablar, y sus obras se sitúan exactamente en la dimensión de esta pequeña partícula de enlace o conjunción, de este *y*, que está entre pensar y hablar; y es quizás a eso a lo que Ud. llama el *intermediario*. En todas sus obras, es este intermediario, es este espacio vacío y lleno a la vez del pensamiento el que habla, de la palabra que piensa.

P. Sollers: Sí, creo que yo no hubiera podido decirlo mejor y, en efecto, es lo que traté de definir cuando dije que de un solo punto de vista se precisaba que cuando el espíritu está expuesto al lenguaje, y el lenguaje expuesto al espíritu —al pensamiento— terminan por encontrar ese lugar común.

M. Foucault: Es por esto que las categorías de espiritualidad, de misticismo, etc., no parece que convengan del todo¹. Actualmente estamos con mucha dificultad —incluso y sobre todo en filosofía— buscando lo que es el pensamiento sin aplicar las viejas categorías, tratando sobre todo de salir finalmente de esa dialéctica del espíritu que una vez definiera Hegel. Querer pensar dialécticamente algo que es tan nuevo con respecto a la dialéctica, esto me parece que es un modo de análisis completamente inadecuado a lo que Uds. hacen.

P. Sollers: Es decir que yo procedo de forma completamente intuitiva, y quizás confusamente para quien es filósofo.

M. Foucault: Quizás se ha hablado ya demasiado de filosofía, y lo único que yo

¹ La objeción, presentada bajo una forma claramente marxista, venía de Edoardo Sanguineti.

he hecho es agravar su caso. Presento mis disculpas. Acabo de hacer afirmaciones demasiado abstractas, para nada claras, un tanto confusas con respecto a ese texto tan bello que Ud. nos leyó ayer. En fin, puesto que Ud. ha tenido la gentileza de invitarme, yo hubiera debido decirle cómo lo comprendía, por qué estaba aquí, por qué esto me interesaba. Desde el fondo de mi curiosidad, voy a tratar de orientar el discurso hacia cosas mucho más importantes, interiores a sus obras, dejando ahora de lado la filosofía y los recorridos conceptuales. Es a las obras mismas a las que hay que interrogar. Precisamente, creo que Faye tiene algo que decir.

J. P. Faye: Pensaba decir dos cosas sobre lo que se discutía ayer, es decir del texto de Sollers. Es bastante curioso, me sorprendió durante la lectura precisamente ese tema del doble que Sollers retoma de Paulhan y que reexplora. Me hubiera gustado haberme enganchado por allí, solamente que bifurcamos hacia otra perspectiva. El hecho de que un libro, un libro no discursivo, en fin un relato, una ficción, engendra una especie de imagen de sí mismo, una suerte de doble, es la sugestión que nos propone Paulhan; y Sollers añadía que, precisamente, se trataría de enfrentar un libro que fuera capaz de controlar su propio doble, de verlo nacer y de impedirle que se volviera demasiado pronto otra cosa, algo más degradado. Esto me parecía un tema muy extraño, y muy apasionante al mismo tiempo. Yo mismo, me estaba preguntando: ¿qué ocurre cuando un libro, una serie de libros independientes engendran dobles que, curiosamente, se aglomeran, crean una especie de dibujo, de constelación, y terminan por engendrar un movimiento literario, una estética, una forma o, igualmente si se lo quiere, una ideología —no en el sentido político ni filosófico— sino como un dibujo de puntos de vista, que se percibe sobre la realidad visible, y por medio del cual se puede ver aparecer cosas que estaban ahí invisibles o imperceptibles? Por ejemplo, se habla mucho de la novela como si fuera algo evidente antes de que hubieran nacido todas las querellas recientes. Había para la crítica del siglo XIX una novela que había recibido una especie de estatuto eterno, lo que no impedía que esa novela, la balzaciana y luego su reverso más sutil, la stendhaliana, no fueran incluso visibles para una conciencia del siglo XVII o de la Edad Media; esto se entiende, aunque sea en la Edad Media cuando la novela nazca, como todos sabemos. Para la conciencia del siglo XIII, era imposible aperebir las cosas que eran visibles en el relato balzaciano o stendhaliano. Cómo nacen pues estas especies de enjambres de miradas sobre la realidad, y cómo terminan por confluír; luego después se vuelven a dividir, es lo que siempre me ha intrigado y puede que, quizás, podamos hablar de ello.

Por mi parte, veo una doble serie de estas visiones, de estos desdoblamientos que se aglomeran los unos con los otros, forman una especie de bola de nieve, en el siglo XX, y terminan casi por converger, por golpear el uno contra el otro, luego enseguida por volverse a separar. Hay toda una familia que comienza (una familia en la que por supuesto cada uno es distinto y no tiene parentesco con el otro) con Henry James; que renace con Proust, que recomienza con Joyce; luego con sus grande epígonos, Faulkner —si es que podemos llamarlo así— o más bien esa especie de tercera ola, si Uds. quieren: Faulkner y Woolf; y finalmente quizás una cuarta ola que sería Claude Simon. Acá, precisamente hay algo en común. Está ese relato del flujo, de lo que se mueve, de lo subterráneo al mismo tiempo, de la corriente subterránea; cada uno de estos sistemas de formas novelescas se ancla en un pensamiento, una filosofía, un sistema de pensamiento más o menos elaborado. James, Henry, se lo sabe muy bien, es el hermano del otro James, que le parecía a Henry mucho más grande que él (con sólo un año más). Es un hecho: William James le parecía a Henry James el gran hombre de la familia James. Para nosotros ahora, el grande de ellos es evidentemente Henry James. Pero, a pesar de todo, no es completamente insignificante que se apelliden James

los dos: una misma melopea de la conciencia se articula (de forma bien diferente) en los dos hermanos. El par Proust-Bergson es también evidente, aunque también en este caso Proust desborde ampliamente la delgadez del bergsonismo. Y luego con Joyce hay de todo. Escolástica, luego también el hecho de que Joyce, como por azar, habite en los lugares donde habitaba Freud. Hay pues así una serie de cruces.

Hasta acá la primera familia. La segunda familia es aparentemente más heteróclita, pero en el fondo ella también, tiene montones de lazos secretos; es, si Uds. quieren, la familia Kafka. Es la novela del ahí, del ser-ahí, ese tema que, súbitamente, se volvió a tal punto sonoro luego de la Segunda Guerra mundial. Está ya en filigrana en Kafka, y toma una expresión abstracta en Heidegger, que es como su espejo, aunque no se tenga ninguna certeza de que Heidegger se haya interesado por Kafka en momentos de escribir *Sein und Zeit*². Luego está la corriente post-heideggeriana con Sartre, *la Náusea*³, *el Extranjero*⁴, y luego *el Mirón*⁵, que es el punto de convergencia de esas diferentes líneas de fuerza con otro ancestro: Roussel. Lo que muestra bien la independencia, el lado no deliberado de estos “aglomerados”... Nadie se dio la palabra aquí. Ni Roussel ni Kafka, como tampoco Joyce y Proust, ninguna dijo: vamos a escribir un cierto tipo de novela. No hay por qué insistir en esto, es bastante evidente. Pero si uno toma el comienzo de *el Castillo*⁶, ¿qué es lo que sorprende inmediatamente? K. entra en el albergue y hay campesinos que están ahí, en torno a la mesa. Se queda dormido inmediatamente –K. tiene una gran aptitud para quedarse dormido, aunque esté muy angustiado– él se duerme; luego lo despiertan y los campesinos están todavía ahí. Solamente que mientras tanto algunos de ellos han dado vuelta a sus asientos para verlo, de suerte que él K., está dos veces ahí. Está allí con los campesinos que también están, pero además los otros ven que él está ahí. Por tanto se está en una suerte de reduplicación, de multiplicación del “ahí”, del *Da*. Es esto lo que pasa en ese monstruoso reflejo que es la obra de Heidegger, *Sein und Zeit*, su primera obra. Ella misma se refleja en la literatura francesa de la post-guerra. Aunque *la Nausea* sea de antes de la guerra, para nosotros se convirtió en el gran libro que dominó la post-guerra. Y si dejamos de lado *la Nausea*, tenemos *el Extranjero*, cosas ahora completamente homologadas; está la raíz del castaño allí, que está en demasía; y está el tornillo del ataúd de *el Extranjero*; y después, tenemos a Robbe-Grillet.

Ayer hemos rozado ligeramente a Robbe-Grillet, y como él es alguien que uno simplemente no puede rozar, creo que es necesario meterle el diente, si la asamblea quiere... sería quizás interesante ver si no existen muchos dobles secretados por Robbe-Grillet; parece que se pudiera apereibir a través de algunos textos críticos que él escribió sobre sí mismo una especie de multiplicación de las imágenes que se da de sí mismo; aparentemente ellas se contradicen, pero que tal vez quizás conduzcan más allá de él, y por lo demás a pesar de él.

La primera imagen que se impone me parece que lo amarra completamente al linaje Kafka-Heidegger. Y ello más o menos explícitamente. Cuando se le pregunta a Robbe-Grillet: ¿qué es la nueva novela? Él responde: es muy vieja, es Kafka. En cuanto a Heidegger, no sé si Robbe-Grillet será un heideggeriano fanático, pero en todo caso

² Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927. *Ser y tiempo*. < <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/Ser-y-el-Tiempo/pdf/view> >

³ Sartre, J.-P. *La nausée*. París: Gallimard, 1938. *La náusea*. < <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/La-nausea/pdf/view> >

⁴ Camus, A. *L'Étranger*. París: Gallimard, 1942. *El extranjero*. < <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/camus/extranjero.pdf> >

⁵ Robbe-Grillet, A. *Le voyeur*. París: Minuit, 1955. *El mirón*. Madrid: Cátedra.

⁶ Kafka, F. *Das Schloss*. Munich: K. Wolff, 1927. *El castillo*. < <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/El-Castillo/pdf/view> >

al menos lo ha citado en un texto, muy juvenil por lo demás, sobre Beckett (en una época en que para nada se hablaba de este escritor); en el epígrafe de un artículo sobre *Godot* él ponía una frase, que es un poco lo parecido-a-Heidegger, si Uds. quieren, pero que él se la atribuye bien nominalmente a Heidegger: “la condición del hombre es el estar-ahí”⁷. Y hay textos muchos más sorprendentes en los artículos de la *N.R.F.* Hay verdaderamente momentos en que Robbe-Grillet tiene el aire de redescubrir, quizás sin haberlos leído, frases que están textualmente “ahí”, en orden disperso, en *Ser y Tiempo*. Por ejemplo hay un texto de Heidegger donde nos dice: “el-ser-algo”, el *Was sien* —es decir la esencia del ser humano— “debe comprenderse a partir de su ser o existencia”, que es “tener que ser su propio ahí”, *sein Da*. De este modo hay una oposición entre el ser-ahí, la existencia desnuda, seca y sin justificación, sin significación, y “el-ser-algo”, el ser un sentido, el *Was*. Robbe-Grillet reencuentra esto de paso, un buen día, en 1955 o 1956⁸. (Por mi parte, yo lo leí con mucho retraso, dos o tres años más tarde). “En este universo novelesco —decía él en julio del 56— gestos y objetos estarán ahí antes de ser algo”, y más adelante, “el héroe futuro permanecerá ahí en lugar de buscar su justificación ética”. Hay toda una serie de textos que se podrían mostrar, que producirían el ajuste con la dimensión kafkiana, sin hablar del tema de *el Extranjero* que se encuentra de vez en cuando; “se trata de reencontrar los objetos duros y secos que están por detrás in-empezados, tan extraños como antes”; esto está en un texto contra Ponge. Según él, Ponge es un juego de espejo donde las cosas remiten al hombre. Mientras que se trataría de romper esta corteza y de reencontrar los objetos que están detrás, que son extraños. Hay un cortísimo texto de Kafka, que ha sido traducido por Starobinski y que se llama *Retorno al hogar*⁹. El hijo regresa a la casa del padre, no se atreve a entrar, mira por la ventana y ve la cocina, todo está ahí... “Es la casa de mi padre, pero cada pieza está fríamente colocada junto a otra”, “Stück neben Stück”. Es completamente lo mismo que nos dice otro texto de Robbe-Grillet: se trata de constatar la distancia, de establecer que las cosas están ahí y que no son sino cosas, cada una limitada a sí misma, y fija. En suma, se tiene acá un caso privilegiado de esos ecos de lenguaje. Todos estos escritores de los que hablamos se ignoran los unos a los otros más o menos. Los hay que se ignoran seguramente. Roussel y Kafka no tuvieron ninguna relación. Roussel sólo piensa en Julio Verne; Kafka cree transcribir una cabalística más o menos a la Meyrink. Entre Meyrink y Julio Verne, evidentemente,

⁷ Robbe-Grillet, A. *Samuel Beckett o la Presencia en la escena* (1953); retomado en *Por una nueva novela*, París: Minuit, 1961, pp. 95-107. < http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/87_abr_2006/casa_del_tiempo_num87_79_83.pdf >

⁸ Robbe-Grillet, “una Vía para la novela futura”, la *Nouvelle Revue française*, 4º año, nº 43, julio de 1956, pp. 77-84.

⁹ Kafka, F. *Der Nachhausweg* (1908). *Regreso al hogar*. < Al regresar atravieso el zaguán y miro alrededor. Es el viejo cortijo de mi padre. El charco en el medio. Entremezclados objetos viejos e inservibles cierran el paso hacia la escalera del granero. El gato acecha desde el balcón. Un trapo desgarrado, atado alguna vez a una barra, mientras alguien jugaba se agita al viento. He llegado. ¿Quién me recibirá?. ¿Quién espera tras la puerta de la cocina?. La chimenea humea, están preparando el café para la cena. ¿Sientes la intimidad? ¿Te encuentras como en tu casa?. No lo sé, no estoy seguro. Es la casa de mi padre, pero todos están uno junto al otro, fríamente, como si estuviesen ocupados en sus asuntos, que en parte he olvidado y en parte no he conocido jamás. ¿De qué puedo servirles, qué soy para ellos, aun siendo el hijo de mi padre, el hijo del viejo propietario rural?. Y no me atrevo a llamar a la puerta de la cocina, y sólo escucho desde lejos, sólo desde lejos, tenso sobre mis pies, pero de manera tal que no me puedan sorprender escuchando. Y porque escucho desde lejos no oigo nada, salvo una leve campanada de reloj, que quizá sólo creo oír llegándome desde los días de la infancia. Lo que, además, ocurre en la cocina es un secreto que los que allí están sentados me ocultan. Cuanto más se duda ante la puerta, más extraño se siente uno. ¿Qué tal si ahora alguien la abriese y me hiciese una pregunta? ¿Acaso yo mismo no estaría entonces como alguien que quiere ocultar su secreto? >

hay muy poco relación... Por un lado tenemos un ingeniero; por el otro un cabalista. (Cual es el más “irracional” de los dos, es una pregunta que por lo demás uno puede hacerse; quizás lo sea Roussel pero poco importa).

Lo que constituiría una segunda imagen de Robbe-Grillet por sí mismo, si queréis, aparecería en otro texto; emerge aquí y allá, pero hay otro texto que me parece ya bastante diferente y que siempre me ha golpeado, porque fue el único que leí en su momento. Es un texto que apareció en octubre de 1958 en la *N.R.F.* que se llamaba *Naturaleza, Humanismo y Tragedia*¹⁰ (y que en el fondo era esencialmente una crítica de la analogía). Había muchos grados de críticas. Y tenía esto de curioso: era un texto ingrato, un manifiesto de ingratitud en el que Robbe-Grillet se ponía a despedazar a sus padres, a Sartre & Camus, con una ferocidad ejemplar. Esta implacable crítica del lenguaje novelesco, y en particular del lenguaje descriptivo de *la Nausea*, y más aún de *el Extranjero*, era conmovedor pues presentaba en Robbe-Grillet la expresión radical de lo que hubieran querido hacer Sartre y Camus, es decir: un relato de las cosas que están ahí simplemente, sin añadir nada a su pura y simple exposición. Solamente que, a medida que se lee el artículo se tiene la impresión de que otra cosa está aconteciendo, que el conjunto de esa auto-interpretación de sí mismo tiene el aire de inclinarse hacia algo que quizás está finalmente muy lejos de la fenomenología de la existencia derivada de Sartre. Tendríamos como una obra que reengendra de sí misma un segundo doble. Tomo un pasaje de ese texto, una frase que es bien típica: “Limitarse a la descripción – dice Robbe-Grillet– es recusar evidentemente todos los otros modos de aproximación del objeto”. Ahora bien, muy recientemente leía un artículo aparecido en una revista literaria. Era un artículo de filosofía científica, de interpretación de la ciencia por un gran físico, Max Planck. Se trata de un texto bastante antiguo, de comienzos del siglo XX, puesto que el autor es el hombre que creó la teoría de los quanta, que introdujo la discontinuidad en la física de la energía, en particular de la energía luminosa, y eso por los alrededores de 1900, antes de Einstein y sus fotones. *Mediaciones*, por razones que yo no conozco, publicó ese texto este verano <1963> con el título “Positivismo y mundo exterior real”¹¹. Existe en ese texto de Planck una crítica del positivismo científico, es decir de la filosofía científica entonces dominante. Ahora bien, cada vez que Planck habla del positivismo científico de su época, un lector sensibilizado con los problemas novelescos derivados de Robbe-Grillet tendrá la impresión que es de éste de quien se habla... Se tiene la impresión de que hay de repente un parentesco implícito entre los dos, y que una especie de positivismo novelesco, si Uds. lo quieren llamar así, podría revelarse en este género de acercamientos. Citaría, para tener algunos puntos donde apoyarme, pasajes del texto de Planck: “atenerse a la descripción de las experiencias realizadas – escribe Planck– y hacerse a la gloria por ello”, afirmar que uno se va a limitar a esa descripción de experiencias, “esto es lo que caracteriza al positivismo”; dicho en otras palabras, el mundo no es sino mi descripción. “Así – dice Planck– la mesa no es nada distinto (a la luz del positivismo) que la suma de las percepciones que conectamos entre ellas con la palabra *mesa*. En esta óptica, la cuestión de saber lo que es una mesa, en realidad no presenta ningún sentido”. Y más adelante, en otro pasaje nos dice: “el positivismo rechaza la hipótesis de que nuestras percepciones nos informan sobre otra cosa que estaría tras ellas y que de ellas se distinguiría”. Y ahora veamos a Robbe-Grillet, en ese texto de 1958, en el que va a desplegar su energía particular, muy franca, muy incisiva en el dibujo que da de su

¹⁰ Robbe-Grillet, A. “Naturaleza, Humanismo y Tragedia” < <http://es.scribd.com/doc/97706803/Alain-Robbe-Grillet-Naturaleza-Humanismo-y-Tragedia> >

¹¹ Planck, M. “Positivismo y mundo exterior real”. *Médiations, Revue des expressions contemporaines*, nº 6, verano de 1963, pp. 49-68.

proyecto: “la descripción formal –dice Robbe-Grillet– es ante todo una limitación; cuando ella dice paralelepípedo sabe que no alcanza ningún más allá, sino que corta por lo sano al mismo tiempo, toda posibilidad de buscar uno”. Ahora bien, aquí, uno puede preguntarse qué le ocurrió a la fenomenología de la existencia, a esa especie de corriente novelesca que está resonando con la corriente filosófica de la fenomenología y del existencialismo, qué fue lo que le pasó como para que se hubiera dado vuelta así, como sin saberlo, hacia otra cosa, hacia ese universo del neopositivismo. Pues bien, yo creo que esto podría tomar su sentido si se empuja un poco más lejos. Existe por ejemplo, en el texto de Max Planck, todo un análisis de la medida que me sorprendió mucho y que me parece bastante aclarador no solamente para criticar quizás esta auto-imagen que se da Robbe-Grillet, sino igualmente para ver lo que él hace en parte sin saberlo y que otros, en paralelo con él, han quizá igualmente hecho en forma espontánea, pero quizás también con una cierta conciencia de ellos mismos, o con una conciencia mayor. Planck nos dice a propósito de la medida: “en la concepción positivista, la medida es el elemento primordial e indiscutible; el positivismo sólo se atiene a la medida”, es el acto absoluto, no hay nada antes de medir...

¿Es verdaderamente un acto absoluto, es verdaderamente un tipo de elemento primero e indiscutible? Planck nos dice: no. En verdad, para él, para la física que a él le parece verdadera, lo que contribuyó a fundar, las medidas sólo son el resultado más o menos compuesto de una interacción; una suerte de encuentro entre, por una parte, procesos físicos que están del otro lado, y luego, del lado del físico, los procesos de visión, los procesos cerebrales. Hay por una parte procesos físicos y por la otra, los instrumentos y el sistema nervioso del físico, del experimentador, digamos del observador (es una palabra muy Ricardou, una palabra que puede pasar por “tel-quel-ista”). La medida en verdad es una especie de encuentro. Entonces uno se dice: pero hay muchos otros encuentros entre el cerebro y el mundo, digamos entre el hombre y el mundo exterior. Estaba volviendo a pensar en una expresión de Cézanne, citada por Pleynet en un artículo que había escrito sobre la pintura de Rothko y sobre el uso del color¹². Cézanne decía: “el color es el lugar donde se encuentran nuestro cerebro y el universo”. Es pues también un punto de encuentro. ¿Qué hay aquí de diferente? Seguro que hay algo muy diferente. Robbe-Grillet, de manera muy curiosa, privilegia claramente la medida con respecto al color. La mirada para él es el sentido privilegiado; pero no cualquier mirada. Es la mirada aplicada a los contornos más que a los colores, a los brillos o a las transparencias. Una forma será generalmente más segura que un color, que cambia con la iluminación. Pero es cuando menos bastante impresionante porque acá, de repente, Robbe-Grillet reencuentra, sin saberlo sin duda, la posición de los cartesianos del siglo XVII. Por ejemplo, Malebranche. Yo creo que este acercamiento le sorprendería un poco. Malebranche, cartesiano fiel, que elabora por encima del cartesianismo toda una teología, es el enemigo del color. Para él, la extensión revela la verdad, pero el color no es sino una “de las modalidades confusas de nuestros sentidos”. En las *Entrevistas sobre la metafísica y la religión*¹³, hay dos personajes: uno que representa al aristotélico, al hombre de la Edad Media, y el otro al cartesiano. El cartesiano afirma que antes del pecado, el hombre no veía los colores, no estaba en la confusión del color; “esto era algo que el hombre no hacía antes de su pecado”; “sin la caída, veremos entonces claramente que el color, el dolor, el sabor y otros sentimientos del alma no tienen nada en común con la extensión con la que nos hemos reunido, que sentimos junto con ellos”. Dicho de otra manera: sin el pecado

¹² Pleynet, M. “Exposición Mark Rothko”, *Tel Quel*, nº 12, invierno de 1963, pp. 39-41.

¹³ Malebranche, N. de. *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. Rotterdam: R. Leers, 1688.

original, se habría descubierto desde hacía mucho tiempo la nueva novela, y a Robbe-Grillet. Esta oposición entre color y extensión no es una oposición fortuita; creo que debe expresar algo, pues Malebranche no se equivocaba del todo, Descartes tampoco; la medida tenía un privilegio sobre el color puesto que finalmente, es la medida la que permitió una ciencia y, en particular, una ciencia del color. Finalmente, el color ¿qué es? Para los hombres del siglo XX, así sean muy poco físicos, el color es una frecuencia, es algo medible, es una oscilación. Finalmente la medida venció al color, pero el color se defendió, puesto que reveló a su vez que era algo muy resistente. No era simplemente un “sentimiento del alma”, es algo que está en el universo y que representa energía, una especie de agresión que el hombre sufre por parte del mundo. Dicho de otro modo: en la medida y en el color, el hombre, el sujeto, el observador, el héroe si se quiere –el héroe, científico y novelesco– tienen roles opuestos. En la medida, el observador desplaza el mundo, desplaza un lienzo, como el agrimensor de Kafka (se le ha reprochado mucho a Robbe-Grillet su escritura de agrimensor). Hay así un agrimensor original que mide el mundo. ¿Cómo lo hace? Desplaza siempre un metro, una cinta métrica. Para el color, es otra cosa, es el mundo el que desplaza al observador, que lo inicia, que lo alcanza, que lo transforma de cierta manera, que le envía paquetes de energía, o de oscilaciones. Y al término de esta agresión viene a estallar (de una manera bastante misteriosa, hay que decirlo –y esto sigue siendo para nosotros, e incluso para la ciencia más elaborada, algo bastante irracional–) el color. Cuando las frecuencias luminosas alcanzan un cierto umbral, algo en el fondo de nuestras células cerebrales produce una especie de lejía, de fuego de artificio, se produce color. En el color, estamos desplazados, transformados; en la medida, somos nosotros los que desplazamos y transformamos.

Finalmente, al término de todo esto, ¿qué es lo que se desprende? Lo que es interesante, a través de todas estas investigaciones un tanto sinuosas, un poco zigzagueantes a veces, en línea quebrada, de la que Robbe-Grillet u otros escritores contemporáneos buscan apoderarse, no son quizás solamente los objetos (o los hombres). La oposición no es quizás saber si es necesario hacer novelas humanas o novelas “objetivas”, si es necesario hablar de objetos o hablar de los hombres, como si hubiera una especie de escogencia por hacer (por un lado los ratones, y por el otro los hombres, diría Burns). Recuerdo una discusión en Royaumont, en la que se atacaba a Robbe-Grillet con una ferocidad sorprendente diciendo: este hombre reniega del hombre, yo no amo los objetos, amo los hombres; Robbe-Grillet es el hombre que prefiere los ceniceros, los cigarrillos a los hombres, es una especie de enemigo del género humano. Pero finalmente, lo que se busca en todo esto son quizás los desplazamientos más bien que los objetos, son los desplazamientos de los objetos, pero también gestos, y también roles. Quizás sea esto lo que es común a toda una serie de perforaciones estéticas, de brechas que han sido intentadas aquí y allá. Hay un universo donde se desplazan objetos, observadores igualmente, y luego papeles que los observadores tienen los unos con respecto a los otros, o a los objetos. Pues esos observadores, excepto en el mundo de Einstein, lo único que hacen es observar. En el mundo efectivo, ellos hacen otra cosa, observan, y esta observación reacciona perpetuamente sobre la observación de los otros, y a esto se lo llama la acción, esto se llama la conversación, se denomina la guerra, se invoca como el combate por la vida y por la muerte, es el asesinato en la novela policíaca. Finalmente, me pregunto si no es esto lo que está en juego en todas estas tentativas, y es quizás lo que atraviesa, lo que recorre algunas de las novelas de Robbe-Grillet. A este respecto, me parece que *La*

*Celosía*¹⁴ es la novela más ambigua y que además oculta al máximo con respecto a lo que el autor ha querido hacer. Es esto lo que Ricardou hizo resaltar de una manera bastante emotiva en un artículo de *Médiations* aparecido a propósito de un bello texto de Claude Ollier¹⁵. Ricardou retomaba ese texto de Ollier haciendo que apareciesen sus perfiles sutiles y sucesivos; esos perfiles que tiene el aire perfectamente fijos en un primer momento, y luego que se mueven suavemente y, sobre todo, indican que algo se está moviendo detrás, algo que no se ve.

M. Foucault: Perdóneme que lo interrumpa, pero quizás podríamos, a partir de esto, hacer una pregunta que se dirigiría a Claude Ollier.

J. P. Faye: Provoco aquí a Ollier. Él le dirá si tengo razón o no.

M. Foucault: Si Ud. quiere, le damos la palabra a Claude Ollier.

J. P. Faye: Esto es lo que quería. Puede ser que me equivoque completamente, pero me parece que esto es lo que Ricardou le saca a ese texto de Ollier. Al mismo tiempo, él le colgaba a todo esto una recuperación de *la Celosía*. ¿Qué es finalmente *la Celosía*? Ricardou se apegaba un poco a lo que había dicho Bruce Morissette, que buscaba una intriga oculta tras *la Celosía*, una intriga a lo Graham Greene. Quizás exista, se la puede fabricar. ¿Pero en cuanto a saber si Robbe-Grillet la había pensado? Ricardou, por su parte, ve en *la Celosía* de Robbe-Grillet una descripción que, simplemente por la notación de los traslados sucesivos, opera un montaje: poco a poco, la situación de celos es *montada*, y luego la descripción continúa, y ella desmonta esa situación. Una especie de flujo y de reflujo. Un movimiento de traslación, de desplazamiento y de recolocación. Creo que es algo que se manifiesta aún más claramente en la novela de Ollier. Pienso en *Maintien de l'ordre*¹⁶, y a ese ruego de insertar que es un texto verdadero, que no es solamente un texto comercial, sino un texto breve.

C. Ollier: Sí, un texto comercial...

J. P. Faye: comercializado un poco por el editor...

C. Ollier: Se hizo para la venta...

J. P. Faye: Sí, pero ese texto lo muestra bien, lo que ese libro describe, no es una novela sobre las cosas, es la oscilación de las cosas en torno a los hombres y de los hombres en torno a las cosas, y de los hombres los unos con respecto a los otros. Dicho de otra manera: es ese perpetuo desplazamiento de los juegos. Entonces es este el verdadero terreno de la discusión.

C. Ollier: Sí, es un libro que Ricardou condena...

J. P. Faye: ¡Ah! ¡sí! Esto si que me parece mucho más misterioso. Hubiera querido que Ricardou hubiera estado acá para que nos lo explicara.

M. Foucault: ¿Quiere Ud. hablarnos de lo que ha hecho?

C. Ollier: Me siento corto de palabras ante la elocuencia y la cultura de Jean Pierre Faye. No tengo ninguna formación filosófica ni literaria en especial. Todo lo que puedo decir, es tratar de explicar muy brevemente lo que he querido hacer. Me parece que hay dos cuestiones que uno puede plantearse, muy simples. Y más bien que el ¿qué he querido hacer? cambiarlo por el ¿qué he hecho? y por consiguiente: ¿qué es la obra de arte? Son dos preguntas contra las que siempre he tropezado y con las que aún hoy tropiezo, sin lograr encontrarles respuesta satisfactoria. Si busco lo que quería hacer en momentos en que escribí mi primer libro, constato que estaba obnubilado por problemas

¹⁴ Robbe-Grillet, A. (1957) *La Jalousie. La Celosía*. Barcelona: Seix Barral, 1965.

¹⁵ Ricardou, J. "Aspectos de la descripción creadora. Como para postfacio de *Description panoramique d'un quartier moderne*, de Claude Ollier", *Médiations, Revue des expressions contemporaines*, nº 3, otoño de 1961, pp. 13-32.

¹⁶ Ollier, C. (1961) *Garantía del orden*. Barcelona: Seix Barral, 1962.

de expresión. Me parecía que escribir una novela era ante todo expresarse, traducir un conjunto de sensaciones, de percepciones, de imágenes, de notaciones, de reflexiones, de sueños, todo un panorama de apariciones o de “epifanías”, como dicen los filósofos. En suma, ¿cómo traducir esas emociones? En aquella época, hace siete u ocho años, pensaba que en eso se resumía el acto de escribir y por tanto, en un sentido, la obra de arte; por lo demás no era capaz de llevar más lejos mis reflexiones, ni siquiera plantearme claramente la pregunta “¿qué es un obra de arte?”. Y sin embargo, es una pregunta muy importante, que hay que tratar todo el tiempo de formularse. Otra cuestión más trágica es: ¿para qué sirve el arte? Y acá la indeterminación es aún más grande. Por tanto estaba hundido en problemas llamados “de expresión”; y las técnicas que empleaba me llevaban a reflexionar sobre el problema vecino del realismo. Si trataba en efecto de traducir un mundo de emociones o de visiones, era porque suponía que este preexistía. Procedo a un calco, a una imitación de la vida. Sin embargo me daba cuenta que no era esto únicamente lo que yo estaba haciendo, sino probablemente otra cosa. Por ejemplo, escribí *la Puesta en escena*¹⁷ casi enteramente en esta perspectiva, sintiendo confusamente que algo estaba pasando, que no se podía reducir a un simple problema de expresión ni de realismo.

Luego escribí *Garantía del orden*, y las cosas se complicaron más, porque quise integrar a un universo de emociones y de “miradas” una situación social y política precisa, en este caso un clima revolucionario en un país árabe colonizado; y es posible que en aquel momento yo lo hubiera enredado todo con el alivio del realismo. A pesar de todo, me parece también que era hacia otra destinación que yo tendía; y ese otro término, en el libro que acabo de terminar, *el Verano indio*, me parece ahora que comienza a desprenderse.

Si escribo es para inventar otro mundo, un mundo segundo que equilibre al mundo visible, digamos al mundo de la experiencia, y en esta perspectiva, los problemas de expresión y de realismo me parecen ahora, quizás secundarios, pero seguramente accesorios. Casi consideraría en el presente la cuestión del mayor o menor “realismo” de esos libros como una especie de sub-producto de todo mi trabajo. Y lo primordial para mí –y puede ser que para otros sea algo completamente diferente– es el plantear de alguna manera, a todo precio, un mundo válido al lado del mundo de la experiencia, quizás tal vez no para equilibrarlo (como lo dije antes), quizás solamente para compararlo con el primero. Y me apercibo que esos elementos expresivos que yo creía primordiales hace algunos años, no tienen probablemente más valor que el de ser “materiales”. Sí, como continué creyéndolo, una novela no solamente puede, sino que debe, “verificarse” en muchas escenas, en muchos niveles realistas –individual, social, geográfico, histórico– esta no es ciertamente la condición suficiente, es probablemente una condición necesaria, pero lo esencial se ha vuelto la invención del libro, de ese equivalente emocional al mundo de la emoción y, por ese hecho, todos los problemas iniciales se encuentran desplazados.

Me hubiera gustado preguntarle a Faye, a propósito de *Battement*¹⁸, cuál era su opinión sobre este problema: expresión, realismo y obra de arte. Todo lo que estoy llevado a pensar y, eventualmente, a decir, gira en torno a este punto. Es posible que sea una manera falsa de plantear el problema en lo absoluto, pero es la mía, y me gustaría saber si Jean Pierre Faye, cuando escribe un libro como *Battement* se propone un objetivo realista, o bien si considera al realismo como un resultado secundario de su trabajo. Porque precisamente ese libro es uno muy realista y, como lo decía,

¹⁷ Ollier, C. *la Mise en scène*. París: Minuit, 1958.

¹⁸ Faye, J. P. *Battement*. París: Seuil, 1962.

“verificable” en todos los planos del “realismo”.

(.....)

- 23 'Débat sur la poésie'
in: *Tel Quel*, 1964, no. 17, pp. 69-82, in September 1963.
- 14 'Le langage à l'infini'
in: *Tel Quel*, Fall 1963, no. 15, pp. 44-53. < “el Lenguaje al infinito” in *De lenguaje y literatura*. Paidós, pp. 143-155 >
- 15 'Guetter le jour qui vient'
bookreview of Laporte, R.: *La Veille*, in: *La Nouvelle Revue Française*, October 1963, no. 130, pp. 709-716. < “Acechar el día que viene” in *De lenguaje y literatura*. p. 157-164 >
- 16 'L'eau et la folie'
in: *Médecine et Hygiène*, 23 October 1963, no. 613, pp. 901-906. < “el Agua y la locura” tr. Paláu >

16.- "El agua y la locura"

Médecine et Hygiène, 21º año, #613, 23 de Octubre de 1963. pp.901-906. in *Dits et écrits 1963*. t.I. Paris: Gallimard, 1994. pp.268-272.

En la imaginación occidental la razón perteneció durante mucho tiempo a la tierra firme. Isla o continente, ella rechazaba el agua con una testarudez masiva: sólo le concede su arena. La sinrazón, en cuanto a ella, ha sido acuática desde el fondo de los tiempos y hasta una fecha bastante próxima. Y más precisamente oceánica: espacio infinito, incierto; figuras móviles, pronto borradas, no dejan tras de sí mas que una débil huella y una espuma; tempestades o tiempo monótono; rutas sin camino. A comienzos del siglo XVII, De Lancre explica, en su *Inconstance des mauvais anges*¹⁹, la inquieta imaginación de los marinos del País Vasco por los maleficios del Océano: cautivos de ese mundo sin fronteras, escuchan y ven rostros y palabras que nunca nadie percibe en el mundo cerrado y circular de Dios. La locura es el exterior líquido y chorreante de la rocosa razón. En nuestros viejos paisajes imaginarios quizás sea a esta liquidez esencial de la locura a la que se deba un cierto número de temas importantes: la ebriedad, modelo breve y provisional de la locura; los vapores, locuras ligeras, difusas, brumosas, en vía de condensación en un cuerpo demasiado caliente y un alma ardiente; la melancolía, agua negra y calma, lago fúnebre, espejo en lágrimas; la demencia furiosa del paroxismo sexual y de su derrame.

No es sorprendente que los valores ambiguos del agua, cómplices de la locura, hayan sido luego muy utilizados durante mucho tiempo para ella y contra ella. La hidroterapia de la locura se instala de una manera coherente en el siglo XVII a partir de una observación de Etmüller: un maniaco que es transportado encadenado sobre una carreta se cura con la violencia de un chaparrón. Bajo esta forma el agua tiene virtudes

¹⁹ Lancre (P. de). *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons: où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. Paris: Jean Berjon et Nicolas Buon, 1612 (edición crítica de N. Jacques-Chaquin, Paris, Aubier, col. "Palimpseste", 1982).

eficaces contra el océano ponzoñoso de la locura. Cae del cielo, es decir que es pura; como es fresca puede enfriar los espíritus agitados y las fibras retorcidas; impregna en lugar de dejar flotar en la incoherencia; lava, entregando las cosas y los seres a su verdad, mientras que la mar los arrastra hacia horizontes extranjeros. La una es providencia, la otra tentación. Hasta finales del siglo XVIII, el agua ha sido utilizada contra la locura porque detentaba más o menos tales poderes imaginarios; fría, bajo forma de baños, pero sobre todo de duchas, curaba la manía (ese calor sin fiebre que inflamaba los espíritus, quemaba los sólidos retorciéndolos, desecaba el cerebro); en la melancolía, enfermedad fría y paralizante, se utilizaban baños tibios, o también infusiones y clísteres (con el fin de disolver en el interior los humores atascados); en los casos graves se practicaban los baños-infusiones en los que los enfermos eran inmersos indefinidamente. Pomme curó una histérica imponiéndole, en diez meses, más de tres mil horas de baños tibios; con tal régimen, el sistema nervioso, desecado como un viejo pergamino, descamó en placas enteras, salió con la orina, y fue reemplazado por bellas fibras, completamente nuevas, todas lisas.

En la práctica, baños y duchas fueron utilizados regularmente por la medicina asilar del siglo XIX. Pero lo que cambió en la época de Pinel fue el protocolo: a la vez la ritualización del gesto y el régimen al cual se somete. El agua ya no era más el baño apaciguador, la lluvia finalmente fresca sobre una tierra calcinada; es la sorpresa, lo que corta la respiración y hace perder toda continencia. Se administra la ducha de improviso, o reemplazando bruscamente el agua caliente por el agua fría; a veces se instala al enfermo sobre una tarima que de golpe se hunde en el agua. El sujeto, en camisa, es amarrado; a una distancia variable por encima de su cabeza (según la violencia que se quiera obtener), hay un grifo que puede tener hasta cinco centímetros de diámetro. Ya no debe ser el frío el agente activo de un refrescamiento fisiológico sino la agresión que tumba las quimeras, echa por tierra el orgullo, aterriza los delirios en la realidad cotidiana. "Las duchas, escribe Pinel, son suficientes a menudo para someter a la ley general de un trabajo de las manos a una alienada que era susceptible a él, para vencer un rechazo obstinado de alimento y domeñar los alienados arrastrados por una especie de humor turbulento y razonado. Se aprovecha entonces el momento del baño, se les recuerda la falta cometida, o la omisión de un deber importante y, con la ayuda de un grifo, se les descarga bruscamente un chorro de agua fría en la cabeza, lo que frecuentemente desconcierta a la alienada; si quiere obstinarse, se le repite la ducha"²⁰.

De aquí en adelante el agua tiene cuatro funciones: es dolorosa (y devuelve por ello al sujeto a este mundo de la percepción actual de la que tiene tendencia a escapar); humilla, al colocar al enfermo ante su propia realidad desengañada, "empapada"; reduce al silencio, corta el habla, esa palabra cuya verborrea insensata es no solamente el signo sino el ser completo de la locura; finalmente, castiga: es decretada por el médico después del informe de los vigilantes; es aplicada delante de él e interrumpida cuando el sujeto se arrepiente. En resumen, ella representa la instancia del juicio en el asilo, el análogo del fuego del cielo. Pero este juicio es singular; no tiene otro propósito que el de hacer confesar: se aplica la ducha para que el que delira reconozca que lo que dice es ilusión, falsas creencias, imágenes presuntuosas, puro y simple delirio. El loco debe reconocer que está loco, lo que debía llevarlo directamente a la salud en una época en la que juicio y voluntad pasaban por constituir la razón (y la sinrazón). El agua es instrumento de la confesión: el chorro vigoroso que arrastra las impurezas, las vanas

²⁰ Pinel (P.). *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. París: J. Brosson, 2ª ed., 1809, p.204.

ideas, todas esas quimeras que están tan próximas de ser mentiras. El agua, en el mundo moral del asilo, conduce a la verdad desnuda; es violentamente lustral: bautismo y confesión a la vez, puesto que al volver a llevar al enfermo a la época de antes de la caída lo obliga a reconocerse en lo que es. Obliga a la locura a confesar, la locura que es en esa época creencia sin confesión. Haciendo a la conciencia transparente a sí misma, funciona como una ablución religiosa y como una tragedia.

Se dirá que exagero. Leed este diálogo, que se da bajo la ducha, entre Leuret y uno de sus enfermos atacado por un delirio de persecución con alucinaciones auditivas. Fue el propio Leuret el que lo transcribió:

Leuret: ¿Promete no volver a pensar en eso?

El enfermo se rinde con dificultad.

Leuret: ¿Promete trabajar todos los días?

Duda y luego acepta.

Leuret: Como yo no creo en sus promesas, recibirá la ducha, y continuaremos todos los días hasta que sea Ud. mismo el que pida que lo dejen trabajar (ducha).

Leuret: ¿Irá a trabajar hoy?

A: Puesto que me obligan, ¡es necesario que yo vaya!

Leuret: Irá Ud. de buena gana, ¿sí o no?

Duda (ducha).

A: Sí, ¡iré a trabajar!

Leuret: ¿Ha estado Ud. pues loco?

A: No, yo no he estado loco.

Leuret: ¿No ha estado Ud. loco?

A: No lo creo (ducha).

Leuret: ¿Ha estado Ud. loco?

A: ¡Ver y escuchar es pues estar loco!

Leuret: ¡Sí!

A: ¡Pues bien! Señor, es la locura.

El promete ir a trabajar²¹.

¿No es sorprendente reconocer en esta agua perseguidora el elemento en que el enfermo y el médico intercambian su lenguaje? Su diálogo de sordos es un diálogo de ahogados, o más bien un diálogo entre ahogado y ahogador. Las palabras que van de la razón a la sinrazón y de ésta a aquélla, no lo hacen por medio del aire que las lleva sino por la violencia de esa corriente de agua helada. El loco, gran pescado sacudido, a quien hacen abrir la boca inmensa en forma de sí.

El psicoanálisis representa la estructura exactamente inversa de esta situación de la que el diálogo de Leuret con su enfermo es sólo un ejemplo: el aire vuelve a ser el elemento en el que las palabras se propagan, este hombre al que se le quita el habla

²¹ Leuret (F.). *Du traitement moral de la folie*. París: Baillière, 1840, pp.197-198.

es esta vez el médico, la lenta toma de consciencia que se opone a la confesión. Quizás, tras este "regreso al aire" de la locura, existió una mutación muy importante en el espacio imaginario de la locura: a mediados del siglo XIX ella ha dejado de ser de parentesco acuático y trató como primo al humo. Importancia de la droga (sobre todo del opio) que reemplaza la ebriedad como modelo minúsculo y artificial de la enfermedad; paso al primer plano del síndrome alucinatorio (la cuasi-percepción preocupa, más que la falsa creencia); la locura considerada como otro mundo nuboso, diáfano, incoherente, pero obstinado, que viene como sobreimpresión a turbar el mundo real; idea de que la locura desorganiza el orden y el tiempo (pérdida del sentimiento del presente) más que la lógica y el juicio. La esquizofrenia, en el paisaje en que nuestra soñadora razón se sorprende en percibirla, ¿no es a la melancolía lo que puede ser un humo pernicioso al agua negra de un estanque?

En nuestros días, la locura ya no es acuática. El agua requiere a veces otras confesiones.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. para el curso "Arqueología del saber", Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Mayo 21 de 2001.

- 17 “Distance, aspect, origin”
in: *Critique*, November 1963, no. 190; reprint in: *Theorie d'Ensemble* (Paris 1968), pp. 11-24. < *Teoría de Conjunto*. Barcelona: Seix-Barral, 1971.
Incluye: "Distancia, aspecto, origen". Además in *De lenguaje y literatura*, pp. 165-179 >
- 18 'Un "nouveau roman" de terreur'
bookreview in: *France-Observateur*, 12 December 1963, no. 710, pp. 14.

81 Una « nueva novela » de terror

<Un "nouveau roman" de terreur >, *France-Observateur*, 14^o année, n°710, 12 décembre 1963, p. 14. (Sur J.-E. Hallier, *Les Aventures d'une jeune fille*, Paris, Ed. du Seuil, 1963.)

Ya no se escriben muchas novela de terror. <*Las aventuras de una muchacha*> de Jean-Edern Hallier no podía pasar desapercibida. Pero él tenía que llegar a producir en torno a él ese embarazo un tanto voluble que se siente ante la extraña familiaridad: reconocimientos que tranquilizan (*El Gran Meaulnes*²²), parentescos que sitúan (Proust, por supuesto), temas sin edad. El resto sería juego de construcción sutil, un poco obscuro, frío, impertinente, subversivo.

Me parece subversivo como podría serlo *La Isla misteriosa*²³ o *el Fantasma de la Ópera*²⁴ - la historia de un gran navío que se hunde dentro de sí: allá, en esa caverna

²² Alain-Fournier (H.), *Le Grand Meaulnes*, Paris, Emile-Paul Frères, 1913. < *El gran Meaulnes*, es uno de los mejores libros jamás escritos. «Pensé igualmente que nuestra juventud había acabado y la felicidad estaba perdida.» Ambientado en la gris vida de provincias, donde sus personajes están a solas con sus sueños de evasión y aventura, esta novela dibuja el difícil y apasionado ingreso de la adolescencia en los primeros rigores de la madurez. Adoptando el tono y el color de la elegía simbolista y crepuscular, Alain Fournier se sirvió de sus propios recuerdos para escribir una pequeña obra maestra transida de bruma melancólica, en la cual supo recrear con un maravilloso poder de evocación la gran fuerza poética de un mundo de ensueño. La multitud de temas que aborda esta obra hacen de ella una novela total, fiel reflejo de la vida misma, donde lo real y lo maravilloso, lo trágico y lo cómico, se mezclan dando forma a una obra de notable originalidad. Madrid: Cátedra, 2000>.

²³ Verne (J.), *L'Île mystérieuse*, Paris, J. Hetzel, 1875. < Cinco prófugos del Ejército del Sur, durante la Guerra de Secesión en los Estados Unidos, huyen en globo. Sin embargo una fuerte tormenta marina los arroja hacia tierras desconocidas, a las que llegan desnudos y sin provisiones. Es una isla deshabitada en la que vivirán durante cuatro años luchando por la subsistencia. Pronto el lector descubrirá que al territorio fantástico de esta isla desconocida acudirán, por el arte de la imaginación de Verne, los personajes de otras dos novelas del autor francés, los hijos del capitán Grant y el capitán Nemo, de *Veinte mil leguas de viaje submarino*, quienes ayudarán a nuestros cinco aventureros a sobrevivir con éxito y volver al mundo de la civilización. El lector podrá, entonces, resolver los interrogantes acerca de la suerte de los personajes de los dos libros anteriores. *La isla misteriosa* es la culminación de la trilogía iniciada con *Los hijos del Capitán Grant*. Bogotá: Panamericana, 2008 >

²⁴ Leroux (G.), *Le Fantôme de l'Opéra*, Paris, P. Lafitte, 1910. < En marzo de 1910 fue publicada “El Fantasma de la Ópera”, una novela gótica del periodista y escritor francés Gastón Leroux (1868-1927), quien fue conocido por sus obras de terror y policíacas. La novela, que narra la historia de un misterioso ser que busca atraer la atención de una joven vocalista de la Ópera de París, de quien se ha enamorado, está inspirada en hechos reales. En la narrativa Leroux combina terror, romance, drama, tragedia y misterio. La obra empieza con el aparente suicidio de uno de los tramoyistas de la Ópera de París, que se convierte en el detonante de una serie de muertes y de la desaparición de Christine Daaé, una cantante que súbitamente alcanza el éxito en este recinto. “El Fantasma de la Ópera” ha sido adaptada en repetidas

donde encalla, en esa cavidad que es la expansión absoluta de su secreto, libera sus poderes violentos de metamorfosis.

Como en toda novela de terror, la «muchacha» comienza por desaparecer - por haber desaparecido ya. En esta falla (un cubierto desplazado en una mesa, una silla que un niño empuja), el lenguaje se precipita, inaugura una tarea órfica donde es esencial «perderse»: envolar a los que se guía, dejar escapar a la chica desvanecida, ser despojado de su estaca, quedar obligado indefinidamente a recomenzar. En el centro de la morada que es el lugar de la novela (su espacio, no su decorado), una escalera en espiral y la cuerda que dibuja su espira aseguran la inmersión y la salida, a menos que no estrangulen a un ahogado pensativo y colgado; su hélice visible y solemne funciona como un Nautilus. Es a lo largo de su curva indefinida que los tiempos se superponen, que las imágenes se llaman sin encontrarse nunca. Forma de la torsión que reúne la proyección, los desvanecimientos, las repeticiones, la continuidad.

Este vestigio helado recoge el despliegue de la vivienda y el acontecimiento desnudo de la desaparición. Sólo se puede encontrar el secreto de ella repitiendo una especie de misa que dice a cada instante que Dios ha muerto. Un oficiante sacerdote-profeta-investigador organiza la escena ritual y promete en una inminencia sin fin la aparición de la desaparecida, su desaparición aparente... él ha dispuesto un teatro en el centro del castillo que suscita entre la morada y la desaparición las figuras siempre decepcionadas del doble.

Teatro, «pieza» central de la novela en un cuádruple sentido: escenas que hay que repetir/ensayar, habitación en una casa, elemento de una máquina, figura sobre un escaqueado. Funciona de una manera sistemáticamente contradictoria. Instrumento de lo fantástico, del absoluto viaje (se metamorfosea en mata estela), función de lo longitudinal al infinito, es también claramente la forma perversa de las identidades laterales; confunde lo que se yuxtapone: al actor con el que representa, al espectador con el actor, al investigador con el espectador – quizás al culpable con el detective. Roe todo el castillo que en esta ficción no es sino el decorado, las bambalinas, la inmensidad practicable, la maquinaria en alerta. Arremolina todo el espacio de las aventuras, de los otros, del tiempo y de las imágenes en torno al eje vertical del doble. Eje que rige las volutas y las espiras, nunca las reduce.

A partir de allá se descifra un orden calculado. Los tres momentos del tiempo (el niño y su compañerita; el muchacho y su noviecita; el investigador y la plaza vacía) no están repartidos en los tres actos de la novela; se superponen a cada instante. No son disociables, tomados en el juego de dos figuras extremas: la del preceptor en la biblioteca donde le lee a dos niños (es siempre la misma página la que está abierta y todos los libros, al lado, desaparecen poco a poco: queda uno solo, aquel que Ud. está

ocasiones al cine y al teatro. Es, hoy en día, considerada una de las novelas más importantes del siglo XIX, pues Leroux consigue llevar al lector tras bastidores en una historia de intriga y suspenso. Madrid: Plutón ediciones, 2019 >

leyendo) y la imagen de la barca que naufraga en el estanque (pero ¿por qué y cómo?) con su pasajera.

La primera de estas figuras, es el arco del lenguaje imaginario; la segunda, apretada al acontecimiento, es la flecha de lo que no puede ser dicho. Su cruce de oro, su perpendicularidad, que no dura, pero que se mantiene sin fin, prescribe el tiempo del libro: tiempo de la incidencia y de la repetición, tiempo de lo inacabado y del origen perdido. Imperfecto.

Y esta inminencia del arco y de la flecha, las < aventuras > aparecen; tienes que escuchar lo que sale a la luz sin cesar repetido, difractado hasta el infinito, que es la única aventura de la muchacha, su desaparición. Su única manera de < aventurarse >, es apareciendo en la absoluta distancia. La reserva del detective, la paciencia del narrador (se trata del mismo encarnizamiento) cavan por siempre esta galería abierta, su empeñamiento por descubrir les impone desaparecer en las imágenes que ellos hacen emerger y reaparecer del otro lado (del lado de lo que ha desaparecido).

Ordinariamente el terror está figurado por el acercamiento a lo imposible. Aquí, él se presenta en la inmovilidad, mejor aún: en la distancia que aumenta; sus formas familiares (la lechuza, los arqueros en el claro) toman forma en lontananza sin medida. Y en el vacío que deja el apaciguamiento central, se levantan bellas imágenes tranquilizadas, serenadas, suspendidas: un niño con una cesta de flores, muchachos que cuchichean en la noche por los corredores. Pero en la periferia del texto, un terror en acto se ejerce silenciosamente: en el sospechoso parentesco del detective y del narrador, en la relación del lenguaje con lo que narra, en su vínculo (en primera y tercera persona) con el que lo escribe, en la proximidad y la rabia tiránica por la que esta bellísima, sapientísima prosa de la distancia se hace obra y texto. La novela de Jean-Edern Hallier, es el terror expulsado de las playas visibles del libros dónde sólo lo indican algunas piedras blancas, pero soberana y taimadamente establecido en el espesor del lenguaje, en su relación consigo. Este libro es un acto paradójico de terror crítico.

Traducido por Luis-Alfonso Paláu C., Envigado, co, julio 28 de 2023

1964

- 20/ 'Un "fantastique" de bibliothèque'
75 in: Flaubert, G., *Die Versuchung des heiligen Antonius*. (Frankfurt a/M: Insel, 1964); also in: *Cahiers Renaud Barrault*, 1967, no. 57, pp. 7-30. <“la Biblioteca imaginaria” in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, p. 215>
- 21 'Le prose d'Acteon'
in: *La Nouvelle Revue Française*, March 1964, no. 135, pp. 444-459. < “la Prosa de Acteon” in *De lenguaje y literatura*, Paidós, pp. 181-194 >
- 24 'Le langage de l'espace'
in: *Critique*, April 1964, no. 203, pp. 378-382. < trad. Paláu “el Lenguaje del espacio” in revista *Con-textos*, # 5, Fac. de Ciencias de la Educación, Univ. de Medellín, 1990. >
partially reprinted in Ouellet, R. : *Les critiques de notre temps et le nouveau roman* (Paris, 1972).
- 25 'La folie, l'absence d'oeuvre'
in: *La table ronde*, May 1964, no. 196, pp. 1121; also as appendix in the second edition of *Histoire de la folie*, 1972, pp. 575-582. < “la Locura, la ausencia de obra” in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, p. 269 >
- 46 'Nietzsche, Freud, Marx'
lecture and discussion at the VIIth 'Colloque de Royaumont' (July 1964), in: *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie* no. 6 (Paris: Minuit, 1967), pp. 183-200. < “Marx, Nietzsche, Freud”. Revista *Eco*, Bogotá, 1969; Barcelona: Anagrama, 1970. >
- 26 'Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel?'
in: *Le Monde*, 22 August 1964, p. 9. < “¿Por qué se reedita Raymon Roussel?” in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*. p. 279 >
- 27 'Les mots qui saignent'
in: *L'Express*, August 1964, no. 688, pp. 21-22. < “las Palabras que sangran” in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*. p. 283 >
- 28 'Le Mallarmé de J.P. Richard'
in: *Annales*, 5, September 1964, no. 19, pp. 966-1004. < “el Mallarmé de J. P. Richard” in *De lenguaje y literatura*, Paidós, pp. 201-212 >
- =(B) ‘La sexualité. Cours donné à l’université de Clermont-Ferrant (1964)’ six lectures (Leçons), October 1964, in: *La sexualité, suivi de Le discours de la sexualité*. Édition établie, sous la responsabilité de Francois Ewald, par Claude-Olivier Doron. Cours et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France, Hautes Études. Paris: EHESS/Seuil/Galimard, 2018, pp.1-104.
- [M] 'Langage et littérature' {D 1} typo script of a lecture in December at the Facultés Universitaires Saint Louis in Brussels, Belgium.

= (B) [chapter 2] Littérature et langage (1964) in: *La Grande étrangère. À propos de littérature*. (Paris: EHESS, 2013).

M NAF 28730, Boîte 53 (cote) • Manuscrits et notes sur la Peinture

29 'Nerval est-il le plus grand poète du XIXe siècle?'
= 'L'Obligation d'écrire'
interview by Bonnefoy, C., in: *Arts*, 11 November 1964, no.980, p. 7 <“la Obligación de escribir” in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*. p. 287>

1965

30 'Philosophie et psychologie'
interview by Badiou, A., in: *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 15 February 1965, pp. 65-67. [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 438-448.

30.- Filosofía y psicología

“Philosophie et psychologie” (entrevista con A. Badiou), *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 de febrero de 1965, pp. 65-71 [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 438-448].

Esta discusión, así como el debate que figura en el número siguiente*, provienen de emisiones producidas por la radio-televisión escolar en 1965-1966, concebidas por Dina Dreyfus, y realizadas por Jean Fléchet. Recientemente han sido reeditados en videocasetes por el Centro Nacional de documentación pedagógica y las ediciones Nathan en la colección “el Tiempo de los filósofos”.

— *¿Qué es la psicología?*

— Le diré que no pienso que sea necesario tratar de definir la psicología como ciencia, sino quizás como forma cultural; se inscribe en toda una serie de fenómenos que la cultura occidental ha conocido desde hace tiempos, y en los cuales han podido nacer cosas como la confesión, como la casuística, como los diálogos, discursos, razonamientos que se podían sostener en algunos medios en la Edad Media, las cortes de amor, o también en los medios preciosos del siglo XVII.

— *¿Existen relaciones interiores o exteriores entre la psicología como forma cultural, y la filosofía como forma cultural? Y ¿es la filosofía una forma cultural?*

— Ud. me plantea dos preguntas:

1º ¿Es la filosofía una forma cultural? Le diré que no soy muy filósofo, por tanto no estoy bien situado para saberlo. Pienso que es el gran problema en el cual nos debatimos ahora; quizás la filosofía sea en efecto la forma cultural más general en la cual podríamos reflexionar sobre lo que es Occidente.

2º Ahora, ¿cuáles son las relaciones entre la psicología como forma cultural y la filosofía? Entonces, creo que se está acá en un punto del conflicto que opone desde hace

* Se trata de “Filosofía y verdad”, (entrevista con A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricoeur) que traduje para el curso "Arqueología del Saber". Carrera de Historia, Universidad Nacional de Colombia. Medellín, Septiembre 9 de 1998 (n. de Paláu).

ya ciento cincuenta años a los filósofos y a los psicólogos, problema que es reactivado ahora por todas las cuestiones que giran en torno a la reforma de la enseñanza.

Creo que se puede decir esto: ante todo, que en efecto, la psicología y —a través de ella las ciencias humanas— están desde el siglo XIX en una relación muy embrollada con la filosofía. ¿Cómo concebir esta confusión de la filosofía con las ciencias humanas? Se puede decir que en el mundo occidental la filosofía —a ciegas (y de alguna manera en el vacío), en la oscuridad, en la noche de su propia conciencia y de sus métodos— había circunscrito un dominio, al que llamaba el alma o el pensamiento, y que ahora sirve de herencia para que las ciencias humanas lo exploten de manera clara, lúcida y positiva. Aunque las ciencias humanas ocuparían con todo el derecho este dominio un poco vago que había sido señalado, pero dejado en barbecho por la filosofía.

Esto es lo que se podría responder. Creo que es lo que dirían con bastante gusto las personas de las que se puede pensar sostienen las ciencias humanas, las gentes que consideran que la vieja tarea filosófica que había nacido en Occidente con el pensamiento griego, debe ser retomada ahora con los instrumentos de las ciencias humanas. No pienso que esto circunscriba exactamente el problema; me parece que semejante manera de analizar las cosas está evidentemente ligada con una perspectiva filosófica que es el positivismo.

Se podría también decir todo lo contrario: quizás hace parte del destino de la filosofía occidental que, desde el siglo XIX, algo como una antropología se ha vuelto posible; cuando digo antropología no quiero hablar de esa ciencia particular que se llama la antropología, y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo esa estructura propiamente filosófica que hace que ahora los problemas de la filosofía estén alojados todos en ese dominio que se puede llamar el de la finitud humana.

Si ya no se puede filosofar sino sobre el hombre en tanto que es un *homo natura*, o además: en tanto que es un ser finito, en esta medida, ¿toda filosofía no será en el fondo mas que una antropología? En este momento, la filosofía se vuelve la forma cultural en la cual todas las ciencias del hombre en general son posibles.

Esto es lo que se podría decir, y que sería (si Ud. quiere) el análisis inverso del que se esbozaba hace un momento y que, entonces, recuperaría en el gran destino de la filosofía occidental a las ciencias humanas, como hace un rato se podía recuperar la filosofía como una suerte de programa vacío de lo que debían ser las ciencias humanas. Esta es la confusión, es lo que tenemos que pensar quizás a la vez ahora, aquí donde estamos, y luego en general, en los años por venir.

— *Ud. ha dicho, en la primera óptica, que en suma la filosofía se concebía como prescribiendo su dominio a una ciencia positiva que, luego, aseguraría la elucidación efectiva. En esta óptica ¿qué es lo que puede asegurar la especificidad de la psicología con respecto a los otros tipos de investigación? ¿Puede y busca el positivismo, por sus propios medios, asegurar esta especificidad?*

— Pues bien, en una época en que las ciencias humanas recibían en efecto su problemática, su dominio, sus conceptos, de una filosofía que era, a ojo de buen cubero, la del siglo XVIII, creo que la psicología podía ser definida o bien como ciencia (digamos) del alma, o también como ciencia de la conciencia, o igualmente como ciencia del individuo. En esta medida, yo creo que la partición con las otras ciencias humanas que existía entonces, y que ya era posible, esa repartición podía hacerse de una manera bastante clara: se podía oponer la psicología a las ciencias del orden

fisiológico, como se opone el alma al cuerpo; se podía oponer la psicología a la sociología, como se opone el individuo a la colectividad o al grupo; y si se define la psicología como la ciencia de la consciencia, ¿a qué se la va a oponer? Pues bien, para una época que era la que va, *grosso modo*, de Schopenhauer a Nietzsche, se diría que la psicología se opone a la filosofía como la consciencia se opone a lo inconsciente. Pienso por lo demás que es en torno, precisamente, a la elucidación de lo que es el inconsciente como se ha efectuado la reorganización y el recorte de las ciencias humanas, es decir esencialmente en torno a Freud, y esta definición positiva, heredada del siglo XVIII, de la psicología como ciencia de la consciencia y del individuo no puede seguir valiendo ahora que Freud ha existido.

— *Coloquémonos ahora en la otra perspectiva, la problemática del inconsciente. ¿Cuál le parece ser el principio de la reestructuración del dominio de las ciencias humanas, qué sentido le asigna Ud. desde el momento en que se las considera como un momento del destino de la filosofía occidental?*

— Este problema del inconsciente es en realidad muy difícil, porque aparentemente se puede decir que el psicoanálisis es una forma de psicología que se añade a la psicología de la consciencia, que duplica la psicología de la consciencia con una capa suplementaria que sería la del inconsciente, y de hecho, nos hemos apercebido inmediatamente que al descubrir el inconsciente se drenaba al mismo tiempo todo un montón de problemas que ya no concernían, precisamente, ni al individuo, ni al alma opuesta al cuerpo, sino que conducían al interior de la problemática propiamente psicológica, lo que hasta el momento estaba excluido, ora a título de fisiología (y se reintroduce el problema del cuerpo) ora de la sociología (y se reintroduce el problema del individuo, con su medio: el grupo al cual pertenece, la sociedad en la cual está sujeto, la cultura en la cual él y sus ancestros no han dejado de pensar); lo que hace que el simple descubrimiento del inconsciente no sea una adición de dominios, no sea una extensión de la psicología; es realmente la confiscación, por parte de la psicología, de la mayor parte de los dominios que cubrían las ciencias humanas, de tal suerte que se puede decir que a partir de Freud todas las ciencias humanas se han vuelto, de una manera o de otra, ciencias de la *psyché*. Y el viejo realismo a la Durkheim, que pensaba la sociedad como una sustancia que se opone al individuo que, a su vez, es una especie de sustancia integrada en la sociedad, ese viejo realismo me parece ahora impensable. Así mismo, la vieja distinción del alma y del cuerpo —que valía incluso aún para la psicofisiología del siglo XIX—, esa vieja oposición ya no existe, ahora que sabemos que nuestro cuerpo hace parte de nuestra *psyché*, o hace parte de esta experiencia a la vez consciente e inconsciente a la cual se dirige la psicología, de tal suerte que ahora sólo hay en el fondo psicología.

— *Esta reestructuración que conduce a una suerte de totalitarismo psicológico se efectúa en torno al tema —retomo su expresión— del descubrimiento del inconsciente. Ahora bien, la palabra descubrimiento está ligada, en general, a un contexto científico. ¿Cómo entiende Ud., desde entonces, el descubrimiento del inconsciente? ¿De qué tipo de descubrimiento se trata?*

— Pues bien, el inconsciente ha sido literalmente descubierto por Freud como una cosa; él lo percibió cómo un cierto número de mecanismos que existían a la vez en el hombre en general y en tal hombre particular.

¿Le impuso Freud a la psicología una cosificación radical, contra la cual luego, toda la historia de la psicología moderna no cesó de reaccionar, hasta Merleau-Ponty, hasta los pensadores contemporáneos? Es posible, pero es quizás precisamente en este horizonte

absoluto de cosas que la psicología se ha hecho posible, aunque sólo sea a título de crítica.

Pero por otra parte, para Freud, el inconsciente tiene una estructura de lenguaje; es preciso sin embargo que no olvidemos que Freud es un exégeta y no un semiólogo; es un intérprete y no es un gramático; finalmente, su problema, no es un problema de lingüística, es un problema de desciframiento. Ahora bien, qué será interpretar, qué será tratar un lenguaje no como lingüista, sino como exégeta, como hermeneuta, sino precisamente admitir que [primero] existe una especie de grafía absoluta que vamos a tener que descubrir en su propia materialidad; de la que tenemos que reconocer luego que esta materialidad es significativa (segundo descubrimiento); y de la que tenemos que descubrir qué quiere decir (tercer descubrimiento) y de la que tenemos que descubrir (cuarto descubrimiento) finalmente, según qué leyes esos signos quieren decir lo que quieren decir. Es en este momento, y solamente en éste, cuando se reencuentra la capa de la semiología, es decir, por ejemplo, los problemas de metáfora y de metonimia, es decir los procedimientos por los cuales un conjunto de signos pueden llegar a decir algo; pero este cuarto descubrimiento no es sino cuarto con respecto a los otros tres más fundamentales, y estos primeros tres descubrimientos son el descubrimiento de algo que está ahí, delante de nosotros, el descubrimiento de un texto que hay que interpretar, el descubrimiento de un tipo de suelo absoluto para una hermenéutica posible.

— *Los especialistas en desciframiento de los textos distinguen desciframiento y decodificación, siendo el primero un producir el sentido a partir de una clave conocida, y el segundo un texto del que no se tiene la clave, la estructura misma del mensaje. ¿Los métodos psicológicos serían del orden del desciframiento o de la decodificación?*

— Yo diría que es de la decodificación, y no estaría seguro del todo, porque todavía aquí, los conceptos de desciframiento y de codificación son conceptos que los lingüistas han definido esencialmente para poder recuperar lo que, a mi modo de ver, es irrecuperable para toda lingüística, es decir: la hermenéutica, la interpretación. Finalmente admitamos, si Ud. quiere, la noción de decodificación; yo diría que Freud, en efecto, decodifica, es decir que reconoce que hay allí un mensaje, él no sabe lo que quiere decir ese mensaje, no sabe según cuáles leyes los signos pueden querer decir lo que ellos quieren decir; es necesario pues a la vez que él descubra en un solo movimiento lo que quiere decir el mensaje, y cuáles son las leyes por las cuales el mensaje quiere decir lo que quiere decir; dicho de otra manera, es necesario que el inconsciente sea portador no solamente de lo que dice, sino de la clave de lo que dice. Es por esto que por lo demás el psicoanálisis, la experiencia de psicoanálisis, el lenguaje psicoanalítico siempre han apasionado a la literatura; hay una especie de fascinación de la literatura contemporánea, no solamente por el psicoanálisis, sino por todos los fenómenos que tienen que ver con la locura, porque qué es ahora la locura (en el mundo contemporáneo) sino un mensaje, en fin: lenguaje, signos de los que se espera claramente —porque sería demasiado aterrador si ello no ocurriera— que quieran decir algo, de los que no sabemos qué quieren decir y de los que no sabemos cómo lo dicen; y, por consiguiente, es preciso tratar la locura como un mensaje que tendría en sí mismo su propia clave. Es lo que hace Freud ante un síntoma histérico, es lo que hacen las gentes que, ahora, tratan de abordar el problema de la psicosis.

Y después de todo, qué es la literatura sino un cierto lenguaje del que sabemos que no dice lo que dice pues, si la literatura quisiera decir lo que dice, diría simplemente: “La

marquesa sale a las cinco...”. Se sabe claramente que la literatura no dice esto, pues se sabe que es un lenguaje segundo, replegado sobre sí mismo, que quiere decir otra cosa distinta de lo que dice; no se sabe cuál es ese otro lenguaje que hay por debajo, se sabe simplemente que al término de la lectura de la novela se debe haber descubierto lo que eso quiere decir y en función de qué, de cuáles leyes el autor pudo decir lo que quería decir; se debe haber hecho la exégesis y la semiología del texto.

Por consiguiente, hay como una estructura simétrica de la literatura y de la locura que consiste en que sólo se puede hacer la semiología si se hace la exégesis, sólo la exégesis haciendo la semiología, y esta pertenencia es (yo creo) absolutamente inextricable; digamos simplemente que, hasta 1950 se había simplemente comprendido —y muy mal por lo demás, muy aproximadamente— a propósito del psicoanálisis o de la crítica literaria, que se trataba de algo como una interpretación. No se había visto que existía todo un lado de semiología, de análisis de la estructura misma de los signos. Ahora, se descubre esta dimensión semiológica y, por consiguiente, se oculta el lado interpretación y, de hecho, es la estructura de envoltura, de enrollamiento, la que caracteriza el lenguaje de la locura y el lenguaje de la literatura, y es por esto que se llegaría a aquello, que no solamente todas las ciencias humanas están psicologizadas, sino que incluso la crítica literaria y la literatura también lo están.

— *Si el inconsciente se presenta en suma como un objeto-texto —para conservar su perspectiva cosista— donde el mensaje se descubre en todo momento como adherente a su código, de suerte que no existe código general en el seno del cual el mensaje pueda, de manera a priori, en suma, descubrir su sentido, resulta por ello que una psicología no puede ser una ciencia general; ella siempre tiene que ver con textos que, en tanto son portadores de su propio código específico, son radicalmente singulares, y la psicología es pues ciencia del individuo no solamente en su objeto, sino finalmente en su método. O entonces ¿existe una hermenéutica general?*

— Es preciso distinguir, allá como por todas partes, lo general y lo absoluto; no hay hermenéutica absoluta, en el sentido en que nunca se puede estar seguro que se obtenga el texto último, que eso no quiere decir otra cosa detrás de lo que esto quiere decir. Así mismo, no se puede estar nunca seguro —por otra parte— de hacer una lingüística absoluta. Por tanto, por un extremo o por el otro, nunca se está seguro de alcanzar o la forma absoluta general, o el texto absolutamente primero.

Dicho esto, creo al menos que hay estructuras generalizadas más o menos grandes, y que (por ejemplo) puede haber aquí —en muchos individuos— un cierto número de procedimientos que son idénticos, que se los puede reencontrar de la misma manera entre los unos y los otros; y no existe razón para que las estructuras que Ud. ha descubierto para el uno no existan para el otro.

— *¿Será la psicología, en última instancia, la ciencia de esas estructuras, o el conocimiento del texto individual?*

— La psicología será el conocimiento de las estructuras, y la eventual terapéutica que no puede dejar de estar ligada a la psicología será el conocimiento del texto individual; es decir que no pienso que la psicología pueda alguna vez disociarse de un cierto programa normativo. La psicología quizás es claramente, como la filosofía misma, una medicina y una terapéutica; es incluso con toda seguridad una medicina y una terapéutica; y no es porque, bajo sus formas más positivas, la psicología se encuentra disociada en dos sub-ciencias, que serían psicología y pedagogía por ejemplo, o psicopatología y psiquiatría, que esta disociación en dos momentos tan aislados sea otra

cosa que el signo de que es menester reunirlos. Toda psicología es una pedagogía, todo desciframiento es una terapéutica, Ud. no puede saber sin transformar.

— *En muchas ocasiones, Ud. ha parecido decir que la psicología no se contenta con establecer relaciones, estructuras —por rigurosas y por complejas que sean— entre elementos dados, sino que ella comporta siempre interpretaciones; y que por el contrario las otras ciencias, cuando reencontraban datos que había que interpretar, no podían ser suficientes para ello; y Ud. parece decir que entonces la psicología debía entrar en escena. Si esto es exacto ¿en expresiones como “psicología humana” y “psicología animal” la palabra psicología le parece que tiene el mismo sentido?*

— Me encanta que me pregunte esto porque de hecho yo he sido responsable de un deslizamiento. Al comienzo dije que la articulación general de las ciencias humanas había sido remodelada por entero con el descubrimiento del inconsciente, y que la psicología había tomado paradójicamente una especie de imperativo sobre las otras ciencias; y luego me puse a hablar de la psicología en una perspectiva estrictamente freudiana, como si toda psicología no pudiese ser sino freudiana. Ha habido una nueva repartición general de las ciencias humanas a partir de Freud; es un hecho que creo que es innegable, y que incluso los psicólogos más positivistas no podían negar. Esto no quiere decir que toda la psicología, en sus desarrollos positivos, se ha vuelto una psicología del inconsciente o una psicología de las relaciones de la conciencia con el inconsciente. Ha permanecido una cierta psicología fisiológica; ha quedado alguna psicología experimental; después de todo, las leyes de la memoria —tales como han sido establecidas por mi homónimo hace cincuenta años, sesenta años— no tienen rigurosamente nada que ver con el fenómeno del olvido freudiano. Sigue siendo lo que eso es, y no pienso que a nivel del saber positivo y cotidiano, la presencia del freudismo haya cambiado realmente las observaciones que se pueden hacer sobre los animales, o así sea incluso sobre algunos aspectos del comportamiento humano. Se trata de una especie de transformación arqueológica más profunda que la del freudismo, no es una metamorfosis general de todo el saber psicológico.

— *Pero entonces, si el término psicología acepta aspectos tan diferentes, ¿cuál es el sentido común de esos aspectos? ¿Existe una unidad de la psicología?*

— Sí; si se admite que cuando un psicólogo estudia el comportamiento de una rata en un laberinto, lo que él busca definir es la forma general de comportamiento que podría valer tanto para una rata como para un hombre, se trata siempre de lo que podía saberse sobre el hombre.

— *Entonces, ¿aceptaría que se dijese: el objeto de la psicología es el conocimiento del hombre, y las diferentes “psicologías” son otros tantos medios de este conocimiento?*

— Sí, en el fondo lo admito, sin atreverme a decirlo mucho, puesto que parece muy simplista... Pero es mucho menos simple si se piensa en que, a comienzos del siglo XIX, apareció ese proyecto tan curioso de conocer al hombre. Allá se encuentra probablemente uno de los hechos fundamentales en la historia de la cultura europea, porque si bien han existido —en los siglos XVII y XVIII— libros que se llamaban *Tratado del hombre*²⁵ o *Tratado de la naturaleza humana*²⁶, no trataban en absoluto al

²⁵ Descartes (R.). *Traité de l'homme*. Paris: Clerselier, 1664 (in *Œuvres et lettres*, Paris: Gallimard, 1953. pp. 803-873).

²⁶ Hume (D.). *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Londres: Noon, 1739-1740. 3 vol. (*Tratado de la naturaleza humana*).

hombre como lo hacemos cuando hacemos psicología. Hasta fines del siglo XVIII, es decir hasta Kant, toda reflexión sobre el hombre es una reflexión segunda con respecto a un pensamiento que es primero, y que es, digamos: el pensamiento del infinito. Se trata siempre de responder a preguntas tales como: estando dado que la verdad es lo que es, o que la matemática o la física nos ha enseñado tal o cual cosa, ¿cómo ocurre que percibimos como percibimos, que conozcamos como conocemos, que nos equivoquemos como lo hacemos?

A partir de Kant se produce la inversión, es decir que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre como una especie de problema de esbatimento; después de Kant, el infinito ya no está dado, sólo existe la finitud, y es en este sentido que la crítica kantiana llevaba consigo mismo la posibilidad —o el peligro— de una antropología.

— *En cierta época se agitó en nuestras clases —a propósito de las ciencias humanas— la distinción entre “explicar” y “comprender”. ¿Le parece que eso tiene algún sentido?*

— No me atrevo a afirmarlo; pero me parece claro que la primera vez que “explicar” y “comprender” fueron distinguidas y propuestas precisamente como formas epistemológicas radicales, absolutas e incompatibles, la una con la otra, fue con Dilthey. Ahora bien, cuando menos es algo muy importante, y fue él precisamente el que hizo (según lo que yo sé) la única historia, un tanto aproximativa —pero a qué punto interesante— de la hermenéutica en la historia occidental. Ahora bien, yo creo que lo que hay de profundo en él es el sentimiento que tenía de que la hermenéutica representaba un modo de reflexión muy singular, cuyo sentido y cuyo valor corrían el riesgo de ser ocultados por modos de conocimientos diferentes más o menos prestados de las ciencias de la naturaleza, y que sentía perfectamente que el modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza iba a ser impuesto como norma de racionalidad a las ciencias del hombre, mientras que esas mismas ciencias del hombre no eran probablemente más que un avatar de las técnicas hermenéuticas que no habían dejado de existir en el mundo occidental desde los primeros gramáticos griegos, en los exégetas de Alejandría, en los exégetas cristianos y modernos. Y creo que Dilthey sintió a qué contexto hermenéutico históricamente general en nuestra cultura pertenecía la psicología y las ciencias del hombre en general. Fue esto lo que él definió, de una manera un poco mítica, por la comprensión opuesta a la explicación. La explicación sería el mal modelo epistemológico; la comprensión, es la figura mítica de una ciencia del hombre llevada a su sentido radical de exégesis.

— *¿Considera Ud. que se puede decir de la psicología como ciencia, y como técnica, lo que se dice de las ciencias exactas y rigurosas, a saber: que ella misma hace su filosofía, es decir que ella misma ejerce la crítica de sus métodos, de sus conceptos, etc.?*

— Creo que lo que ocurre actualmente en el psicoanálisis y en un cierto número de otras ciencias como la antropología, es algo como esto. Que después del análisis de Freud sea posible algo como el análisis de Lacan, que después de Durkheim, algo como Lévi-Strauss sea posible, todo esto prueba claramente en efecto que las ciencias humanas están en vías de instaurar ellas mismas, y por sí mismas, una cierta relación

crítica que no deja de hacernos pensar en la que la física o las matemáticas ejercen con respecto a ellas mismas; lo mismo pasa con la lingüística.

— *¿Pero no con la psicología experimental?*

— Pues bien, hasta el presente, no; pero después de todo, cuando los psicólogos hacen estudios sobre el aprendizaje, y ensayan los resultados, en la medida en que los análisis sobre la información pueden permitir formalizar resultados así obtenidos, es claro igualmente que se da una suerte de relación reflexiva y generalizadora, y fundadora, que la psicología establece por sí misma. Ahora bien, de la cibernética o de la teoría de la información, no se puede decir que ella sea la filosofía de la psicología del aprendizaje, como tampoco se puede decir que lo que hace Lacan actualmente, o lo que hace Lévi-Strauss, sea la filosofía de la antropología o del psicoanálisis. Es más bien una cierta relación reflexiva de la ciencia sobre sí misma.

— *Si Ud. se encontrara en una clase de filosofía, tal como es actualmente, ¿qué enseñaría de la psicología?*

— La primera precaución que tomaría si fuera profesor de filosofía y tuviera que enseñar la psicología, sería comprarme la máscara más perfecta que me pueda imaginar y la más lejana a mi fisonomía normal, de manera que mis alumnos no me reconocieran. Trataría, como Anthony Perkins en *Psicosis*, de utilizar una voz completamente distinta, de manera que nada de la unidad de mi discurso pueda aparecer. Esta sería la primera precaución que tomaría. Luego, trataría —en la medida de lo posible— iniciar a los alumnos en las técnicas corrientes en la actualidad, entre los psicólogos, métodos de laboratorio, métodos de psicología social; intentaría explicarles en qué consiste el psicoanálisis. Y después, en la hora siguiente, me quitaría la máscara, recuperaría mi voz, y haría filosofía, dispuesto a encontrar en ese momento a la psicología, como esa especie de callejón sin salida absolutamente inevitable y definitivamente fatal en el cual se encontró metido el pensamiento occidental en el siglo XIX. Pero aún cuando diga que es un callejón absolutamente inevitable y fatal, no la criticaría como ciencia, no diría que es una ciencia que no es tan positiva, no diría que es algo que debería ser más filosófico, o al menos filosófica; diría simplemente, que ha existido una especie de sueño antropológico en el cual la filosofía y las ciencias del hombre se han —de algún modo— fascinado y adormecido la una y las otras, y que es preciso despertarse de ese sueño antropológico, como antaño uno se despertaba del sueño dogmático.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, noviembre 13 de 2008.

31 'Philosophie et vérité'

discussion with Badiou, A. et al., in: *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 March 1965, pp. 1-11. < "Filosofía y verdad" tr. por Luis Alfonso Paláu para el curso "Arqueología del Saber". Carrera de Historia, Universidad Nacional de Colombia. Medellín, Septiembre 9 de 1998. >

Filosofía y Verdad

"Philosophie et vérité" (entrevista con A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricoeur), *Dossier pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 25 de marzo de 1965, pp.1-11. [Michel Foucault. *Dits et écrits. t.1.* París: Gallimard, 1994. pp. 448-464].

TERCERA PARTE: (J. Hyppolite, G. Canguilhem, P. Ricoeur, M. Foucault y D. Dreyfus)

D. Dreyfus: Supongo que Uds. han hablado ya del asunto entre Uds. A mi manera de ver, existen tres cuestiones ligadas entre sí en el problema que hoy nos ocupa: — la primera cuestión, el primer punto, es la contradicción aparente —digo claramente "aparente"— entre la proposición de Hyppolite: "No hay error en filosofía" y la proposición de Canguilhem: "No hay verdad filosófica". Por lo demás la proposición de Hyppolite ha sido interpretada por algunos como: "El filósofo nunca se equivoca". Pienso que esto no es de ninguna manera lo que él quiso decir.

— la segunda cuestión es la elucidación de la concepción de Canguilhem; — finalmente, la tercera cuestión, que a mi manera de ver es subyacente a las otras, que es su sentido, es la cuestión de la significación de la empresa filosófica. ¿Qué significa "filosofar"?

Estos tres puntos están ligados y yo creo que es menester considerarlos juntos.

J. Hyppolite: Por mi parte pienso que la contradicción es, en efecto, puramente aparente. Lo que ha dicho Canguilhem me parece complementario de lo que yo dije.

G. Canguilhem: Para mí no existe ciertamente ningún desacuerdo. De todas maneras, estoy un poco sorprendido por haber sido mal comprendido.

Yo dije: "No hay verdad filosófica".

No quise decir: "No hay verdad en la filosofía". Pues un filósofo puede equivocarse si él comete paralogismos.

Simplemente quise decir esto: el discurso filosófico sobre lo que las ciencias entienden por "verdad" no puede ser considerado a su vez como verdadero. No hay verdad de la verdad.

J. Hyppolite: Esto va más lejos. Pienso que podríamos decir que, de la misma manera que la esencia de la técnica no es técnica, la esencia de la verdad no es una verdad.

Mientras que para Kant, por ejemplo, la analítica trascendental representaba un tipo de verdad, esto incluso ya no es verdadero para nosotros hoy.

Estamos en una antropología, que se supera, nunca estamos en un trascendental.

M. Foucault: Sí, pero incluso lo antropológico sobre lo cual desafortunadamente reflexionamos con demasiada frecuencia, es precisamente un trascendental que se querría verdadero a nivel natural.

J. Hyppolite: Pero que no puede serlo.

M. Foucault: Que no puede serlo; pero a partir del momento en que uno trata de definir una esencia del hombre que podría enunciarse a partir de ella misma y que estaría al mismo tiempo en el fundamento de todo conocimiento posible y de todo límite posible del conocimiento, se está en pleno paralogismo.

D. Dreyfus: Finalmente, ¿admiten Uds. o no que hay una verdad del discurso filosófico como tal, es decir que pueda ser llamado verdadero o falso? ¿O que se pueda decir que un sistema filosófico es verdadero o falso?

G. Canguilhem: Personalmente no lo admito. No veo cuál es el criterio al que Ud. podría referir un sistema filosófico para decir de él que es verdadero o falso.

M. Foucault: Yo tampoco lo admito. Hay una voluntad de verdad...

D. Dreyfus: Si uno enfrenta la verdad, incluso si no se la alcanza, es todavía la norma de verdad la que está en cuestión. Ahora bien, es claramente de lo que se trata: ¿conviene la norma de verdad a la filosofía?

G. Canguilhem: No admito que la norma de verdad convenga a la filosofía. Es otro tipo de valor el que le conviene.

(...)

Traducido por Luis Alfonso Paláu C., para el curso "Arqueología del Saber".
Carrera de Historia, Universidad Nacional de Colombia. Medellín, Septiembre 9 de
1998.

- 32 'Les suivantes'
chapter 1 of *Les Mots et les Choses*, in: *Le Mercure de France*, July-August 1965, no. 1221-1222, pp. 368-384 < suprimidos algunos pasajes, va como cap. I de *las Palabras y las Cosas* >

1966

- C La folie de Nietzsche {INA}
'L'analyse spectrale de l'Occident: Nietzsche' Radio France Culture, 8 January 1966
- 33 'La prose du monde' = chapter ii of *Les Mots et les Choses*
in: *Diogenes*, no. 53, January-March 1966, pp. 20-41. < Roger Caillois había solicitado, ver *infra* 292, que hiciera una pre-publicación del cap. II de *las Palabras y las cosas* con algunos cambios...>
- 34 'Michel Foucault, "Les Mots et les Choses"
interview by Bellour, R., in: *Les lettres françaises*, 31 March 1966, no. 1125, pp. 3-4. < R. Bellour. *el Libro de los otros*. 1ª entrevista Anagrama >
- M «Le livre et le sujet» Première version de L'Archéologie du savoir.
Introduction. draft of an Introduction to L'archéologie du savoir—written: April, 1966, scanned and transcribed by Frédéric Gros,
in: L'Herne 95, pp 70-91 {NAF box 48}
- B *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966. < *las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI, 1968 >
- 35 'À la recherche de présent perdu'
in: *L'Express*, 25 April- 1 May 1966, no. 775, pp. 114-115.

35 “A la búsqueda del presente perdido”

“A la recherche du présent perdu” in: *L'Express*, 25 April- 1 May 1966, no. 775, pp. 114-115.

Thibaudeau escribió *Ouverture* seis años después de *Une cérémonie royale*. Entre estas dos fechas, una cierta parte de la experiencia literaria cambió.

El relato de *Une cérémonie royale* obedecía a la ley de una disposición circular, donde las figuras regresaban, donde los gestos se repetían casi idénticos – apenas con una vibración de diferencia. Un desfile de caballeros y de carrosas que giraban en redondo, regresando a su punto de partida, evolucionando como caballos de tiovivo sobre un eje a la vez presente y ausente, pasado y futuro: un atentado real, imaginario, invisible y sin cesar contado anudaba y desanudaba incansablemente el orden de la ceremonia: discontinuidad de lo idéntico. Un poco como en *Le Voyeur* o *La Jalouse*, el relato se organizaba por medio de fragmentos en torno a una playa dejada en blanco: aquella en la que antaño residía el < héroe > o el < acontecimiento > del relato clásico.

Aparentemente, el nuevo texto de Thibaudeau está sometido a la misma figura de la repetición rota. Y sin embargo es una experiencia muy distinta del lenguaje la que

se dibuja. En el fondo de su lecho, un hombre se despierta, levanta sus párpados, se deja invadir por la luz del día. Momento neto, *apertura* primera; y sin embargo, ya, el tiempo osciló, se pasó por entero en aquel instante de antes en el que aún no existía; transformó el despertar en una cresta escarpada en la cumbre de la noche: < Más tarde me sorprendí, abro los ojos >, dice ya la primera frase del texto.

Y la última (al fin de la jornada, cuando le va a llegar el sueño y que el cuerpo se repliega bajo las sábanas): <Espero> Toda la novela de Thibaudeau se despliega entre estos dos instantes cuyos poderes familiares están aquí invertidos: la mañana se abre al pasado que lo hace tardío, y la noche no ofrece sino la identidad de las repeticiones por venir.

Apertura, como decimos apertura de los ojos o también obertura de una ópera. Es preciso no irse a equivocar. Este hombre, que desde la mañana hasta por la noche va a permanecer al abrigo de sus cortinas, puede ver claramente cómo suben, de lo hondo de su memoria, todas sus imágenes pasadas (niño en la época de escuela, gamín en vacaciones, adolescente, amante): no hace de ninguna manera el relato del tiempo reencontrado, sino el del presente continuo. El presente, en la novela de Thibaudeau, no es lo que recoge el tiempo en un punto para ofrecer un pasado restituído y centelleante; por el contrario, es lo que abre el tiempo a una irreparable dispersión.

Como si esta plaza vacía en torno a la cual giraba *la Ceremonia real* estaba ahora reocupada por un <yo, je> y por un <presente>. No el viejo sujeto que recuerda, sino un <yo, je> destructor y roedor, un presente arruinado, que se desborda, desecho, imborrable: rincón de noche hundido en el día y en torno al cual se filan y se dispersan luces, distancias, imágenes.

La discontinuidad de las cosas vistas en fragmentos repetidos es reemplazada por la continuidad de un sujeto cuyo presente se derrama constantemente de sí mismo, pero que circula sin tropezar en su propio espesor disperso. A través de los cambios de cronología, de escala, de personajes, una identidad se mantiene por la que las cosas se comunican. Por esto el texto de Thibaudeau parece un gran y bello tejido metafórico (el pasaje, por ejemplo, en el que el cantante en la escena se vuelve una lengua en la boca).

Pero la metáfora aquí no es el acercamiento a las cosas a la luz de imaginación; es la dispersión de lo oscuro y central presente, del <yo, je> nocturno, parlanchín, que escribe en la dispersión de las cosas. La metáfora desplaza al sujeto hasta adentro de lo que él dice y traza los corredores de su incesante movilidad.

El texto de Thibaudeau forma una sutilísima arquitectura de párrafos inacabados, de frases interrumpidas, de líneas qui permanecen en suspenso sobre el blanco del papel, de paréntesis abiertos y nunca cerrados, de umbrales que uno franquea de una, de puertas que batien, de portales a los que se regresa y que marcan la partida. En cada instante las frases, en cada momento las imágenes corren las unas sobre las otras, se evaden a nuevas lejanías, que acogen con su curva ampliamente abierta. La palabra, en su presente de noche, abre indefinidamente los labios del tiempo.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C., Envidado, co, julio 29 de 2023.

292 'A Roger Caillois'
 letter of 25 May 1966, in: *Hommage à Roger Caillois* (Paris: Centre Georges Pompidou, coll. 'Cahiers pour un temps', 1981), p. 228.

A Roger Caillois.

Martes 25 de mayo 1966²⁷

Monsieur,

¿Habrá necesidad de expresarle que su carta me ha emocionado? Cuando uno le envía un manuscrito²⁸ a un editor, largo, pesado, apretado, sedimentado de notas, uno se asusta de antemano por la sorpresa que va a tener el lector. Pero dado que la suerte quiso que el mío cayera entre sus manos, y que él no le ha chocado tanto, tengo la impresión de haberme beneficiado de tener el lector ideal.

Por supuesto que yo lo leo siempre con pasión (no conozco «el error de Lamarck», y su texto me ha encantado) y siempre he tenido la impresión —pero quizás esta sea vanidad de mi parte— que había algo de cercano en lo que hacíamos; le quiero manifestar que muy frecuentemente me gustaría acercarme a lo que Ud. hace tan maravillosamente. ¿Acaso será una común “ascendencia duméziliana”?

Puede estar seguro de que para mí es un gran honor si quiere publicar algunas páginas de ese “Texto” en *Diogène*²⁹. No dispongo de más ejemplares dactilografiados en este momento, pero tan pronto recupere uno, miraré lo que es más fácilmente “culpable” (maravillosa palabra) en los pasajes que Ud. me señala. En cuanto a lo de hacer un texto breve y general, yo también creo que evidentemente sería lo mejor, pero espero que me entienda que ese libro me ha dado tales dificultades que todavía no he tomado suficiente distancia de él.

Le pido acepte mi profundo reconocimiento, y lo que aprecio su Juicio, y el gran placer que tendré el día que pueda conocerlo.

Michel Foucault

²⁷ M. Foucault rara vez fechaba sus cartas. Es probable que esta sea de 1965 y no de 1966; en efecto *las Palabras y las Cosas* aparecieron en marzo de 1966.

²⁸ *Les Mots et les Choses*.

²⁹ Ver *supra* n° 33.

- 36 'L'arrière fable'
in: *L'Arc*, no. 29, May 1966, pp. 5-12. < *Verne: un revolucionario subterráneo*. VVAA. Buenos Aires: Paidós, 1968. "La proto-fábula", *Cahier de L'Arc*, N° 29 Aix-en-provence, 1966. *De lenguaje y literatura*, Paidós, pp. 213-221 >
- 37 'Entretien avec Madeleine Chapsal'
interview by Chapsal, M., in: *La quinzaine littéraire*, 15 May 1966, no. 5, pp. 14-15. < tr. Paláu, "entrevista con Madeleine Chapsal" (a propósito de *las Palabras y las Cosas*), para el curso "Arqueología del saber". Universidad Nacional de Colombia. Medellín. Mayo 31 de 1998. Además in *Saber y verdad*, la Piqueta, p. 31 >

Entrevista con Madeleine Chapsal

"Entretien avec Madeleine Chapsal". *La Quinzaine littéraire*. #5, 16 de mayo de 1966, pp.14-15. [in *Dits et écrits 1966*. Tomo I. París: Gallimard, 1994. pp. 513-518].

- Ud. tiene treinta y ocho años. Es uno de los más jóvenes filósofos de esta generación. Su último libro, *Las palabras y las cosas*, intenta el examen de lo que ha cambiado totalmente, desde hace veinte años, en el dominio del pensamiento. El existencialismo y el pensamiento de Sartre, por ejemplo, están según Ud. camino de volverse objetos de museo. Ud. vive —y nosotros vivimos sin aún darnos cuenta— en un espacio intelectual totalmente renovado. *Las palabras y las cosas*, que develan en parte esta novedad, es un libro difícil. Puede Ud. de una manera un poco más simple (incluso si no lo hace tan precisamente) responder a esta pregunta: ¿dónde está Ud.? ¿Dónde estamos nosotros?

- De una manera muy repentina, y sin que haya habido aparentemente razón, nos hemos dado cuenta hace unos quince años que se estaba muy, muy lejos de la generación precedente, de la generación de Sartre, de Merleau-Ponty —generación de los *Tiempos Modernos* que había sido nuestra ley para pensar y nuestro modelo para existir...

- Cuando Ud. dice "uno se ha dado cuenta", "uno", ¿quién es?

- La generación de las personas que no tenían veinte años durante la guerra. Hemos experimentado la generación de Sartre como una generación ciertamente corajuda y generosa, que tenía la pasión por la vida, por la política, por la existencia... Pero nosotros, nosotros nos hemos descubierto ser otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que yo llamaría el "sistema"...

- En tanto que filósofo, ¿en qué se interesaba Sartre?

- A grandes rasgos, confrontado con un mundo histórico que la tradición burguesa —que no se reconocía allí más— quería considerar como absurdo, Sartre ha

querido mostrar que por el contrario había por todas partes *sentido*. Pero esta expresión en él era muy ambigua: decir "hay sentido" era a la vez una constatación, y una orden, una prescripción... Hay sentido, es decir es necesario que demos sentido a todo. Sentido que era él mismo muy ambiguo: era el resultado de un desciframiento, de una lectura, y además era también la trama oscura que pasaba a pesar de nosotros por nuestros actos. Para Sartre, uno era a la vez lector y mecanógrafo del sentido: se descubría el sentido y se estaba actuado por él.

- *¿Cuándo ha dejado Ud. de creer en el "sentido"?*

- El punto de ruptura se sitúa el día en que Lévi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos han mostrado que el *sentido* no era probablemente sino una especie de efecto de superficie, un espejismo, una espuma, y que lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio era el *sistema*.

- *¿Qué entiende Ud. por sistema?*

- Por sistema es necesario entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ellas relacionan. Se ha podido mostrar, por ejemplo, que los mitos romanos, escandinavos, celtas hacían aparecer dioses y héroes muy diferentes los unos de los otros pero que la organización que los liga (esas culturas se ignoran las unas a las otras), sus jerarquías, sus rivalidades, sus traiciones, sus contratos, sus aventuras, obedecían a un sistema único... Recientes descubrimientos en el dominio de la prehistoria permiten igualmente entrever que una organización sistemática preside la disposición de las figuras dibujadas sobre los muros de las cavernas... En biología, Ud. sabe que la cinta cromosómica lleva en código, en mensaje cifrado, todas las indicaciones genéticas que permitirán desarrollarse al ser futuro... La importancia de Lacan radica en que él ha mostrado cómo, a través del discurso del enfermo y los síntomas de su neurosis, son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —y no el sujeto— las que hablan... Antes de toda existencia humana, todo pensamiento humano, habría ya un saber, un sistema, que nosotros redescubrimos...

- *Pero entonces, ¿quién secreta ese sistema?*

- *¿Qué es ese sistema anónimo sin sujeto, quién piensa? El "yo" ha explotado (vea la literatura moderna); es el descubrimiento del "hay". Hay un "se". De una cierta manera se regresa al punto de vista del siglo XVII, con esta diferencia: no poner al hombre en el lugar de Dios sino un pensamiento anónimo, saber sin sujeto, lo teórico sin identidad...*

- *Nosotros que no somos filósofos, ¿qué nos concierne de todo esto?*

- En todas las épocas la manera como las gentes reflexionan, escriben, juzgan, hablan (hasta en la calle, las conversaciones y los escritos más cotidianos) e incluso la manera como la gente experimenta las cosas, por tanto la sensibilidad con la que

reacciona, todas sus conductas están comandadas por una estructura teórica, un *sistema*, que cambia con las épocas y las sociedades, pero que está presente en todas las edades y en todas las sociedades.

- *Sartre nos había enseñado la libertad, ¿Ud. nos enseña que no existe libertad real de pensar?*

- Se piensa dentro de un pensamiento anónimo y constriñente que es el de una época y un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual y de todas esas disciplinas teóricas que le he nombrado, es la de poner al día este pensamiento de antes del pensamiento, este sistema anterior a todo sistema... Es el fondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea por un instante...

- *¿Cuál sería el sistema de hoy?*

- Yo traté de sacarlo a luz —parcialmente— en *Las palabras y las cosas*.

- *Y al hacerlo, ¿está entonces Ud. más allá del sistema?*

- Para pensar el sistema, yo estaba ya constreñido por un sistema tras el sistema, que no conozco y que retrocede y que retrocederá en la medida en que lo descubra, que él se descubrirá...

- *En todo esto, ¿qué se vuelve el hombre? ¿Es una nueva filosofía del hombre la que está en vías de construirse? ¿Todas sus investigaciones no tienen que ver con las ciencias humanas?*

- En apariencia sí; los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumézil pertenecen a lo que se ha convenido en llamar las ciencias humanas; pero lo que hay de característico es que todas estas investigaciones no solamente borran la imagen tradicional que uno se había hecho del hombre, sino que a mi manera de ver ellas tienden todas a hacer inútil, en la investigación y en el pensamiento, la idea misma de hombre. La herencia más pesada que nos viene del siglo XIX —y de la que ha llegado el gran momento de desembarazarnos— es el humanismo...

- *¿El humanismo?*

- El humanismo ha sido una manera de resolver, en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podían resolver de ninguna manera. ¿Ud. conoce la expresión de Marx? La humanidad sólo se plantea problemas que ella puede resolver. Yo creo que se puede decir: ¡el humanismo finge resolver problemas que no puede plantearse!

- *¿Pero cuáles problemas?*

- Pues bien, los problemas de las relaciones del hombre y del mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la felicidad, y todas las

obsesiones que no merecen absolutamente ser problemas teóricos... Nuestro *sistema* no se ocupa de ellos en absoluto. Nuestra tarea actualmente es la de deshacernos definitivamente del humanismo, y en este sentido nuestro trabajo es un trabajo político.

- *¿Dónde está la política ahí dentro?*

- Salvar al hombre, redescubrir al hombre en el hombre, etc., es el fin de todas esas empresas charlatanas, a la vez teóricas y prácticas, para reconciliar por ejemplo Marx y Teilhard de Chardin (empresas anegadas de humanismo que han vuelto estéril desde hace años todo el trabajo intelectual...). Nuestra tarea es la de abandonar definitivamente el humanismo, y es en este sentido que es un trabajo político, en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen pasar su mala mercancía bajo la bandera del humanismo... Debemos denunciar todas esas mistificaciones, como actualmente, dentro del P.C., Althusser y sus valientes compañeros luchan contra el "chardino-marxismo"...

- *¿Hasta dónde ha penetrado ya este pensamiento?*

- Estos descubrimientos tienen una penetración muy fuerte en ese grupo mal definible de los intelectuales franceses que comprende la masa de los estudiantes y los profesores menos viejos. Es evidente que hay en este dominio resistencias, sobre todo del lado de las ciencias humanas. La demostración que nunca se sale del saber, ni de lo teórico, es más difícil de llevar a cabo en ciencias humanas (en literatura, en particular) que cuando se trata de lógica y de matemáticas.

- *¿Dónde nació ese movimiento?*

- Es necesario todo el narcisismo monoglota de los franceses para imaginarse —como lo hacen— que son ellos los que acaban de descubrir todo este campo de problemas. Este movimiento se ha desarrollado en Estados Unidos, en Inglaterra, en Francia, a partir de trabajos que habían sido hechos inmediatamente después de la Primera Guerra mundial en los países de lenguas eslavas y alemanas. Pero mientras que el *new criticism* existe en los EE.UU. desde hace más de cuarenta años, que todos los grandes trabajos de lógica han sido hechos allá y en Gran Bretaña, hace apenas algunos años los lingüistas franceses se contaban en los dedos de las manos... Tenemos una conciencia hexagonal de la cultura que hace que, paradójicamente, de Gaulle pueda pasar por ser un intelectual...

- *Lo que pasa es que el hombre honesto se siente rebasado... ¿Es la condena de la buena cultura general, ya sólo habrá especialistas?*

- Lo que está condenado no es el hombre honesto, es nuestra enseñanza secundaria (comandada por el humanismo). No aprendemos absolutamente las disciplinas fundamentales que nos permitan comprender lo que nos pasa, y sobre todo lo que pasa en otras partes... Si el honesto hombre hoy, tiene la impresión de una cultura bárbara, erizada de cifras y de siglas, esta impresión sólo se debe a un solo hecho: nuestro sistema educativo data del siglo XIX y en él se ve reinar aún la psicología más

fofa, el humanismo más desueto, las categorías del gusto, del corazón humano... No es culpa de lo que pasa ni culpa del honesto hombre si él tiene el sentimiento de no comprender nada, es culpa de la organización de la enseñanza.

- Lo que no impide que esta nueva forma de pensamiento, cifrada o no, aparezca como fría y bien abstracta...

- ¿Abstracta? Yo respondería esto: ¡es el humanismo el que es abstracto! Todos esos gritos del corazón, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractos; es decir, separados del mundo científico y técnico que es nuestro mundo real. Lo que me enfada del humanismo es que él es de ahora en adelante esa mampara tras la cual se refugia el pensamiento más reaccionario, donde se forman alianzas monstruosas e impensables: se quiere aliar Sartre y Teilhard por ejemplo... ¿A nombre de quién? ¡Del hombre! ¡Quién se atreverá a hablar mal del hombre! Ahora bien, el esfuerzo que se hace actualmente por parte de gentes de nuestra generación, no es el de reivindicar el hombre *contra* el saber y *contra* la técnica, sino que es precisamente mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta nuestra manera de ser más cotidiana, hacen parte de la misma organización sistemática y por tanto tienen que ver con las *mismas* categorías que el mundo científico y técnico. Es el "corazón humano" el que es abstracto, y es nuestra investigación, que quiere ligar al hombre a su ciencia, a sus descubrimientos, a su mundo, la que es concreta.

- Creo que sí...

- Le responderé que no es necesario confundir la tibieza blanda de los compromisos y la frialdad que pertenece a las verdaderas pasiones. Los escritores que nos placen más, a nosotros, "fríos" sistemáticos, son Sade y Nietzsche que, en efecto, hablaban "del mal del hombre". ¿No eran ellos también los escritores más apasionados?

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. para el curso "Arqueología del saber". Universidad Nacional de Colombia. Medellín. Mayo 31 de 1998.

- 38 'La pensée du dehors'
in: *Critique*, June 1966, no. 229, pp. 523-546 (cit. sw). < *el Pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos > < *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, p. 297ss >
- * 'Lettre à René Magritte'
letter on 4 June 1966, in: Magritte, R.: *Ecrits complets*. Paris 1974, p. 521.
- 39 'L'homme est-il mort?'
interview by Bonnefoy, C., in: *Arts et Loisirs*, 15 June 1966, no. 38, pp. 8-9. < "el Hombre ¿ha muerto?" in *¿Qué es Ud. profesor Foucault?* >
- 40 'Une histoire restée muette'
bookreview of Cassirer, E., *Le siècle des lumières*, in: *La quinzaine littéraire*, July 1966, no. 8, pp. 3-4. < tr. Paláu, "Una historia que ha permanecido muda". para el curso "Historia de las practicas discursivas III: de la arqueología del saber a la genealogía de los conceptos", Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Febrero 17 de 2001. >

40.- UNA HISTORIA QUE HA PERMANECIDO MUDA

"Une histoire restée muette", *La Quinzaine littéraire*, nº 8, 1º-15 de julio de 1966, pp. 3-4 (Sobre E. Cassirer, *La Filosofía de las Luces*, con motivo de la traducción al francés que P. Quillet hizo para la ed. Fayard en 1966). [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. París: Gallimard, 1994. pp.545-549].

Este libro que tiene más de treinta años pertenece a nuestra actualidad. Y ante todo al sistema presente (sólido, consistente, bien protegido) de nuestras pequeñas ignorancias francesas: ninguna de las grandes obras de Cassirer había sido traducida hasta el presente³⁰. ¿Quién contará alguna vez cuáles son las poderosas defensas con las que hemos rodeado a la "cultura francesa" desde el siglo XIX? Apenas sospechamos los rayos que alejaban las suaves, las grandes figuras familiares en las que nos gusta reconocernos. Quizás estos heraldos no fueron sino centinelas obstinados: los románticos nos han protegido de Hölderlin, como Valery de Rilke o de Trakl, Proust de Joyce, Saint-John Perse de Pound. El esfuerzo de Maine de Biran fue saludable contra Fichte; la cabalgata de la evolución creadora conjuró la danza retonzona de Nietzsche, Sartre el tutelar nos ha protegido de Heidegger. Pronto serán dos siglos que estamos a la defensiva. Vivimos en el corazón de un discurso con dientes.

Actualmente algunos signos prueban quizás que las cosas están cambiando. ¿Comenzamos por fin a voltear nuestras propias defensas? Es preciso saludar la

³⁰ Cassirer (E.), *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, t.I: *Die Sprache*, 1923 (al español fue traducida *Filosofía de las formas simbólicas*, t. I: el Lenguaje. México: F.C.E., 1971); t.II: *Das mythische Denke*, 1925 (*el Pensamiento mítico*, 1972); t.III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929 (*Fenomenología del reconocimiento* [sic.] 1976). *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932 (*Filosofía de la Ilustración*. México: F.C.E., 1943. 2ª ed. revisada, 1950. 3ª ed. nuevamente revisada, 1972). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, Bruno Cassirer, t.I: 1906, t.II: 1907, T.III: *Die nachkantischen Systeme*, 1920, T.IV: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 (*el Problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*, tr. Wenceslao Roces, México: F.C.E., t.I: 1953; t.II: 1956; t.III: 1957; t.IV: 1948).

excelente traducción que ha hecho Pierre Quillet de esta *Filosofía de las Luces* (ya clásica, pero en otras latitudes); F. Furet & D. Richet han tenido mil veces razón para inaugurar con ella su nueva colección “La Historia sin fronteras”.

Extrañamente, la fecha de nacimiento de este libro en lugar de alejarlo de nosotros nos lo aproxima y lo transforma en documento singular. Por debajo de una voz grave, un poco solemne, que tiene la bella lentitud de la erudición, es necesario prestar oído al ruido de fondo que la acompañaba en desorden, contra el cual trataba de levantarse, pero que ha dado razón de ella y la ha recubierto rápidamente. En los últimos meses de 1932, Cassirer, alemán de cepa judía, universitario y neo-kantiano, publica su *Filosofía de la Ilustración*, cuando los nazis pisotean a las puertas de la cancillería. Algunos meses más tarde, cuando Hitler esté en el poder, Cassirer abandona Alemania y se va a Suecia; deja tras de sí, como un manifiesto, esta inmensa obra sabia.

Gesto irrisorio que esta *Ilustración* reprochaba al nacional-socialismo. Menos de lo que se cree sin embargo. Desde el siglo XIX, la erudición alemana, el personaje alemán del universitario han ejercido allá una función que nosotros apenas imaginamos. Francia ha tenido sus institutores, Inglaterra sus *public schools*, Alemania sus universidades; los institutores franceses fomentaban una fuerza política desde el alfabeto y las tablas de multiplicar; los *public schools* imponían a los ingleses una conciencia histórica a través de Tácito y de Shakespeare; las universidades alemanas, fabricaban una conciencia moral. 1933 marcó sin duda su derrota irreparable. La *Filosofía de la Ilustración* se convierte ahora en la figura del último combate.

De una obra tan importante como la de Cassirer (ella ha jugado un gran papel no solamente en la filosofía anglo-sajona sino en la psicología y la etnología del lenguaje), quizás era paradójico traducir primero un estudio puro y simplemente histórico. Sin embargo, esta reflexión sobre el siglo XVIII no es de ninguna manera una reflexión menor. Muy por el contrario.

Cassirer es “neo-kantiano”. Más que un “movimiento” o una “escuela” filosófica, lo que se designa con este término es la imposibilidad en la que se ha encontrado el pensamiento occidental para superar el corte establecido por Kant; el neo-kantismo (en este sentido somos todos neo-kantianos) es la orden expresa sin cesar repetida de reavivar este corte, a la vez para reencontrar su necesidad y para captar toda su amplitud. Si las grandes obras filosóficas de Cassirer (y sobre todo su *Erkenntnisproblem*) se alojan claramente en la curva de un regreso a Kant, su *Filosofía de la Ilustración* les responde en el orden de la historia positiva: ¿cuáles son las fatalidades de la reflexión y del saber que han hecho posible a Kant y que han hecho necesaria la constitución del pensamiento moderno? Interrogación redoblada sobre sí misma: Kant se había preguntado cómo era posible la ciencia, Cassirer se interroga cómo era posible este kantismo al cual quizás aun pertenecemos.

El enigma kantiano, que desde hace cerca de doscientos años ha hechizado como Medusa al pensamiento occidental enceguciéndolo con respecto a su propia modernidad, ha promovido en nuestra memoria dos grandes figuras; como si el olvido de lo que pasó a fines del siglo XVIII cuando el mundo moderno nació, hubiera liberado una doble nostalgia: la de la época griega a la que pedimos dilucidar nuestra relación con el ser y la del siglo XVIII a la que solicitamos cuestionar las formas y los límites de nuestro saber. A la dinastía helénica, que se extiende de Hölderlin a Heidegger, se opone la dinastía de los modernos *Aufklärer* que iría de Marx a Lévi-Strauss. La “monstruosidad” de Nietzsche es quizás la de pertenecer a las dos. Ser griego o *Aufklärer*, del lado de la tragedia o de la enciclopedia, del lado del poema o de la lengua bien hecha, del lado de la mañana del ser o del mediodía de la representación, este es

el dilema al cual el pensamiento moderno —el que aun nos domina pero que sentimos que vacila ya bajo nuestros pies— no ha podido escapar todavía.

Cassirer está del lado de las “Luces” y, mejor que nadie, ha sabido hacer manifiesto el sentido del regreso al siglo XVIII. Ante todo gracias a un método de análisis cuyo modelo no ha perdido aun su valor para nosotros. Nosotros franceses no nos hemos aun desembarazado de los prestigios de la psicología; una cultura, un pensamiento es siempre para nosotros la metáfora de un individuo: nos es suficiente con transponer a la escala de una época o de una civilización lo que, en nuestra ingenuidad, creemos válido para un sujeto singular; un “siglo” tendría, como cualquiera de nosotros, opiniones, conocimientos, deseos, inquietudes, aspiraciones: Paul Hazard, en la época de Cassirer, describía *La crisis de la conciencia europea*³¹. En el mismo momento, los historiadores marxistas remitían los fenómenos culturales a sujetos colectivos que eran sus autores o los responsables históricos. Cassirer, en desquite, procede según una especie de “abstracción fundadora”: por un lado borra las motivaciones individuales, los accidentes biográficos y todas las figuras contingentes que pueblan una época; por el otro, descarta o al menos deja en suspenso las determinaciones económicas o sociales. Y lo que se despliega entonces ante él es toda una capa indisociable de discurso y de pensamiento, de conceptos y de palabras, de enunciados y de afirmaciones que intenta analizar en su configuración propia. Cassirer se esfuerza en encontrarle a este universo autónomo del “discurso-pensamiento” sus necesidades intrínsecas; deja que el pensamiento piense completamente solo, pero para seguir mejor las nervaduras y hacer aparecer las ramificaciones, las divisiones, los cruces, las contradicciones que dibujan sus figuras visibles. Aísla de todas las otras historias (la de los individuos como la de las sociedades) el espacio autónomo de lo “teórico”: ante sus ojos se presenta una historia hasta entonces muda.

Este recorte paradójico, esta abstracción que rompe los parentescos más familiares, no deja de recordar los gestos iconoclastas por los cuales se han fundado siempre las grandes disciplinas: la economía política, cuando aisló la producción de todo el dominio concreto de las riquezas, la lingüística, cuando aisló el sistema de la lengua de todos los actos concretos del habla. Ya es hora de apercibirse de una buena vez por todas que las categorías de lo “concreto”, de lo “vivido”, de la “totalidad” pertenecen al reino del no-saber. En todo caso, en el momento en que intenta la historia de lo “teórico” a propósito del siglo XVIII, Cassirer descubre como objeto de su indagación esta unidad profunda del pensamiento y del discurso cuyos fundamentos y formas buscaba en su filosofía: *Problema del conocimiento y Filosofía de las formas simbólicas* muestran precisamente que el pensamiento y el discurso, o más bien su indisociable unidad, lejos de ofrecer la pura y simple manifestación de lo que sabemos, constituyen el lugar donde puede nacer todo conocimiento. Estudiando los textos del siglo XVIII, Cassirer captaba, bajo una de sus formas históricas, la organización de ese “discurso-pensamiento” que caracteriza a una cultura definiéndole las formas de su saber.

Se le podrían hacer algunos reproches a esta empresa: sobre todo el de haber permanecido como alejada de las posibilidades descubiertas. Cassirer (y en esto permanece oscuramente fiel a los análisis de Dilthey) concede a la filosofía y a la reflexión una primacía incuestionable; como si el pensamiento de una época tuviera su lugar de elección en formas temibles, en una teoría del mundo más que en una ciencia positiva, en la estética más que en la obra de arte, en una filosofía más que en una

³¹ Hazard (P.), *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. París: Boivin, 1934; vol. I, 1ª parte: *los Grandes cambios psicológicos*; 2ª parte: *Contra las creencias tradicionales*; vol. II, 3ª parte: *Ensayo de reconstrucción*; 4ª parte: *Valores imaginarios y sensibles*; vol. III: *Notas y referencias* [Madrid: Alianza, 1988].

institución. Sin duda será menester —y en esto consiste nuestra tarea— liberarnos de estos límites que aun recuerdan lastimosamente las tradicionales historias de las ideas; será necesario saber reconocer el pensamiento en su constreñimiento anónimo, acorralarlo en todas las cosas o gestos mudos que le dan una figura positiva, dejarlo desplegarse en esta dimensión del “se”, donde cada individuo, cada discurso solamente forma el episodio de una reflexión.

En todo caso una cosa es cierta: aplicando, incluso de manera incompleta, este método al siglo XVIII, Cassirer ha hecho una obra histórica original; ha convocado a todas las grandes formas de la *Aufklärung* sin limitarse, como es tradicional, a los dominios francés e inglés; no ha jugado a yuxtaponer las huellas de mentalidades desaparecidas y los signos anunciadores del porvenir. Restituye la necesidad simultánea y general de todo lo que ha sido contemporáneo: el ateísmo y el deísmo del siglo XVIII, su materialismo y su metafísica, su concepción de la moral y de la belleza, sus teorías múltiples de la moral y del Estado; él muestra a qué coherencia pertenecen todos. Su prodigiosa erudición recorre en toda su amplitud el espacio teórico donde los pensadores del siglo XVIII encontraban necesariamente el lugar de su cohabitación.

En el momento en el que el nacionalismo alemán reivindicaba para sí la dudosa tradición de un pensamiento o de una cultura específicamente germánica, Cassirer descubre la fuerza serena, irresistible, envolvente, de los universos teóricos. Por encima de sus grandes constreñimientos que tienen que ver indisociablemente con la historia y con el pensamiento, las tradiciones nacionales, los conflictos de influencia, las grandes individualidades mismas, sólo son frágiles figuras, destellos de superficie. Este libro, que Cassirer dejó tras de sí a los nazis, fundamentaba la posibilidad de una nueva historia del pensamiento. Era indispensable hacerla conocer, pues es de acá de donde ahora debemos partir.

Traducción hecha por Luis Alfonso Paláu C para el curso “Historia de las practicas discursivas III: de la arqueología del saber a la genealogía de los conceptos”, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Febrero 17 de 2001.

- 41 'Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage' interview by Jannoud, C., in: *Le Figaro littéraire*, 15 September 1966, n°. 1065, pp. 7. [Michel Foucault. *Dits et écrits*, t. I, pp. 549-552]). < “Michel Foucault & Gilles Deleuze quieren devolverle a Nietzsche su verdadero rostro”, trad. L.-A. Palau. >

41 Michel Foucault & Gilles Deleuze quieren devolverle a Nietzsche su verdadero rostro

— La edición de las obras completas es un viejo proyecto. Efectivamente, desde la aparición de *la Voluntad de poder*, personas del entorno de Nietzsche —entre los cuales su más viejo amigo, Overbeck— denunciaron los procedimientos, bien poco científicos, de la hermana del filósofo. Pero si la publicación de las obras completas ha sido aplazada hasta ahora es porque presenta dificultades aplastantes.

La masa de los inéditos de Nietzsche es enorme. Puede ser dividida en dos grandes rúbricas: los escritos de antes de 1884 —año de la aparición de *Zarathustra*— generalmente notas o primeras moliendas de obras publicadas por el filósofo mismo. Enseguida los manuscritos posteriores a 1884, no publicados por Nietzsche que comprenden numerosos inéditos, y también aquellos de los que Elisabeth Forster se sirvió para *la Voluntad de poder*.

Esta impresionante masa de inéditos es una de las explicaciones de por qué se ha tenido que esperar tanto las obras completas. Igualmente han podido intervenir razones políticas. De hecho, la publicación de las obras completas había sido decidida en Alemania antes de la guerra. Aparecieron cinco volúmenes, compuestos únicamente por escritos de juventud de Nietzsche antes de la publicación de su primer libro. Trabajos de filología, esencialmente, pero también poemas, entre los cuales algunos escritos a los catorce años sobre diversos temas: Saint-Just, la Revolución francesa, etc.

— *¿Cómo se presenta la edición que se está preparando?*

— En primer lugar, un hecho paradójico; los alemanes no participan en esta empresa de carácter internacional. Tres editores: un italiano, un holandés, un francés (Gallimard) han tomado la decisión de financiar la recolección de los manuscritos. Evidentemente que es la tarea más importante. Constituirá una interrogación histórica implacable de la misma naturaleza de la que se planteó anteriormente, por ejemplo, con la edición científica de los *Pensamientos* de Pascal. Se tratará eventualmente de demoler la falsa arquitectura, creación de terceros demasiado celosos, para reconstituir, en la medida de lo posible, los textos según las propias perspectivas de Nietzsche.

Naturalmente que es imposible prejuzgar los resultados de este trabajo. Hay un proceso en curso, entablado contra la hermana del filósofo, pero no se puede decir precisamente en donde reside la falsificación, si existe alguna. Este trabajo de elucidación será una obra de largo aliento. Pero desde ahora, en Francia, una primera etapa va a realizarse. Publicaremos las traducciones de las obras publicadas por el propio Nietzsche.

Existen ya traducciones de esos libros, algunas son excelentes. Por lo demás las utilizaremos. Pero nos esforzaremos en homogeneizar las traducciones, no solamente según la lingüística sino en función de conceptos fundamentales de Nietzsche. En resumen: trataremos de restituir el paisaje intelectual del filósofo. Sus libros estarán acompañados de los bosquejos, notas y borradores que los han precedido. Por ejemplo, cada obra tendrá su verdadero volumen, su atmósfera. *La Gaya ciencia*, traducida por

Pierre Klossowski, aparecerá muy pronto; luego, *Aurora*, *Humano demasiado humano*, *Genealogía de la moral*, etc. Ulteriormente, esas obras serán publicadas en la colección de la Pleiade.

— *¿Creen que una vez terminada la recolección de los textos, surgirá una nueva imagen del filósofo? Apoyándose en las declaraciones de Nietzsche algunos consideran que, desde Zaratustra, los conceptos fundamentales de su filosofía habían sido establecidos; las obras siguientes fueron esencialmente polémicas. Otros por el contrario afirman que los manuscritos póstumos marcan un nuevo giro en el pensamiento del filósofo.*

— Una vez más, es imposible prejuzgar sobre los resultados que dará el trabajo de recolección. Nuestra tarea consiste en construir un terreno de juego. En él los historiadores de la filosofía podrán evolucionar, hacer su partido. ¡Tengámosles confianza!

— *Pero desde ahora ¿cómo definirían el papel de Nietzsche en la historia de la filosofía? ¿Es un filósofo en la acepción clásica del término? Se lo acusa especialmente de tener un conocimiento de segunda mano de la filosofía.*

— Este último reproche es inexacto en lo que concierne a Schopenhauer, y también a los filósofos griegos. Ciertamente que de estos últimos Nietzsche tenía un conocimiento esencialmente filológico. Por lo demás muchos especialistas quedan desconcertados por los comienzos filológicos de Nietzsche. Es una vía inhabitual para un filósofo. La masa cultural y filosófica le ha sido transmitida por manuscritos. Tenemos pues que la aparición de Nietzsche constituye una cesura en la historia del pensamiento occidental. El modo del discurso filosófico cambió con él. Antes ese discurso era un *Yo* <Je> anónimo. Por ejemplo, las *Meditaciones metafísicas* tiene un carácter subjetivo. Sin embargo, el lector puede substituir a Descartes. Imposible decir “yo” <”je”> en lugar de Nietzsche. Por este motivo, él está suspendido sobre todo el pensamiento contemporáneo.

— *Sin embargo, el discurso filosófico clásico parece dominar a éste. Aparentemente, Marx y Hegel han ejercido una influencia más decisiva.*

— Nietzsche abrió una herida en el lenguaje filosófico. A pesar de los esfuerzos de los especialistas, ella no ha cicatrizado. Vea a Heidegger, cada vez más obsesionado por Nietzsche en el curso de su larga meditación; igualmente, Jaspers. Si Sartre es una excepción a la regla es quizás porque desde hace mucho tiempo él dejó de filosofar.

— *Pero Heidegger acusa a Nietzsche de haber recaído en las redes de la metafísica.*

— Desde fines del siglo XVII, cada filósofo importante ha acusado así a sus predecesores. Esto comenzó con Locke. De hecho, la época metafísica tuvo su conclusión con Descartes. Para poner los puntos sobre las íes de estas acusaciones permanentes y recíprocas, se requeriría definir lo que ha sido la filosofía después de Descartes, definir su esfuerzo por definirse en tanto que contra-metafísica; en breve: por ser una reflexión autónoma que pone su atención esencial en el sujeto.

— *Si echamos una ojeada a su libro las Palabras y las Cosas, Ud. se rebela contra esta tradición.*

— Si, en la actualidad estamos en la época del saber. Se habla constantemente de un empobrecimiento del pensamiento filosófico; juicio inspirado por conceptos obsoletos. En la actualidad hay una reflexión filosófica extremadamente rica en un

campo que no hacía parte antes de la reflexión filosófica. Los etnólogos, los lingüistas, los sociólogos, los psicólogos, cometen actos filosóficos. El saber se ha dividido. El problema filosófico contemporáneo es el establecer el saber en su extremo propio, definir su propio perímetro.

— *En esta concepción de la filosofía ¿cómo sitúa Ud. a Nietzsche?*

— Pues bien, Nietzsche multiplicó los gestos filosóficos. Se interesó en todo, la literatura, la historia, la política, etc. Fue a buscar filosofía por todas partes. Y esto, incluso si en ciertos dominios sigue siendo un hombre del siglo XIX, lo llevó a adelantarse a nuestra época.

tr. por Luis Alfonso Paláu C., Medellín, abril 17 de 2014.

- 42 'Qu'est-ce un philosophe?'
 interview by Foy, M-G., in: *Connaissance des hommes*, Fall 1966, no. 22, pp. 9. <"¿qué es un filósofo?". tr. Paláu para el curso "Historia de las practicas discursivas III", Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Mayo 14 de 2001.>

42.- ¿Qué es un filósofo?

"Qu'est-ce qu'un philosophe?" (entrevista con M.-G. Foy), *Connaissance des hommes*, n° 22, otoño de 1966, p. 9 [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. París: Gallimard, 1994. pp.552-553].

- *¿Cuál es el papel del filósofo en la sociedad?*

- El filósofo no tiene papel en la sociedad. Su pensamiento no puede situarse con respecto al movimiento actual del grupo. Sócrates es un excelente ejemplo de esto: la sociedad ateniense sólo supo reconocerle un papel subversivo, sus cuestionamientos no podían ser admitidos por el orden establecido. En realidad, es al cabo de un cierto número de años cuando se toma consciencia del lugar de un filósofo; es en suma un papel retrospectivo el que se le asigna.

- *Pero entonces, ¿cómo se integra Ud. a la sociedad?*

- ¡Integrarme!... Ud. sabe, hasta el siglo XIX los filósofos no eran reconocidos. Descartes era matemático, Kant no enseñaba filosofía sino antropología y geografía, se aprendía retórica, no filosofía, no era asunto pues del filósofo integrarse. En el siglo XIX se encuentran finalmente cátedras de filosofía: Hegel era profesor de filosofía. Pero en esa época la gente estaba dispuesta a pensar que la filosofía llegaba al final.

- *¿Lo que coincide más o menos con la idea de la muerte de Dios?*

- En cierta medida; pero es necesario no equivocarse: la noción de la muerte de Dios no tiene el mismo sentido si se la encuentra en Hegel, Feuerbach o Nietzsche. Para Hegel, la Razón toma el lugar de Dios, es el espíritu humano que se realiza poco a poco; para Feuerbach, Dios era la ilusión que alienaba al Hombre, una vez barrida esta ilusión es el Hombre el que toma consciencia de su libertad; finalmente para Nietzsche, la muerte de Dios significa el fin de la metafísica, pero el lugar queda vacío, y no es en absoluto el Hombre el que toma el lugar de Dios.

- *Si, el último hombre y el superhombre.*

- En efecto, somos los últimos hombres en el sentido nietzscheano del término, el superhombre será el que habrá superado la ausencia de Dios y la ausencia del hombre en el mismo movimiento de rebasamiento. Pero, a propósito de Nietzsche, podemos volver sobre su pregunta: para él, el filósofo era el que diagnostica el estado del pensamiento. Por lo demás se puede enfrentar dos tipos de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento como Heidegger, y el que juega de alguna forma el papel de arqueólogo, que estudia el espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como las condiciones de ese pensamiento, su modo de constitución.

Traducción hecha por Luis Alfonso Paláu C para el curso "Historia de las practicas discursivas III: de la arqueología del saber a la genealogía de los conceptos", Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Mayo 14 de 2001.

- 43 'André Breton: c'était un nageur entre deux mots'
interview by Bonnefoy, C., in: *Arts et Loisirs*, October 1966, pp. 8-9.

43 Era un nadador entre dos palabras

“ C'était un nageur entre deux mots “ (entretien avec C. Bonnefoy), *Arts et Loisirs*, n° 54, 3-11 octobre 1966, pp. 8-9.

- *Para un filósofo de 1966, que se interroga por el lenguaje, sobre el saber, ¿qué representan André Breton y el surrealismo?*

- Tengo la impresión de que existen dos grandes familias de fundadores. Están los que edifican y ponen la primera piedra; y están los que cavan y vacían. Quizás estamos nosotros, en nuestro incierto espacio, más próximos de los que cavan: de Nietzsche (más bien que de Husserl), de Klee (antes que de Picasso). Breton pertenece a esta familia. Ciertamente, la institución surrealista enmascaró esos grandes gestos mudos que abrían ante ellos el espacio. Quizás era ese solamente el juego, la mistificación surrealista: abrir por medio de ritos que parecían excluir, hacer crecer el desierto colocando límites aparentemente imperiosos. En todo caso, actualmente estamos en el hueco cavado por Breton.

- *¿Esta excavación sería ya antigua?*

- La imagen de Breton la he visto durante mucho tiempo como la de un muerto; no estoy diciendo que habría dejado de estar vivo o de concernirnos, sino porque su admirable existencia acrecentaba en torno a ella y a partir de ella el vacío inmenso en el que estamos hoy perdidos. Tengo la impresión que hemos vivido, caminado, corrido, bailado, hecho signos y gestos sin respuesta en el espacio sagrado que rodeaba la expulsión de un Breton, estirado inmóvil y revestido de oro, esto no para decir que estaba lejos de nosotros sino que nosotros estábamos cerca de él, bajo la potencia de su espectro negro. La muerte de Breton, hoy, es como la duplicación de nuestro propio nacimiento. Breton, era, es un muerto omnipotente y completamente cercano como lo era Agamenón para los atridas (es decir para todos los griegos). Esta es para mí la silueta de Breton.

- *Esta presencia casi sagrada de Breton, este hueco dejado por el surrealismo no tendría que ver ni con la magia ni con lo imaginario, sino que supone una aporte esencial al pensamiento contemporáneo. ¿Qué le debe esto a Breton?*

- Lo que me parece más importante es que Breton ha hecho que comuniquen plenamente estas dos figuras durante tanto tiempo ajena la una a la otra: escribir y saber; la literatura francesa hasta él podía estar toda tramada de observaciones, de análisis, de ideas; pero nunca había sido —excepto en Diderot— una literatura del saber. Y yo creo que esta es la gran diferencia entre las culturas alemana y francesa. Breton, el que acoge el saber en la expresión (con el psicoanálisis, fenomenología, historia del arte, etc.) es un poco nuestro Goethe. Yo creo que hay una imagen que habría que consagrar a la borradura: la de Breton poeta de la sinrazón. A esta no se le debe oponer sino superponer la del Breton, escritor del saber.

Pero estas vacaciones que se le dan a la literatura que se considera como una sabrosa ignorancia (a la manera de Gide) está decretada de manera muy singular en Breton. Para los alemanes (Goethe, Thomas Mann, Hermann Broch), la literatura es saber cuando ella es una empresa de interiorización, de memoria: se trata de hacer una recolección calmada y exhaustiva del conocimiento, de apropiarse el mundo, de ponerlo

a la medida del hombre. Para Breton, la escritura que se ha vuelto saber (y el saber que se ha vuelto escritura) es por el contrario un medio de empujar la hombre hasta sus límites, de arrinconarlo hasta lo infranqueable, de ponerlo lo más cerca de lo está más lejos de él. Por esto el interés que le pone al inconsciente, a la locura, al sueño.

- *¿Cómo los románticos alemanes?*

- Sí, pero el sueño de los románticos alemanes, es la noche aclarada por la luz de la víspera, mientras que el sueño para Breton es el irrompible núcleo de la noche colocado en el corazón del día. Tengo la impresión que esta bella abolición del reparto entre saber y escritura ha sido muy importante para la expresión contemporánea. Estamos precisamente en una época en que el escribir y el saber están profundamente imbricados como lo testimonian las obras de Leiris, de Klossowski, de Butor, de Faye.

- *¿No existe para Breton, un poder de la escritura?*

- Para Breton, yo creo que la escritura por sí misma, que el libro en su carne blanca tienen el poder de cambiar el mundo. Hasta fines del siglo XIX, el lenguaje, la escritura eran instrumentos transparentes donde venían a reflejarse, a descomponerse y a recomponerse el mundo; pero de todas maneras la escritura y el discurso hacían parte del mundo. Pero quizás hay una escritura tan radical y tan Soberana que llega a hacerle frente al mundo, a equilibrarlo, a compensarlo, incluso a destruirlo absolutamente y a centellearlo por fuera de él. De hecho, esta experiencia comienza a aparecer con bastante claridad en *Ecce homo*³² y en Mallarmé. Esta experiencia del libro como antimundo, se la vuelve a encontrar en Breton y ella ha contribuido fuertemente a hacer que se mueva el estatus de la escritura. Y esto de dos maneras. Primero, Breton de alguna manera remoralizaba la escritura al desmoralizarla por entero. La ética de la escritura ya no viene de lo que se tiene que decir, de las ideas que uno expresa, sino del acto mismo de escribir. En este acto en bruto y desnudo, toda la libertad del escribano se encuentra comprometida al mismo tiempo que nace el contra-universo de las palabras.

Además, al mismo tiempo que la escritura es remoralizada, ella se pone a existir en una especie de solidez de roca. Se impone afuera de todo lo que puede decirse a través de ella. Por esto sin duda el redescubrimiento por parte de Breton de toda la dinastía de la imaginación que la literatura francesa había expulsado: la imaginación, no es tanto lo que nace en el corazón oscuro del hombre sino lo que surge en el espesor luminoso del discurso. Y Breton, nadador entre dos palabras, recorre un espacio imaginario que nunca había sido descubierto antes de él.

- *¿Pero cómo explica Ud. que haya habido ciertas épocas en las que Breton se ha preocupado por el compromiso político?*

- Siempre me sorprendió porque lo que se cuestiona en su obra no es la historia sino la revolución; no la política, sino el absoluto poder de cambiar la vida. La profunda incompatibilidad entre marxistas y existencialistas de tipo sartriano, por una parte, y Breton por la otra, viene sin duda de que para Marx o Sartre la escritura hace parte del mundo, mientras que para Breton un libro, una frase, una palabra por sí solos pueden constituir la antimateria del mundo y compensar todo el universo.

³² Nietzsche (F.), *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C.G. Naumann, 1889 (*Ecce homo. Como volverse lo que uno es*, trad. J.-C. Hémerly, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974).

- Pero ¿no le concedía Breton tanta importancia a la vida como a la escritura? ¿No hay en *Nadja*, en *el Amor loco*, en *Los Vasos comunicantes*³³ como una especie de ósmosis permanente entre la escritura y la vida, entre la vida y la escritura?

- Mientras que los otros descubrimientos de Breton estaban ya al menos anunciados en Goethe, en Nietzsche, en Mallarmé o en otros, lo que se le debe a él verdaderamente es el descubrimiento de un espacio que no es el de la filosofía, ni el de la literatura, ni el del arte, sino que sería el de la experiencia.

Actualmente estamos en una época en que la experiencia –y el pensamiento que no es sino una cosa con ella– se desarrolla con una riqueza inaudita a la vez en una unidad y una dispersión que borra las fronteras de las provincias que antaño estaban establecidas.

Toda la red que recorre las obras de Breton, de Bataille, de Leiris, de Blanchot, que recorre los dominios de la etnología, de la historia del arte, de la historia de las religiones, de la lingüística, del psicoanálisis, borra con toda seguridad las viejas rúbricas en las que nuestra cultura se clasificaba ella misma, y hace que aparezcan ante nuestros ojos parentescos, vecindades, relaciones imprevistas. Es muy probable que se le deba a André Breton y a su obra esta nueva dispersión y esta nueva unidad de nuestra cultura. Él ha sido a la vez el que dispersaba y el pastor de todo este rebaño de la experiencia moderna.

Este descubrimiento del dominio de la experiencia le permitía a Breton estar completamente por fuera de la literatura, poder contestar no solamente a todas las obras literarias ya existentes, sino a la existencia misma de la literatura; pero también le permitía abrir a lenguajes posibles dominios que hasta entonces habían permanecido mudos, marginales.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C., Envigado, co, julio 30 de 2023

³³ Breton (A.), *Nadja*, Paris: Gallimard, 1928; *Les Vases communicants*, *ibid.*, 1932; *L'Amour fou*, *ibid.*, 1937.

- * 'Une archeologie des idées'
interview by: Minon, J.-M., in: *Synthèses*, October 1966, no. 245, pp. 45-49.
- 44 'Message ou bruit?'
in: *Concours médicale*, 22 October 1966, pp. 6285-6286 (Colloquium on the nature of medical thought). < “¿Mensaje o ruido?” trad. Paláu para el curso “Historia de las practicas discursivas III”, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Junio 11 de 2001 >

44.- ¿MENSAJE O RUIDO?

“Message ou bruit?, *Concours medical*, año 88º, 22 de octubre de 1966, pp. 6285-6286. (Coloquio sobre la naturaleza del pensamiento médico) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. París: Gallimard, 1994. pp. 557-560].

Para “situar” la medicina entre las otras formas de saber se estaba habituado hasta ahora a esquemas lineales. Por encima del cuerpo, el alma; por debajo del nivel del organismo, los tejidos. Por tanto, la medicina sostenía por un extremo a la psicología, psico-patología, etc. y por el otro a la fisiología. Ahora bien, los debates que acabo de leer hacen aparecer nuevos parentescos, diagonales o laterales. A la medicina se le plantean problemas que parecen isomorfos de los que pueden encontrarse en otra parte, muy singularmente en las disciplinas que se ocupan ora del lenguaje, ora de lo que funciona como el lenguaje. Sin duda estas disciplinas no tienen “relación de objeto” con la medicina; pero ésta, entendida como teoría-y-práctica, les es quizás estructuralmente análoga.

Se dice, se repite, desde Balint, que el enfermo envía uno o varios “mensajes” que el médico escucha e interpreta. Esto permite claramente los humanismos aduladores sobre el dudoso tema de la “pareja médico-enfermo”.

De hecho, para que haya “mensaje” es necesario:

- que haya ante todo ruido (en el caso de la medicina, ese ruido primordial es el “no-silencio de los órganos”);
- que ese ruido esté “constituido por” o al menos que sea “portador de” diversos elementos discontinuos, es decir aislables los unos de los otros por criterios ciertos;
- que estos elementos estén asociados, de manera constante, con otros elementos que constituyen su sentido (para la medicina, esto puede ser la “enfermedad”, o el “pronóstico”, o la indicación terapéutica);
- en fin, que estos elementos se presenten ligados los unos a los otros según ciertas regularidades.

Ahora bien, la enfermedad no envía “mensaje” puesto que el mensaje depende de un “código” establecido según las reglas precedentes. No hay código en la naturaleza por muy desnaturalizada que ella esté. La enfermedad se contenta con “hacer ruido”, y ya eso es mucho. Todo el resto lo hace la medicina; hace mucho más de lo que ella misma consiente en creer.

Sin duda se podrían analizar sus operaciones en tres niveles.

CONSTITUCIÓN DE UN CODIGO

Desde hace siglo y medio (y sobre todo no desde Hipócrates, el desventurado) la experiencia clínica ha aislado, en el ruido hecho por la enfermedad, un cierto número

de rasgos que permiten definir los elementos que pueden hacer parte de un “mensaje patológico”. Ella ha pues:

- dejado de lado un cierto número de ruidos considerados como no pertinentes;
 - definido los caracteres que permiten reconocer los elementos del mensaje e individualizarlos;
 - planteado las reglas de sustitución que permiten “traducir” el mensaje.
- Por supuesto que este código no deja de cambiar:
- cuando son las reglas de sustitución las que cambian, se dice que los conocimientos médicos progresan;
 - cuando son los principios de individualización de los elementos del mensaje se dice que los “métodos de observación” se han perfeccionado;
 - cuando nos ponemos a definir elementos del mensaje, ahí donde sólo se escuchaba ruido, decimos que la medicina se ha anexado nuevos dominios.

Los primeros cambios son frecuentes, los segundos más raros, los terceros excepcionales. Freud ha hecho enunciados verbales de los enfermos, considerados hasta entonces como ruido, algo que debía ser tratado como un mensaje. De acá en adelante (y seguro con códigos diferentes) las diversas formas de medicina han escuchado, como mensajes, las verbalizaciones de los enfermos.

No vamos a decir pues que hay dos mensajes sino:

- un ruido en el cual, ahora, se escuchan muchos más elementos de mensaje que antaño (toda una parte del ruido, anteriormente ensordecido, se pone a hablar);
- pero esa ganancia sobre el ruido no ha podido aún ser asegurada por un código único y, quizás, nunca lo será. Quizás también se obtendrán nuevas ganancias, pero gracias a un nuevo código, etc. Puesto que la enfermedad no tiene nada que decir, no hay razón para que un solo código llegue a “informar” todo ese ruido. Esta primera operación teórica la hace —y ha sido hecha desde comienzos del siglo XIX por— toda la medicina tomada como cuerpo de saber y como institución. Son sus reglas las que los estudiantes aprenden en la facultad y en el hospital.

ESCUCHA DEL MENSAJE

Ciertamente en su práctica el médico no tiene que ver con un enfermo, como tampoco con alguien que sufre, y sobre todo no con un “ser humano”, gracias a Dios. No tiene que ver ni con el cuerpo, ni con el alma, ni con los dos a la vez, ni con su mezcla. Tiene que ver con el ruido. A través de ese ruido debe escuchar los elementos de un mensaje. Para escucharlo, es preciso:

- que elimine el ruido, que cierre las orejas a todo lo que no es elemento del mensaje;
- que reconozca (las dos operaciones son evidentemente correlativas) los rasgos distintivos de cada elemento;
- y que los registre en la medida en que se presenten.

Ahora bien, aquí hay un problema.

La diferencia entre un médico y un vice-cónsul de cancillería es que éste espera hasta el fin del mensaje, que está codificado, mientras que el médico no puede, y no debe, esperar a que se presente el fin del ruido que es la enfermedad, es decir la curación o la muerte. Por eso la obligación, después de un cierto tiempo de escucha, de ponerse a traducir (una vez más: esta traducción puede ser una simple prescripción). Acá se sitúa la dificultad del diagnóstico, incluso si es preciso entender por “diagnóstico” la respuesta más elemental del médico al mensaje de la enfermedad.

UTILIZACIÓN DE MODELOS

Para traducir el mensaje lo más pronto posible es necesario utilizar modelos, es decir formas (configuraciones o secuencias de signos ya escuchados). Estos modelos pueden ser de dos tipos, y deben ser de dos tipos:

- los que permiten seleccionar entre los elementos del mensaje, los que tienen que ver con los diferentes niveles funcionales (el psiquismo, o la lesión orgánica, o la adaptación fisiológica). Se hace intervenir en ese momento un modelo “gramatical” que permite distinguir las grandes categorías a las cuales pueden pertenecer los signos;

- los que permiten arriesgar una traducción, es decir poner los elementos del mensaje en correlación con los elementos de una enfermedad ya definida.

Los modelos del segundo tipo, pueden a su vez ser utilizados de dos maneras:

- o bien, se está seguro que el mensaje pertenece a una clase poco numerosa, y que el número de modelos a los cuales puede obedecer no es muy considerable. Entonces, se puede considerar que todos los modelos de esta clase son equipotenciales y escoger como “interpretante” el que tienen la mejor correlación con el mensaje registrado. Es el diagnóstico del “especialista”;

- o bien (y es lo que le pasa al médico general) la clase a la cual pertenece el mensaje es, no teórica sino prácticamente, infinita. Por esto la escogencia de un modelo al que se privilegia a causa de una probabilidad más grande (en razón de factores internos o externos), con el propósito de abandonarlo, o rectificarlo o precisarlo.

Nos podemos preguntar si la teoría de la práctica médica no podría ser repensada en estos términos que ya no son los del positivismo, sino los que elaboran actualmente prácticas como el análisis de las lenguas, o los tratamientos de la información.

¿Y cuándo tendremos un “seminario” que reúna médicos y teóricos del lenguaje y de todas las ciencias que a él se dedican?

Traducción hecha por Luis Alfonso Paláu C para el curso “Historia de las practicas discursivas III: de la arqueología del saber a la genealogía de los conceptos”, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Junio 11 de 2001.

- 49 'La *Grammaire générale* de Port Royal
(written in December 1966), in: *Languages*, September 1967, no. 7, pp. 7-15.
- 60 'Introduction'
a more extensive version of 49, in: Arnaud, A., Lancelot, C., *Grammaire générale et raisonnée*. Paris 1969, pp. iii-xxvii.

Prefacio de Michel **Foucault** a la **Gramática General** y Razonada de **Arnauld y Lancelot**.
Traducido del francés por María Elvira Rodríguez Luna. 1 ene 2002.
<https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/enunc/article/view/2470?articlesBySameAuthorPage=3>

- C 'Utopies réelles ou lieux et autres lieux'/ Les Hétérotopies {FCL.110x, INA}
- second part of the radio program 'L'utopie et la littérature', radio France
Culture, 21 December 1966.
- = (B) in: Die Heterotopien/ Les hétérotopies, Der utopische Körper/Le corps
utopique, Zwei Radiovorträge. Frankfurt aM: Suhrkamp, 2005, pp.39-52.
also see 360, March 1967
- C. 'Le corps utopique' {FCL. 116, INA}
Fourth part of the radio program 'L'utopie et la littérature' radio
France Culture, 21 December 1966.
- = (B) in: Die Heterotopien/ Les hétérotopies, Der utopische Körper/Le corps
utopique,
Zwei Radiovorträge. Frankfurt aM: Suhrkamp, 2005, pp. 55-65.

1967

- 360 'Des espaces autres'
lecture for the Cercle d'études architecturale on 14 March 1967, in:
Architecture, Movement, Continué. 5 (1984). < Daniel Defert (presentador).
Foucault: le corps utopique, les hétérotopies. Paris: Lignes, 2009. *Foucault:
el cuerpo utópico, las heterotopías*. Medellín, julio de 2009 < "Espacios
diferentes", *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*. pp. 431 ss. >>
- C 'A propos du «philosophe fou» (sur Nietzsche)' {FCL.118} radio France
Culture, 8 February 1967.
- 'Structuralisme et analyse littéraire' {FCL. 34}
lecture in Tunis, 4 February 1967, in: MCF Informations French Embassy
Tunis April/May 1987
- M(B) in: *Folie, langage, littérature*. Édition établie par H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini
et J. Revel. Paris: Vrin 2019, pp.171-222.
- C Les Mots et les choses {INA} interview by Pierre Sera in Tunis, in: 'L'analyse
spectrale de l'Occident: les idées' radio France Culture, 8 February 1967
- [Lettre de Michel Foucault du 8 mars 1967 en réponse à Michel Amiot.] in:
Philippe Artières, a.o. (eds.), *Les mots et les choses de Michel Foucault:
Regards critiques*. Presses Universitaires de Caen, 2009, 130-43

- 45 Introduction generale
with Deleuze, G., in: Nietzsche, F.: *Oeuvres Philosophiques V* (Paris: Gallimard, 1967), pp. I-IV. <trad. Luis Alfonso Paláu C. Medellín, mayo 19 de 2014>.

45.- Introducción general a las *Obras filosóficas completas* de Nietzsche

“Michel Foucault & Gilles Deleuze. Introduction générale aux *Oeuvre philosophiques complètes* de F. Nietzsche. Paris: Gallimard, 1967, t. V. por fuera del texto pp. I-IV [Michel Foucault. *Dits et écrits*, t. I, pp. 561-564].

Los pensadores “malditos” se reconocen desde el exterior por tres rasgos: una obra brutalmente interrumpida, parientes abusivos que pesan sobre la publicación de lo póstumo, un libro-misterio, algo como “el libro” cuyos secretos uno no termina de presentir.

La obra de Nietzsche quedó bruscamente interrumpida por la demencia a comienzos de 1889. Su hermana Elisabeth se convirtió en guardiana autoritaria de la obra y de la memoria. Hizo publicar un cierto número de notas póstumas. Quizás los críticos no le reprochan tanto falsificaciones (las únicas manifiestas conciernen las cartas) sino deformaciones; ella caucionó la imagen de un Nietzsche antisemita y precursor del nazismo, el anti-Nietzsche por excelencia.

*

Desde el punto de vista de la edición, el problema esencial es el del *Nachlass*, durante mucho tiempo identificado con el proyecto de un libro que se habría llamado *la Voluntad de potencia*. Mientras no le fue posible a los investigadores más serios tener acceso al conjunto de los manuscritos de Nietzsche, solamente se sabía de manera vaga que *la Voluntad de potencia* no existía como tal, que no era un libro de Nietzsche, sino que había resultado de un corte y pegue operado en los póstumos en los que se mezclaban anotaciones de fechas y de orígenes diversos. En torno a un núcleo de alrededor de cuatrocientas “notas”, y con un plan cuatripartita, los primeros editores compusieron un volumen ficticio.

Necesitamos recordar que Nietzsche esbozaba al mismo tiempo muchos planes diversos; variaba los proyectos de su gran libro; que quizás renunció a él cuando decidió publicar sus obras de 1888 y, en todo caso, que pensaba la continuación de su obra siguiendo “técnicas” que sólo se puede pretender reconstituir y fijar si se está en el absurdo. Los lectores de Nietzsche conocen las prodigiosas novedades que él aportó, así sólo sea en la técnica de la expresión filosófica: el fragmento voluntario (que no se confunde con la máxima), el aforismo largo, el libro santo, la especialísima composición de *el Antecristo* o de *Ecce Homo*. El teatro, la ópera-bufa, la música, el poema, la parodia, están perpetuamente presentes en la obra de Nietzsche. Nadie puede prejuzgar ni sobre la forma ni de la materia que hubiera tenido el gran libro (ni las otras formas que Nietzsche hubiera inventado si había renunciado a su proyecto). Lo más que el lector podrá hacer es soñar; además habrá que facilitarle los medios.

*

El conjunto de los cuadernos manuscritos representa al menos el triple de la obra publicada por el propio Nietzsche. Los póstumos ya editados son mucho menos numerosos que los que esperan aún una publicación.

Algunos editores han sostenido que el conocimiento de esos póstumos no aportaría nada nuevo. De hecho, cuando un pensador como Nietzsche, un escritor como Nietzsche, presenta muchas versiones de una misma idea, es claro que esa idea deja de

ser la misma. Además, las notas tomadas por Nietzsche en sus cuadernos debían servir no solamente para recuperaciones, correcciones, sino para libros futuros. Sería absurdo pensar que él haya utilizado todo, y mucho más absurdo pretender que las notas inéditas no contienen nada distinto a las que ya han sido publicadas. Citemos solamente dos ejemplos. En un cuaderno de 1875, Nietzsche estudia y critica de manera detallada un libro de Dühring, *Der Werth des Lebens*. ¿Cómo pretender que la publicación integral de ese cuaderno no nos va a enseñar nada sobre la formación y la significación del concepto nietzscheano de valor? Todo un cuaderno de 1881 concierne a *el Eterno Retorno*; parece claro, siguiendo *Ecce Homo*, que Nietzsche retomó ese carné exactamente antes de la enfermedad. También en este caso ¿cómo negar que una edición completa se impone?

El hecho nuevo es la libertad de acceso a los manuscritos, luego de su transferencia del antiguo Nietzsche-Archiv al Goethe und Schiller Archiv de Weimar, en la República Democrática de Alemania (1950). En tres puntos esenciales nuestra lectura de Nietzsche se ha modificado profundamente. Se pueden detectar las deformaciones debidas a Elisabeth Nietzsche y a Peter Gast; se pueden establecer los errores de fecha, las faltas de lectura, las innumerables omisiones que comportaban hasta el presente las ediciones del *Nachlass*. Y tercero y sobre todo, se puede conocer la masa de los inéditos.

Los señores Colli y Montinari, cumpliendo el inmenso trabajo que consiste en revisar los archivos de Weimar, han determinado la única vía posible para una publicación científica: *editar el conjunto de los cuadernos siguiendo el orden cronológico*. Sin duda le ocurría a Nietzsche reabrir un antiguo cuaderno para añadirle una nota; o en un cuaderno, no seguir el orden del tiempo. Pero ello no impide que cada cuaderno en su conjunto pueda estar fechado (así sólo sea gracias a las alusiones personales y a los borradores de cartas), y corresponde a un período determinado de la actividad creadora de Nietzsche. Ahora bien, esos cuadernos reaccionan singularmente sobre las obras publicadas de Nietzsche. Muestran en efecto cómo Nietzsche retoma y transforma una idea anterior, cómo renuncia a utilizar ahora una idea que retomará más tarde, cómo se prepara o bosqueja una idea futura, en qué momento se forma tal o cual gran concepto nietzscheano. Se requería pues editar el conjunto de los cuadernos siguiendo la serie cronológica, y *según períodos que correspondieran a los libros publicados por Nietzsche*. Sólo de esta manera la masa de los inéditos puede revelar sus múltiples sentidos.

La presente edición se estableció a partir de los textos manuscritos tal como fueron descifrados y transcritos por los señores Colli & Montinari. Las obras publicadas por Nietzsche han sido traducidas a partir de la última edición aparecida mientras que él estaba vivo. El conjunto se compondrá pues de:

- los escritos de juventud;
- los estudios filológicos y los cursos de 1869 a 1878;
- todas las obras publicadas por Nietzsche desde *el Nacimiento de la tragedia* (1872) hasta *la Gaya ciencia* (1882), cada una acompañada de los fragmentos póstumos que pertenecen a su periodo de preparación y de redacción;
- las obras publicadas o prestadas a la publicación entre 1882 y 1888 (*Así hablaba Zarathustra, Más allá del bien y del mal, la Genealogía de la moral, el Caso Wagner, el Crepúsculo de los ídolos, el Antecristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner, los Ditirambos de Dionisio*) y las poesías inéditas del invierno 1882-1883 a 1888;
- la masa de los fragmentos póstumos que han sido redactados entre el otoño 1882 y el hundimiento final.

Si exceptuamos cartas y obras musicales, tenemos pues finalmente una traducción de las obras completas de Nietzsche que aparece en Francia, en el mismo momento de la edición crítica, establecida sobre los mismos documentos, que aparece en lengua alemana, y que será acompañada de una traducción italiana bajo la dirección de Colli y Montinari. La mayor parte de las traducciones francesas, incluso las de obras ya conocidas, serán nuevas. Ciertamente que no olvidamos lo que significó a comienzos de siglo la empresa de Charles Andler & Henri Albert, ni la importancia de las traducciones que ya han podido publicarse. En algunos casos, muy pocos, estas se han retomado.

Deseamos que el nuevo día, aportado por los inéditos, sea el del retorno a Nietzsche. Deseamos que las notas que él ha podido dejar, con sus planes múltiples, dejen ver a los ojos del lector todas esas posibilidades de combinación, de permutación, que contienen ahora para siempre, en materia nietzscheana, el estado inacabado el “libro por venir”

trad. Luis Alfonso Paláu C. Medellín, mayo 19 de 2014.

M(B) 'Folie et civilisation.'

Conférence prononcée au Club Tahar Haddad à Tunis en avril 1967

in: *Folie, langage, littérature*. Édition établie par H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini et J. Revel. Paris: Vrin 2019, pp.49-70.

* interview by Perrot, G., in *La Presse de Tunis*, 2 April 1967.

47 'La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"'
interview by Fellous, G., in: *La Presse de Tunis*, 12 April 1967, pp. 3. < "la
Filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es la 'actualidad' ", tr. Paláu
>

47.- La Filosofía Estructuralista permite diagnosticar lo que es la "actualidad"
«La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"» (entrevista
con G. Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 de abril de 1967, p. 3 [Michel Foucault. *Dits et
écrits*. t. I. París: Gallimard, 1994. pp. 580-584]

— *La sociología, la psicología, la pedagogía eran parte de la filosofía, hasta hace apenas algunos decenio,. Esas disciplinas se han desprendido de ella para descender a la calle y tener aplicaciones en la vida cotidiana moderna. La filosofía parece haber permanecido atrás de esta evolución. ¿Le parece por lo mismo amenazada?*

— En efecto creo que la situación de la filosofía ha cambiado mucho desde hace un siglo.

Ante todo, la filosofía ha sido aligerada de toda una serie de investigaciones que han constituido las ciencias humanas, y este fue un primer cambio.

Por otra parte, la filosofía perdió su estatuto privilegiado con respecto al conocimiento en general, y a la ciencia en particular. Ha dejado de legislar, de juzgar.

El tercer cambio al cual no se tiene el hábito de concederle una atención es muy característico e importante. La filosofía ha dejado de ser una especulación autónoma sobre el mundo, el conocimiento o el ser humano. Se ha vuelto una forma de actividad comprometida en un cierto número de dominios. Cuando las matemáticas pasaron por su gran fase de crisis a comienzos del siglo XX, fue por medio de una serie de actos filosóficos a los que se les buscó nuevos fundamentos. Igualmente fue por un acto filosófico que se fundó la lingüística hacia los años 1900, 1920. Por un acto filosófico así mismo Freud descubrió el inconsciente como significación de nuestras conductas. Nos podemos preguntar igualmente si, en dominios de la práctica (el socialismo por ejemplo), no es una especie de filosofía en acto.

En esta medida, si es verdad que las ciencias humanas han descendido a la calle e impregnan un cierto número de nuestras acciones, han encontrado en esa misma calle a la filosofía, bien instalada antes de ellas.

Se puede decir que en el siglo XX todo hombre que descubre o que inventa, todo hombre que cambia algo en el mundo, el conocimiento o la vida de los hombres es, por una parte, un filósofo.

— *El estructuralismo no nació recientemente. Se trataba de él desde comienzos del siglo <XX>. Sin embargo sólo se habla de él en la actualidad. Para el gran público, Ud. es el sacerdote del “estructuralismo”. ¿Por qué?*

— A lo sumo seré el monaguillo del estructuralismo. Digamos que yo sacudo la campanilla, que los fieles se han arrodillado, que los incrédulos han gritado. Pero el oficio comenzó desde hace mucho tiempo. El verdadero misterio, no soy yo quien lo realiza. En tanto que observador inocente en su sobrepelliz blanco; así es como veo las cosas.

Se podría decir que hay dos formas de estructuralismo; la primera es un método que permitió sea la fundación de ciertas ciencias como la lingüística, sea la renovación de algunas otras como la historia de las religiones, sea el desarrollo de algunas disciplinas, como la etnología y la sociología. Este estructuralismo consiste en un análisis no tanto de las cosas, de las conductas y de su génesis, sino de las relaciones que rigen un conjunto de elementos o un conjunto de conductas; estudia conjuntos en su equilibrio actual, mucho más que procesos en su historia. Este estructuralismo ha sido probado al menos en esto: permitió la aparición de objetos científicos nuevos, desconocidos antes de él (la lengua, por ejemplo), sea además descubrimientos en dominios ya conocidos: la solidaridad de las religiones y de las mitologías indo-europeas, por ejemplo.

El segundo estructuralismo sería una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre tal y cual elemento de nuestra cultura, entre tal y cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc. Dicho de otro modo, se trataría de una especie de estructuralismo generalizado, y ya no limitado a un dominio científico preciso y, por otra parte, de un estructuralismo que concerniría nuestra cultura, nuestro mundo actual, el conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad.

Es aquí donde el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica, si se admite que el papel de la filosofía es diagnosticar. En efecto, el filósofo ha dejado de querer decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua, y mucho más huidiza de decir lo que ocurre. En esta medida, se puede claramente hablar de una especie de filosofía estructuralista que podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que es la actualidad.

— *En esta perspectiva se podría pensar que el filósofo será llamado en un futuro próximo a tareas muy prácticas.*

— En efecto, se puede concebir al filósofo como una especie de analista de la coyuntura cultural. Entendida aquí la cultura en el sentido amplio, no solamente producción de obras de arte sino igualmente instituciones políticas, formas de la vida social, prohibiciones y diversas obligaciones.

— *En 1945 el existencialismo encontraba en Francia (y luego en los otros países europeos) una resonancia tan fuerte que tomó el aspecto de una moda que define una época. Se ha dicho que 1967 será al estructuralismo lo que 1945 fue al existencialismo.*

— En efecto, 1945 marcó la fecha cuando una cierta forma de filosofía franqueó el umbral de la notoriedad, y 1967 marca también el umbral de notoriedad del estructuralismo.

Dicho esto, no se puede de ninguna manera comparar la situación del existencialismo y la del estructuralismo, por la excelente razón de que el existencialismo se formó en Francia a partir de una tradición filosófica (Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger) y también de una experiencia política muy rica que era la de la lucha contra el fascismo y el nazismo desde 1933.

En desquite, el estructuralismo nació y se desarrolló en un período de sequedad política (al menos en Francia) donde, después del final de la guerra de Algeria, el gaullismo tuvo bastante dificultad para movilizar el interés de los intelectuales.

Desierto político por un lado, pero en compensación: extraordinaria proliferación de disciplinas teóricas, pero no filosóficas, donde el estructuralismo encontró a la vez su origen y su lugar de manifestación. Aunque el existencialismo probablemente ofreció durante una decena de años un estilo de existencia a un cierto número de intelectuales franceses, y quizás también europeos, no se puede decir que haya existido alguna vez un saber llamado existencialista. Pero “estructuralista” puede ser colocado como epíteto para un gran número de investigaciones teóricas o prácticas: lingüística, sociología, historia, economía, etc. Seguramente, no ha penetrado aún la existencia concreta de los hombres de una manera distinta que bajo la forma de una cierta preocupación por el rigor. El sistema, es actualmente nuestra forma más importante de honestidad.

— *Por primera vez, el marxismo ha sido puesto en dificultad por el sistema estructuralista. ¿Hasta qué punto el marxismo está amenazado y por qué?*

— Lo que está amenazado por el estructuralismo no es —yo creo— el marxismo, sino una cierta manera de comprender el marxismo.

En efecto, hay hábitos mentales que están en vía de desaparecer, y por tanto sus huellas no se encuentran mas que en ciertos espíritus petrificados como mojones: hábito de creer que la historia debe ser un largo relato lineal a veces anudado de crisis; hábito de creer que el descubrimiento de la causalidad es el *nec plus ultra* del análisis histórico; hábito de creer que existe una jerarquía de determinaciones que van de la causalidad material más estricta al resplandor más o menos vacilante de la libertad humana. Si el marxismo era esto, sin ninguna duda el estructuralismo barrerá.

Pero afortunadamente el marxismo es otra cosa. En todo caso, en nuestra época, él continúa viviendo y existiendo como tentativa para analizar todas las condiciones de existencia humana, como ensayo para comprender, en su complejidad, el conjunto de las relaciones que han constituido nuestra historia, como tanteo para determinar en qué coyuntura es posible nuestra acción en la actualidad.

En cuanto al estructuralismo, él es un método de análisis, es una actividad de lectura, de relacionamiento, de constitución de una red general de elementos. Me parece que entre el marxismo y el estructuralismo no puede haber ni siquiera la sombra de una incompatibilidad, pues no se sitúan en el mismo nivel.

Un estructuralista puede ser marxista o no, pero él lo será siempre un poco en la medida en que se propondrá como tarea diagnosticar las condiciones de nuestra existencia.

Un marxista podrá ser estructuralista o no, pero él lo será siempre al menos un poco si quiere tener entre manos un instrumento riguroso para resolver las cuestiones que plantea.

— *¿Cuáles son las relaciones entre su teoría estructuralista y sus obras?*

—Lo que he tratado de hacer es introducir un análisis de estilo estructuralista en dominios en los que no habían penetrado hasta el presente, es decir en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. En esta medida he sido llevado a analizar en términos de estructura el nacimiento mismo del estructuralismo.

En esta misma medida yo he tenido con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de redoblamiento. De distancia puesto que yo hablo de él en lugar de practicarlo directamente, y de redoblamiento puesto que no quiero hablar de ello sin hablar su lenguaje.

— *¿Cuáles son las obras estructuralistas ya aparecidas? ¿Tiene Ud. actualmente en preparación una obra estructuralista?*

— No hay un manual, un tratado de estructuralismo. El estructuralismo es precisamente una actividad teórica que sólo existe en dominios determinados. Es una cierta manera de analizar las cosas. No puede pues haber aquí una teoría general del estructuralismo. Lo único que se puede hacer es indicar obras que han provocado modificaciones importantes en un dominio particular o simultáneamente en muchos dominios.

Es preciso citar en el dominio de la etnología los trabajos de Lévi-Strauss, los consagrados a las formas del parentesco en las sociedades protoamericanas y los que han sido consagrados al análisis de los mitos americanos; en el dominio de la sociología los de Jacques Berque. Otra gran obra, la de Dumézil, que acaba de publicar una especie de balance intitulado *La Religión romana arcaica*, donde relaciona la religión romana con el conjunto de las mitologías y de las religiones indo-europeas. En el dominio del análisis literario, es menester citar las obras de Barthes sobre Racine.

El trabajo que preparo ahora es un trabajo de metodología que concierne las formas de existencia del lenguaje en una cultura como la nuestra.

[Figuran en el artículo dos recuadros:]

MICHEL FOUCAULT CONTADO POR ÉL MISMO

Después de haber permanecido en la Universidad francesa por bastante tiempo como para hacer lo que era necesario y ser lo que se debe ser, me fui al extranjero, lo que le dio a mi mirada de miope el ejercicio de la distancia y me permitió quizás el restablecimiento de una perspectiva más precisa de las cosas.

En Suecia, lo que me permitió conocer lo que seremos en cincuenta años, cuando todos seamos ricos, felices, asépticos. En Polonia. En Hamburgo. En América del sur.

Soy soltero. Pues sí.

LO QUE MICHEL FOUCAULT PIENSA DE TÚNEZ

Vine a causa de los mitos que todo europeo se hace actualmente de Túnez: el sol, el mar, la tibieza de África, en suma: vine a buscar una Tebaida sin ascetismo.

A decir verdad, encontré estudiantes tunecinos, y entonces eso fue fulminante. Probablemente sólo en Brasil y en Túnez he encontrado entre los estudiantes tantos serios y tanta pasión, pasiones tan serias, y lo que más me encanta: la avidez absoluta de saber.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, Octubre 1º de 2008

- C Les idées et l'Histoire {INA}
discussion with Raymond Aron , radio France Culture, 8 May 1967
- = B Raymond Aron. Michel Foucault. Dialogue. (Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2007).
- [Sur Nietzsche] Entretien avec Jacqueline Piatier. on the French edition of Nietzsche's Complete Works, in: *Le Monde* 24 May 1967
- + Mises au point Beaufret – Foucault, *Le Monde* 7 June 1967 in: L'Herne: Michel Foucault (Paris: Ed.de L'Herne, 2011) pp. 108-111.
- 48 'Sur les façons d'écrire l'histoire'
second interview by Bellour, R., in: *Les lettres françaises*, no. 1187, 15 July 1967, pp. 6-9; also in: *Le livre des autres*. < *El libro de los otros*, de Raymond Bellour. Barcelona: Anagrama, 1973. >
- C La science est commandée par l'inconscient... {FCL 118}
radio, 11 September 1967
- 50 'Che cos'è Lei Professor Foucault?'
interview by Caruso, P., first date of publication 28 September 1967 in: *La Fiera Letteraria*, XLII, no.39, pp.11-15;
- = 61 'Conversazione con Michel Foucault'
more extensive version, in: Caruso, P., *Conversazioni con Levi Strauss, Foucault, Lacan* (Milano: Mursia, 1969), pp. 91-131. < Paolo Caruso *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona: Anagrama, 1969. Entrevista originalmente publicada en la revista *La Fiera Literaria*, 28-09-1967 >
- 51 Les mots et les images in: *Le nouvel observateur*, 25 October 1967, no. 154, pp. 49-50. < “las Palabras y las imágenes” in *Obras esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, p. 321 >
- 1968
- M "Homère, les récits, l'éducation, les discours" {NAF box 48}
(Transcrit et présenté par Martin Rueff), [not edited Introduction to chapter III of *L'Archéologie du Savoir*,] in: *La Nouvelle Revue Française* (N° 616- January 2016) pp. 110-150.
- 53 'Ceci n'est pas une pipe'
in: *Cahiers du chemin*, January 1968, no. 2, pp. 79-105.
- B - enlarged version as book edition (Paris, Fata Morgana, 1973). < *Esto no es una pipa*. Barcelona: Anagrama, 1981. >
- 54 interview by Lindung Y. in *Bonniers Litterära Magasin* , Stockholm, 3 March 1968. < “Entrevista con Michel Foucault” in *¿Qué es Ud. profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI >
- C *Les Mots et les choses* {INA}

interview by J.M.Auzias, in: 'Magazine-actualités', radio France Culture, 10 January 1968

- C Le structuralisme {INA}
 interview by El Kabasch, J.P., radio program 'A voix haute, à voix basse',
 radio France Inter, 17 January 1967
- = 55 'Foucault répond à Sartre'
 interview by El Kabasch, J.P., in: *La quinzaine littéraire*, 1 March 1968, no. 46,
 1-3-68, pp. 20-22. < "Foucault le responde a Sartre", in *Saber y verdad*,
 Madrid: la Piqueta, p.39 >
- 56 'Une mise au point de Michel Foucault'
 reaction on the interview by Elkabach, J-P., in: *La Quinzaine littéraire*, 15-31
 March 1968, no. 47, pp. 21. < "Una puntualización de Michel Foucault", tr.
 Paláu >

56.- Una puntualización de Michel Foucault

"Une mise au point de Michel Foucault", *La Quinzaine littéraire*, n° 47, 15-31 de marzo de 1968, p. 21. (Sobre la publicación de la entrevista con J.-P. Elkabbach). [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. París: Gallimard, 1994. pp. 669-670]

Sidi-Bou-Saïd, 3 de marzo de 1968

Queridos amigos,

Uds. saben qué estima profeso por su revista y el esfuerzo que hacen en ella. Mi consternación es tanto más grande.

Un colaborador de la O.R.T.F. acaba de comunicaros una entrevista conmigo, que Uds. me han honrado publicando. Ahora bien:

1) No di el más mínimo consentimiento a esa publicación; no estaba al corriente de nada.

2) El texto que les han hecho llegar era apenas un borrador. Primer montaje que debía ser por entero revisado, como lo prueban —entre otros signos— frases como: "¡Pues bien! eso es un reproche...", o: "Le voy a confesar...", que se referían (con su continuación) a preguntas rehusadas por mí; se dirigían evidentemente sólo al periodista y no al público.

3) Muchos pasajes (uno de ellos concierne a Jean-Paul Sartre, el otro a mi vida pasada) eran explicaciones dadas *a parte* para justificar —a título privado— mi negativa a responder ciertas preguntas. Esos dos pasajes habiendo sido grabados en el conjunto de la conversación, yo precisé claramente que ellos no podían *en ningún caso* figurar en un montaje definitivo.

4) Ese montaje ha sido hecho después de mi partida, sin mi consentimiento. No comporta un cierto número de pasajes que estaban desde entonces ya a punto. Incluye un cierto número *de los que había excluido de entrada*. De todas maneras, cortes, yuxtaposiciones y aproximaciones producen un sentido que me es ajeno.

Dos anotaciones para terminar.

Desde hace dieciocho meses me he cuidado de no replicarle a nadie pues trabajo en dar una respuesta a preguntas que me han sido formuladas, a dificultades que he encontrado, a objeciones que han sido hechas (y entre otras las de Sartre). Ese trabajo

será publicado pronto, no tiene *nada* que ver con la conversación que se tuvo, y que de ninguna manera tenía el sentido de una respuesta sea a quien sea.

Uds. han destacado la mejor parte para mí en su revista, demasiado bella a mi manera de ver. Pienso que la obra, inmensa, de Sartre, que su acción política, marcaron una época. Es verdad que muchos en la actualidad trabajan en otra dirección. Nunca aceptaré que se compare —incluso para oponerlos— el trabajito de desmonte histórico y metodológico que he emprendido, con una obra como la suya. Esto que digo lo he dicho muchas veces desde hace dos años. Que este incidente me sirva de ocasión para volverlo a decir públicamente.

No puedo verdaderamente colocar mi firma ni dar mi asentimiento al texto que les han propuesto.

Con sentimiento de fidelidad, suyo

Michel Foucault

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, septiembre 29 de 2008

- 57 'Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust'
 ='Correspondance à propos des entretiens sur Foucault'
 letter of 11 March 1968, in: *La Pensée*, 1968, no. 139, pp. 114-117.
 Se trata de las puntualizaciones que hizo en torno a la crítica de Stefanini. En español las conocimos en el libro VV.AA. *Análisis de Foucault*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1970.
- 70 'Linguistique et sciences sociales'
 lecture in March 1968 on a seminar in Tunis in: *Revue tunisienne de sciences sociales*, December 1969, no. 19, pp. 248-255. < “Lingüística y ciencias sociales” tr. Paláu >

70.- LINGÜÍSTICA Y CIENCIAS SOCIALES

"Linguistique et sciences sociales", *Revue tunisienne des sciences sociales*, 6º año, nº 19, diciembre de 1969, pp. 248-255 (Conferencia organizada por la sección de lingüística del Centro de estudios y de investigaciones económicas y sociales – C.E.R.E.S. – de la Universidad de Túnez, marzo de 1968). [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. I. París: Gallimard, 1994. pp. 821-828]

El tema que abordaré en términos generales será éste: ¿cuáles son los problemas que la lingüística en su forma moderna puede introducir en el pensamiento en general, en la filosofía si Uds. quieren, y, más precisamente, en las ciencias humanas?

Frecuentemente se encuentra formulada la siguiente tesis (por ejemplo en Lévi-Strauss en su *Antropología Estructural*): el análisis del lenguaje llevado a cabo por de Saussure y sus sucesores, es decir la lingüística estructural, acaba de lograr, en el curso del siglo XX, lo que se podría llamar un “umbral de cientificidad”. Este umbral de cientificidad se pone de manifiesto, por un lado, por las técnicas de formalización de las que ahora dispone la lingüística, y por el otro, por la relación que mantiene con la teoría de las comunicaciones, con la teoría de la información en general; en tercer lugar por sus lazos recientes con la biología, la bioquímica, la genética, etc., y, finalmente, por la existencia de un dominio técnico de aplicación cuyas máquinas traductoras, después de todo, apenas son uno de sus ejemplos. La lingüística habría franqueado pues un cierto umbral, emergido de las ciencias humanas hacia las ciencias de la naturaleza, del dominio del conocimiento interpretativo al del conocimiento formal. La lingüística habría pasado así del lado de la verdadera ciencia, es decir de la ciencia verdadera o, también, de la ciencia exacta.

Segunda tesis que se encuentra a menudo: a partir del momento en que la lingüística habría abandonado su vieja pertenencia y su antigua familiaridad con las ciencias humanas, se habría encontrado con respecto a dichas ciencias en una posición de modelo para imitar y aplicar, y, de repente, las ciencias humanas naturalmente buscarían reunirse con la lingüística en esta nueva forma de cientificidad alcanzada por ella finalmente. Así se habría instaurado una especie de carrera de persecución: al pasar la lingüística del lado de las ciencias exactas y al tratar todas las ciencias humanas de alcanzar con la lingüística el nivel normativo de las ciencias exactas. Sería lo que le ocurriría especialmente a la sociología, a la mitología en tanto que análisis de mitos, a la crítica literaria, etc.

Se pueden criticar estas tesis admitidas corrientemente. Se puede subrayar que no es asunto de hoy, muy por el contrario, que las ciencias sociales piden a la ciencia del lenguaje algo como una forma o un contenido de conocimiento. Después de todo,

desde el siglo XVIII, las ciencias sociales han pedido apoyo al análisis del lenguaje, y de ello daré solamente algunos ejemplos. Abramos simplemente el *Discurso preliminar de la Enciclopedia* de D'Alembert: explica que, si hace un diccionario que tiene la forma del análisis de una lengua es en la medida en que quiere erigir un monumento que podrá permitir a las generaciones futuras conocer lo que han sido las costumbres, los conocimientos, las técnicas del siglo XVIII. Dicho de otra manera, era para poder dar una imagen, un perfil, un cuadro y un monumento de la civilización y de la sociedad en el siglo XVIII que la *Enciclopedia* se construyó como un diccionario de palabras. También se puede citar el texto que Schlegel escribió hacia 1807 a propósito de la lengua y de la sabiduría de los hindúes, y donde analiza a la vez la sociedad, la religión, la filosofía y el pensamiento de los hindúes a partir de la especificidad de su lengua. Es necesario también recordar cómo Dumézil, que no es lingüista sino filólogo, ha llegado en la actualidad a reconstituir la estructura social y religiosa de algunas sociedades indoeuropeas a partir de análisis filológicos. Por consiguiente, no data de ahora esta relación permanente de las ciencias sociales y de la ciencia de las lenguas. No es de hoy que data el desfase epistemológico entre las ciencias del lenguaje y las otras ciencias humanas. No cuestiono el que la lingüística transformacional o la lingüística estructural han alcanzado un alto nivel de cientificidad, pero me parece que, desde el siglo XIX, las ciencias del lenguaje habían llegado a un grado de exactitud y de demostratividad más elevado que todas las otras ciencias sociales o humanas reunidas. Desde comienzos del siglo XIX, gentes como Rask, Schlegel, Grimm, han establecido un dominio coherente de hechos filológicos: las líneas generales, los métodos de análisis y muchos resultados no han sido cuestionados a todo lo largo del siglo XIX.

Y no es ni la sociología de Augusto Comte cuarenta años más tarde, ni la de Durkheim, ochenta años más tarde, las que podrían presentar adquisiciones como las leyes de evolución fonética o el sistema de parentesco de las lenguas indoeuropeas. Dicho de otra manera, que las ciencias del lenguaje estén en un nivel de cientificidad superior al de las otras ciencias humanas es claramente un fenómeno que data de alrededor de dos siglos. Por esto no creo que se pueda decir tan simplemente que las ciencias del lenguaje y las ciencias de la sociedad se acercan hoy porque la ciencia del lenguaje ha pasado por primera vez a un régimen superior, y que las ciencias sociales quieren alcanzarla en ese nivel. Me parece que las cosas son un poco más complicadas que esto.

El hecho nuevo sería más bien que la lingüística acaba de dar a las ciencias sociales posibilidades epistemológicas diferentes de las que les ofrecía hasta entonces. Es el funcionamiento recíproco de la lingüística y de las ciencias sociales el que permite analizar la situación actual mucho más que el nivel de cientificidad intrínseco de la lingüística. Nos encontramos pues enfrentados a un hecho constante: el desfase epistemológico entre las ciencias del lenguaje y las otras ciencias humanas es antiguo. Pero lo propio de la situación actual es que ese desfase epistemológico toma una nueva forma. Es de otra manera como hoy la lingüística puede servir de modelo a las otras ciencias sociales.

Querría ahora enumerar un cierto número de problemas que la lingüística en su forma moderna plantea a las ciencias humanas. La lingüística estructural no tiene que ver con colecciones empíricas de átomos individualizables (raíces, flexiones gramaticales, palabras) sino con conjuntos sistemáticos de relaciones entre elementos. Ahora bien, estas relaciones tienen esto de notable: son independientes en sí mismas, es decir en su forma, de los elementos sobre los cuales se soportan; en esta medida, son

generalizables, sin ninguna metáfora, y pueden transponerse eventualmente a otras cosas distintas a elementos que fueran de naturaleza lingüística.

Se podría pues encontrar la misma forma de relación no solamente entre fenómenos, sino entre los elementos de un relato o también entre individuos que coexisten en una misma sociedad. Porque la forma de la relación no está determinada por la naturaleza del elemento sobre el cual actúa; esta generalización posible de la relación nos pone en presencia de dos series de preguntas importantes:

1^a) ¿Hasta qué punto las relaciones de tipo lingüístico pueden ser aplicadas a otros dominios y cuáles son esos otros dominios a los cuales pueden ser transpuestas? Es necesario tratar de ver si tal o cual forma de relación puede reencontrarse en otra parte, si por ejemplo se puede pasar del análisis del nivel fonético al análisis de los relatos, de los mitos, de las relaciones de parentesco. Todo esto es un inmenso campo de roturación empírica al cual están convocados todos los investigadores en el dominio de las ciencias humanas.

2^a) ¿Cuáles son las relaciones que existen entre estas relaciones que se pueden descubrir en el lenguaje o en las sociedades en general y lo que se llama las “relaciones lógicas”? ¿Cuál es la relación que puede haber aquí entre estas relaciones y el análisis lógico? ¿Se puede formalizar enteramente en términos de lógica simbólica este conjunto de relaciones? El problema que surge entonces y que es por una cara filosófico y por la otra puramente empírico es, en el fondo, el de la inserción de la lógica en el corazón mismo de lo real. Este problema es filosófico y epistemológicamente muy importante. Antaño la racionalización de lo empírico se hacía sobre todo por y gracias al descubrimiento de una cierta relación, la relación de causalidad. Se pensaba que se había racionalizado un dominio empírico cuando se había podido establecer una relación de causalidad entre un fenómeno y otro. Y he aquí que ahora, gracias a la lingüística, se descubre que la racionalización de un campo empírico no consiste solamente en descubrir y en poder asignar esta relación precisa de causalidad, sino en sacar a luz todo un campo de relaciones que son probablemente del tipo de las relaciones lógicas. Ahora bien, éstas no conocen la relación de causalidad. Además, se ha encontrado en presencia de un instrumento formidable de racionalización de lo real, el del análisis de las relaciones, análisis que probablemente es formalizable, y se ha apercibido que esta racionalización tan fecunda de lo real no pasa ya por la asignación del determinismo y de la causalidad. Creo que este problema de la presencia de una lógica que no es la lógica de la determinación causal está actualmente en el corazón de los debates filosóficos y teóricos. La recuperación, la reactivación, la transformación de los temas marxistas en el pensamiento contemporáneo giran en torno a esto; por ejemplo, el regreso a Marx o las investigaciones sobre Marx de tipo althusseriano muestran que el análisis marxista no está ligado a una asignación de causalidad; tratan de liberar el marxismo de una especie de positivismo en el cual algunos querrían encerrarlo, y por consiguiente de desprenderlo de un causalismo primario para reencontrar en él algo así como una lógica de lo real. Pero es necesario además que esta lógica no sea la dialéctica en el sentido hegeliano del término. Se había tratado claramente de despojar a Marx de un positivismo elemental donde se lo había encerrado, por medio de un regreso a los textos, a los conceptos de alineación, al período hegeliano, en resumen, por medio de toda una aproximación a la *Fenomenología del espíritu*. Ahora bien, esta dialéctica hegeliana no tiene nada que ver con todas estas relaciones lógicas que se están descubriendo empíricamente en las ciencias de las que hablamos. Lo que se trata de reencontrar en Marx es algo que no sea ni la asignación determinista de la causalidad ni la lógica de tipo hegeliano, sino un análisis lógico de lo real.

Regresemos ahora al problema de la comunicación. La filología del siglo XIX trabajaba sobre lenguas determinadas; la lingüística a partir de Saussure, trabaja sobre la lengua en general, como los gramáticos de los siglos XVII y XVIII. Pero la diferencia que existe entre la lingüística estructural y el viejo análisis cartesiano de la lengua y de la *Gramática general*, es que la lingüística saussuriana no considera la lengua como una traducción del pensamiento y de la representación, sino que la considera como una forma de comunicación. Así considerados, la lengua y su funcionamiento suponen:

- polos emisores de un lado y receptores del otro;
- mensajes, es decir series de acontecimientos distintos;
- códigos o reglas de construcción de estos mensajes que permitan individualizarlos.

De repente, el análisis del lenguaje, en lugar de estar remitido a una teoría de la representación o a un análisis psicológico de la mentalidad de los sujetos, se encuentra ahora comprometido con todos los otros análisis que pueden estudiar los emisores y los receptores, la codificación y la descodificación, la estructura de los códigos y el desenvolvimiento del mensaje. La teoría de la lengua se encuentra pues ligada al análisis de todos los fenómenos de la información. Esto es importante ante todo a causa de la posibilidad de formalizar y de matematizar de forma muy sofisticada los análisis lingüísticos; luego por el hecho de que se ve aparecer una nueva definición de lo que se podría llamar lo colectivo. Lo colectivo en esta nueva perspectiva ya no sería la universalidad del pensamiento, es decir una especie de gran sujeto que sería una especie de consciencia social o una personalidad de base, o un “espíritu del tiempo”. Ahora lo colectivo es un conjunto constituido por polos de comunicación, por códigos que son utilizados efectivamente, y por la frecuencia y la estructura de los mensajes que son enviados. De repente, la lingüística se encuentra entrando en connivencia con los análisis que tienen que ver con los códigos y mensajes intercambiados entre las moléculas que constituyen los núcleos de las células vivientes. Ahora los biólogos saben más o menos qué código y qué forma de mensaje implican los fenómenos de la herencia que están inscritos en el núcleo de las células genéticas. Verán Uds. también que, en el mismo movimiento, la lingüística se encuentra ligada a las ciencias sociales de una manera nueva, en la medida en que ahora lo social puede ser definido o descrito como un conjunto de códigos y de informaciones que caracterizan un grupo dado de emisores y de receptores. Fenómenos como la moda, la tradición, la influencia, la imitación, que desde Tarde aparecían como fenómenos por analizar en términos exclusivamente psicosociológicos, pueden ser actualmente leídos a partir del modelo lingüístico. En este mismo orden de ideas, nos es necesario hablar del problema del análisis histórico. Se tiene costumbre de decir que la lingüística se ha desviado de la filología al adoptar el punto de vista de la sincronía y al abandonar el viejo punto de vista diacrónico. La lingüística estudiaría el presente y la simultaneidad de una lengua, mientras que la filología estudiaría los fenómenos lineales de la evolución de un estadio a otro.

De hecho, es verdad que el punto de vista de la lingüística estructural es sincrónico, pero el punto de vista sincrónico no es ahistórico y, con mayor razón, no es un punto de vista antihistórico. Escoger la sincronía no es escoger el presente contra el pasado, y la inmovilidad contra lo evolutivo. El punto de vista sincrónico que está ligado a la lingüística estructural no niega la historia por un cierto número de razones:

1º Lo sucesivo no es sino una dimensión de la historia; después de todo, la simultaneidad de dos acontecimientos no es menos un hecho histórico que su sucesión. No es necesario identificar la historia y lo sucesivo como se lo hace ingenuamente. Es necesario admitir que la historia es tanto lo simultáneo como lo sucesivo.

2º El análisis sincrónico que hacen los lingüistas no es de ninguna manera el análisis de lo inmóvil y de lo estático, sino que es en realidad el de las condiciones del cambio. En efecto, la pregunta planteada es ésta: ¿cuáles son las modificaciones que toda lengua debería sufrir para que uno sólo de los elementos cambie? ¿Cuáles son las correlaciones necesarias y suficientes del conjunto de la lengua para que se obtenga una sola modificación? Dicho de otra manera, el punto de vista sincrónico no es un corte estático que negaría la evolución; es por el contrario el análisis de las condiciones en las cuales una evolución puede producirse. Mientras que el viejo análisis sucesivo planteaba la pregunta: ¿dado un cambio, qué lo ha podido causar?, el análisis sincrónico plantea la pregunta: ¿por qué se puede dar un cambio, cuáles son los otros cambios que se deben presentar igualmente en el campo de la contemporaneidad? Se trata claramente pues de una manera diferente de analizar el cambio, y de ninguna forma una manera de negar ese cambio en provecho de la inmovilidad.

Si a partir de un análisis como éste la asignación de causalidad ya no está presente como tema director del análisis, se puede al menos hacer notar que sólo el análisis sincrónico permite localizar algo que sea como una asignación causal. Para que la búsqueda de la causalidad no se pierda en una neblina más o menos mágica es necesario definir ante todo cuáles son las condiciones que permitirán el cambio.

Este análisis de las condiciones necesarias y suficientes para que un cambio local intervenga es igualmente necesario, y más o menos indispensable, para que se pueda transformar este análisis en una intervención práctica y efectiva, pues el problema que se ha planteado es el de saber lo que me es necesario cambiar si quiero cambiar algo en el campo total de las relaciones. Lejos de que el análisis sincrónico sea antihistórico, nos parece mucho más profundamente histórico, puesto que integra el presente y el pasado, permite definir el dominio preciso donde podrá señalarse una relación causal, y permite finalmente pasar a la práctica.

Todo esto está ligado, yo creo, a la renovación de las disciplinas históricas. Se tiene la costumbre de decir que las disciplinas históricas están ahora en retardo y que no han alcanzado el nivel epistemológico de disciplinas tales como la lingüística. Ahora bien, me parece que en todas las disciplinas que estudian el cambio se ha producido recientemente una renovación importante: se han introducido las nociones de discontinuo y de transformación. Nociones como las del análisis de las condiciones correlativas del cambio son bien conocidas por los historiadores y los economistas. El problema que se plantea pues a los especialistas en ciencias humanas es el de utilizar el ejemplo de la lingüística, de la historia y de la economía para introducir en las ciencias humanas y sociales el análisis por fin riguroso del cambio y de la transformación. En todo caso, les es necesario no alejarse de los análisis lingüísticos como si fueran análisis incompatibles con una perspectiva histórica.

Finalmente, la lingüística ha permitido analizar no solamente el lenguaje sino los discursos, es decir que ha permitido estudiar lo que se puede hacer con el lenguaje. De esta manera el análisis de las obras literarias, de los mitos, de los relatos populares, de los cuentos de hadas, de los textos histórico-religiosos, etc. Ahora se pueden hacer todos estos análisis teniendo en cuenta lo que se ha obtenido en la descripción misma del lenguaje. El postulado que no está admitido definitivamente pero que siempre hay que revisar es éste: puesto que las obras literarias, los mitos, los relatos populares, etc. son hechos con lenguaje, puesto que es claramente la lengua la que sirve de material a todo esto, ¿no se puede encontrar, en todas estas obras, estructuras que sean similares, análogas o, en todo caso, que sean descriptibles a partir de las estructuras que se han podido encontrar en el propio material, es decir en el lenguaje?

Para resumir todo esto diría que la lingüística se articula actualmente sobre las ciencias humanas y sociales por una estructura epistemológica que le es propia, pero que le permite hacer aparecer el carácter de las relaciones lógicas en el corazón mismo de lo real, de hacer aparecer el carácter —sino universal— al menos extraordinariamente extendido de los fenómenos de comunicación que van de la microbiología hasta la sociología, de hacer aparecer las condiciones del cambio gracias a las cuales se puede analizar los fenómenos históricos, y finalmente, emprender al menos el análisis de lo que se podría llamar las producciones discursivas.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. para los cursos de “Etnología” e “Historia de las prácticas discursivas III”, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, abril 4 de 2001.

- 58 'Réponse à une question'
in: *Esprit*, May 1968, no. 5, pp. 851-874. < "Respuesta a una pregunta", *Esprit* en Mayo de 1968. *Saber y poder*. Madrid: la Piqueta, p. 47ss >
- B* *Le beau danger. Un entretien de Michel Foucault avec Claude Bonnefoy*.
Édition établie et présentée par Philippe Artières (Paris: EHESS, 2011) (part of) conversation with Claude Bonnefoy, Summer 1968. <*Un peligros que seduce. Una entrevista con Claude Bonnefoy*. Valladolid: Cuatro, 2012>.
- 59 'Réponse au Cercle d'Epistémologie'
in: *Cahiers pour l'analyse*, Summer 1968, no. 9, pp. 9-40. < VVAA. *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970. Incluye "Respuesta al Círculo de Epistemología", publicado originalmente en la revista *La Pensée* número 137, 1968 >
- 145 'Lettre à Maurice Clavel'
in: Clavel, M., *Ce que je crois* (Paris: Grasset, 1975), pp. 138-139.

“Carta” In Clavel (M.), *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975.

En noviembre de 1967, Maurice Clavel saluda a *Las Palabras y las Cosas* como el equivalente de *la Crítica de la razón pura*. Pero Foucault ¿si quería como Kant limitar el saber para hacerle sitio a la fe? La demolición crítica de las trecientas cincuenta primeras páginas ¿no se detendrá en el capítulo Xº ante la ley, el deseo y la muerte? En la reseña (“Le Nouvel Observateur”, nº 177, 30 de abril 1968) del “Pour l'homme” de Mikel Dufrenne quien, luego de haberlo asimilado a los estructuralistas, ataca a Foucault, a nombre del humanismo historicista y progresista, Clavel escribe: “Se ve como un verdadero abismo la inmensa desproporción entre el pensador y su crítico. Que a la mirada de lo que destruye, introduce [...] humanismo y estructuralismo que a lo sumo difieren como el ronroneo del estropicio”. En *Ce que je crois*, Clavel reporta que esta afirmación de hecho era una pregunta para Foucault. También incluye la respuesta en su libro.

[...] Vemos pues que la alegría de tu cabalgata sacude este aire pesado. Dos veces, mil veces bienvenido. Al leer su texto se presenta primero una impresión maravillosa; su voz viene de ADELANTE, para reanudar lo que hubiera podido estar roto, despertar los olvidos, mantener los viejos discursos; ella viene de ATRÁS, y del espacio que ha podido ser liberado; es la primera vez que escucho una voz que no es ni la del juez ni siquiera la del lector, sino la del hombre que ya acertó el camino, que continua, que avanza a grandes zancadas, del que ya sólo veo delante de mí la espalda girada, pero que me grita a pleno pulmón lo que percibe.

Y luego, otra maravilla: todo lo que Ud. me había dicho, hasta aquí, me había afectado profundamente, estaba feliz por haberle podido prestar una especie de servicio; claro está que no sabía cuál a ciencia cierta, esperaba con impaciencia ver dibujarse esta figura un poco enigmática a la que me sentía ligado. El texto del *Nouvel Observateur* de repente me aclara, y me colma: todo lo que Ud. dice sobre el esfuerzo para no solamente la figura “humanista”, sino todo el campo estructural, era lo que yo había querido hacer; pero la tarea se me había hecho tan inmensa, exigía un tal desenraizamiento que yo no la había llevado hasta el fondo, que yo no la había

formulado como era preciso y que finalmente, en el último momento, yo me tapé los ojos.

Articulando las cosas con esta fuerza, Ud. me obligó y me liberó. En todo caso, si ahora me preguntan como a menudo lo hacen: «¿Desde dónde habla Ud.?»), diría que hablé desde ese punto en el que ahora me callo, porque Clavel habló por mí, de paso un día en el que se marchó diciendo cosas a tal punto más importante.

Ahora que escucho su voz por los campos y que adivino los paisajes que son los suyos³⁴, estoy profundamente feliz de haber sido el portero sedentario, un poco inocente de esta bella cabalgata. Y estoy feliz de que el caballero sea Ud. [...].

Traducción de Luis-Alfonso Paláu, Envigado, co, agosto 21 de 2023

³⁴ Clavel se había establecido en Vézelay.

1969

- 62 'Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle'
in: *Médecine de France*, first trimester 1969, n°. 200, pp. 121-128. < “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII” tr. Paláu in Revista *Otras Quijotadas* #2. Medellín, Facultad de ciencias humanas, Univ. Nacional. Sept./1985 *Vida de los hombres infames*. Caronte, pp. 12-23 >
- 63 'Maxime Defert'
in: *Les Lettres françaises*, 8-14 January 1969, no. 1265, pp. 28 (on the exhibition of M. Defert at the Daniel Templon Galery).

(Sobre la exposición de M. Defert en la galería Daniel Templon).

Cinco telas análogas, para formar no una serie sino más bien el espacio en que ellas se van a disponer por sí mismas a la manera de las figuras de pie de un cuadro único. Esta otra tela imaginaria las envuelve a las cinco, les impone un lugar definido, recoge su dispersión en una sola profundidad pictórica, y las vuelve a atrapar en el plano de una superficie que se abre inmediatamente para que cada uno de nosotros pueda penetrar allí. La reversibilidad es la ley de cada cuadro. Por un simple juego de verticales, de horizontales y de oblicuas, por un *degradé* casi aritmético de valores, por una oposición de lo mate y de lo luminoso, columnas avanzan (o se esquivan), lejanos filan más allá de todo horizonte (o brotan como fuentes de luz), escaleras suben o descienden. ¿Quién fijará a esta arquitectura de los ejes definidos? ¿Quién detendrá el balanceo de las figuras en torno al plano imaginario que no logra retenerlos?

Miren la tela de la izquierda y la de la derecha. La distribución de valores está meticulosamente invertida. Sus oscilaciones son incompatibles; y el espacio que debía captarlos en la inmovilidad de un gran cuadro ficticio, oscila a su vez.

En cuanto a los prismas, no hay que fiarse de su solidez, de sus aristas tan profundamente inscritas. Los elementos superiores, que parecen surgir de la gran superficie oscura ¿qué son? ¿Un interior secretamente trabajado por la luz, y que atraviesa las caras nocturnas de la figura? ¿O una floración de formas frágiles en la superficie de un volumen bien cerrado sobre sí mismo? Las líneas que geometrizan cuidadosamente las superficies coloreadas no definen sus relaciones espaciales y su sitio respectivo; son más bien los signos de su incompatibilidad; ellas componen, con gruesas costuras negras, y según formas aparentemente familiares, elementos que no tienen lugar común.

Trad. Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, agosto 21 de 2023

- 67 Jean Hyppolite
 memorial speech on 16 January 1969, in: *Revue de Métaphysique et de morale*,
 1969, no. 2, pp. 131-136.

67.- Jean Hyppolite. 1907-1908

Hommage à J.Hyppolite rendu à l'Ecole normale supérieure, 19 janvier 1969. (Jean Hyppolite.1907-1968), *Revue de métaphysique et de morale*, 74^e année, n^o2, avril-juin 1969, pp.131-136.

Los que estaban en segundo año de preparatoria al día siguiente de la guerra recuerdan los cursos de M. Hyppolite sobre la *Fenomenología del Espíritu*: en esa voz que no cesaba de retomarse como si meditase en su propio movimiento, no percibíamos solamente la voz de un profesor; escuchábamos algo de voz de Hegel, y quizás aún la voz de la filosofía misma. Pienso que no se haya podido olvidar la fuerza de dicha presencia, ni la proximidad que pacientemente invocaba.

Que el recuerdo de este descubrimiento me autoriza a hablar a nombre de los que lo han compartido conmigo y que han hecho seguramente un mejor uso.

Historiador de la filosofía, no era así como él mismo se definía. Con más agrado, más exactamente, hablaba de una historia del pensamiento filosófico. En esta diferencia se alojaba sin duda la singularidad y la amplitud de su empresa.

Pensamiento filosófico, M. Hyppolite entendía por ello lo que en todo sistema —por acabado que parezca— lo desborda, lo excede, y lo pone a la vez en una relación de intercambio y de carencia con la filosofía misma; para él el pensamiento filosófico no era la intuición primera de un sistema, su intimidad informulada; era su inacabamiento, la deuda que nunca lograba saldar, el blanco que ninguna de sus proposiciones podría nunca cubrir; por este motivo, por muy lejos que se avance, permanece como resto con respecto a la filosofía. Por pensamiento filosófico, entendía también ese momento tan difícil de captar, recubierto desde su aparición, donde el discurso filosófico se decide, se arranca de su mutismo, y toma distancia con respecto a lo que desde entonces va a aparecer como la no-filosofía; el pensamiento filosófico es entonces no tanto la determinación oscura y previa de un sistema, como el reparto súbito y sin cesar recommenzado por el cual él se establece. Por pensamiento filosófico yo creo que M. Hyppolite entendía finalmente esa torsión y esa reduplicación, esa salida y esa recaptura de sí mismo, por la que el discurso filosófico dice lo que él es, pronuncia su justificación y, desajustándose con respecto a su forma inmediata, manifiesta lo que puede fundarlo y fijar sus propios límites.

Así concebido, el pensamiento filosófico mantiene el discurso del filósofo en la instancia de una vibración indefinida, y lo hace resonar más allá de toda muerte; garantiza así el exceso de la filosofía con respecto a no importa qué filosofía; luz que vela ya antes incluso de todo discurso, hoja que brilla una vez más cuando se fue a dormir.

Tomando por tema el pensamiento filosófico, M. Hyppolite quería decir sin duda que la filosofía nunca está actualizada ni presente en ningún discurso ni en ningún texto; que a decir verdad la filosofía no existe; que ella cava más bien con su perpetua ausencia a todas las filosofías, que ella inscribe en ellas la carencia donde sin cesar ellas se prosigue, continúan, desaparecen, se suceden, y permanecen para el historiador en un suspenso donde él las tiene que recuperar.

¿Qué será entonces hacer el análisis del pensamiento filosófico? M. Hyppolite no quería describir el movimiento de estas ideas —científicas, políticas, morales— que poco a poco y en orden disperso han ido penetrando la filosofía, que en ella se han instalado, y han adoptado una sistematicidad nueva. Él quería describir la manera cómo todas las filosofías retomaban en sí un inmediato que ellas han dejado ya de ser; la manera cómo ellas buscan un absoluto que ya nunca alcanzan; la manera cómo fijan los límites que siempre transgreden. Se trataba de hacer jugar a las filosofías en esta sombra y esta luz donde su distancia con la filosofía se manifiesta y se esquivo.

El problema que no ha parado de tratar M. Hyppolite quizás sea este: ¿cuál es pues esta limitación propia del discurso filosófico y que lo deja, o más bien lo hace aparecer como palabra de la filosofía misma? En una palabra: *¿qué es la finitud filosófica?*

Y si es verdad que, después de Kant, el discurso filosófico es más bien el discurso de la finitud que el del absoluto, quizás se podría decir que la obra de M. Hyppolite —el punto de su originalidad y de su decisión— ha sido la de duplicar la cuestión; a este discurso filosófico que hablaba de la finitud del hombre, de los bordes del conocimiento o de las determinaciones de la libertad... él le ha pedido cuentas de la finitud que le es propia. Cuestión filosófica que le es planteada a los límites de la filosofía.

Como consecuencia natural de este asunto tendremos antes que esta elección primera: hacer el análisis histórico de las obras, de su comienzo y de su recomienzo perpetuo, de su fin siempre inacabado. ¿Acaso no es la historia el lugar privilegiado donde puede aparecer la finitud filosófica?

Pero la historia no consistía para M. Hyppolite en buscar las singularidades o las determinaciones que habían podido marcar el nacimiento de una obra; ella no consistía tampoco en mostrar cómo un tal monumento daba testimonio de la época que lo vio nacer, para los hombres que lo habían concebido o las civilizaciones que le habían impuesto sus valores. Más precisamente todavía, hablar de una obra filosófica no era para él describir un objeto, rodearlo, encerrarlo en sus contornos, sino más bien abrirlo, señalar sus rupturas, sus desajustes, sus blancos, establecerlo en su irrupción y su suspenso, desplegarlo en esa carencia o ese no-dicho a través del cual habla la propia filosofía. Por esto su posición de historiador no afuera, sino en el espacio de la filosofía de la que hablaba y la borradora sistemática de su propia subjetividad.

A M. Hyppolite le encantaba citar esa expresión de Hegel sobre la modestia del filósofo que pierde toda singularidad. Todos los que han escuchado a M. Hyppolite recuerdan la modestia grave de su palabra; todos los que lo han leído conocen claramente esa escritura amplia que nunca desgarrar la indiscreción de una primera persona. Modestia que para nada era neutralidad ni encarnizamiento contra sí, sino que le permitía hacer resonar en lo que decía la amplitud multiplicada de una voz que no era la suya; y en sus textos que se desplegaban continuamente de la cita al comentario, y de la referencia al análisis, sin que casi hubiera necesidad de las comillas, la filosofía continuaba escribiéndose. Prosa del pensamiento, más sorda, más insistente que todo lo que los hombres singularmente han podido pensar.

En muchas ocasiones, M. Hyppolite ha regresado sobre este punto de la filosofía bergsoniana que es el análisis de la memoria. Quizás me equivoque suponiendo que él veía aquí algo más que una verdad, un modelo para la historia del pensamiento; porque para él el presente del pensamiento no estaba separado ontológicamente de su pasado, y la atención del historiador no debía formar sino la punta aguda, actual y libre, de un pasado que no había perdido nada de su ser. Y así como le ocurre al presente según Bergson de recapturar su sombra por una especie de torsión sobre sí mismo, el historiador para M. Hyppolite —ese historiador que era él mismo— marca el punto de inflexión a partir del cual la filosofía puede y debe recuperar la sombra que la recorta a cada instante, pero que sin embargo la liga a su invencible continuidad.

Es desde dentro de la filosofía que M. Hyppolite interrogaba a las diferentes filosofías. Y las interrogaba en sus relación siempre esquivada, pero nunca deshecha, con la filosofía. Quería aprehenderlas en ese punto donde ellas comienzan, y en ese otro punto donde ellas se acaban y se delimitan como un sistema coherente. Quería comprender en una obra la relación nunca completamente establecida, nunca totalmente dominada entre una experiencia y un rigor, un inmediato y una forma, la tensión entre el día apenas sensible de un comienzo y la exactitud de una arquitectura.

M. Hyppolite confrontaba con gusto su propia empresa con dos de las grandes obras que le eran contemporáneas y a las que saludaba en su lección inaugural en el Collège de France³⁵. La de Merleau-Ponty, búsqueda de la articulación originaria del sentido y de la existencia; y la de M. Guérault, análisis axiomático de las coherencias y de las estructuras filosóficas. Entre esos dos referentes, la obra de M. Hyppolite desde el comienzo siempre ha estado ahí para nombrar y hacer aparecer —en un discurso a la vez filosófico e histórico— el punto donde lo trágico de la vida toma sentido en un Logos, donde la génesis de un pensamiento se vuelve estructura de un sistema, donde la existencia misma se encuentra articulada en una Lógica. Entre una fenomenología de la experiencia prediscursiva —a la manera de Merleau-Ponty— y una epistemología de los sistemas filosóficos —como aparece en M. Guérault—, la

³⁵ Hyppolite (J.), « Leçon inaugurale au Collège de France » (19 décembre 1963), repris in *Figures de la pensée philosophique*, Paris, P.U.F., 1971, t. II, pp. 1003-1028.

obra de M. Hyppolite puede leerse también claramente como una fenomenología del rigor filosófico, o como una epistemología de la existencia filosóficamente reflexionada.

¿Qué relación tiene la filosofía con lo que no es ella, y sin lo que sin embargo ella no podría ser? Para responder a esta pregunta, M. Hyppolite se niega a dos actitudes familiares: la primera que considera que la filosofía tiene que reflexionar sobre objetos exteriores, ya sea la ciencia o la vida cotidiana, la religión o el derecho, el deseo o la muerte; la segunda que considera que la filosofía debe interrogar dotas esas diversas ingenuidades, descubrir las significaciones que allí se ocultan, inquietar su positividad muda y exigirles cuentas de lo que las puede fundamentar. Para él, la filosofía no es ni reflexiva ni fundadora con respecto a lo que no es ella; pero ella debe reasumir a la vez la interioridad que hace que ella habite ya silenciosamente todo lo que no es ella (ella ya está en la actividad del matemático como en la inocencia del alma bella) y la exterioridad que hace que ella nunca esté implicada necesariamente por una ciencia o una práctica. Es esta relación de interioridad y de exterioridad, de vecindad y de distancia la que la filosofía debe retomar en sí.

A partir de allí, yo creo que se puede comprender ciertos rasgos característicos de la obra de M. Hyppolite.

Pienso ante todo en su relación con Hegel. Para él Hegel marcaba el momento en que el discurso filosófico planteó él mismo, y dentro de sí, el problema de su comienzo y de su fin; el momento en que el pensamiento filosófico se dio por labor inagotable de decir el campo total de la no-filosofía, y emprender el lograr con toda soberanía enunciar su propio fin. Hegel era para M. Hyppolite el momento en que la filosofía occidental retoma la tarea de decir el ser en una lógica, proyecta descubrir las significaciones de la existencia en una fenomenología, y trata de reflexionarse ella misma como acabamiento y término de la filosofía. La filosofía hegeliana marcaría de esta forma el momento en que la filosofía se volvió, dentro de su propio discurso, titular del problema de su comienzo y de su acabamiento; el momento en que, llevándose de alguna manera al extremo de sus propios límites, ella se volvió la cuestión de lo inmediato y de lo absoluto, de ese inmediato del que ella no se suelta, aunque la mediatice; y de ese absoluto que no puede efectuar sino al precio de su propia desaparición. Con Hegel, la filosofía que desde Descartes al menos estaba en una relación imborrable con la no-filosofía, se volvió no solamente consciencia de esa relación, sino discurso efectivo de esa relación; puesta en operación sería del juego de la filosofía y de la no-filosofía. Mientras que otros veían en el pensamiento hegeliano el repliegue sobre sí de la filosofía, y el momento en que ella pasa al relato de su propia historia, M. Hyppolite reconoce ahí el momento en que ella atraviesa sus propios límites para volverse filosofía de la no-filosofía, o quizás no-filosofía de la filosofía mismas.

Pero este tema que frecuentaba sus estudios sobre Hegel los desbordaba ampliamente y llevaba más lejos su interés. La relación entre filosofía y no-filosofía él la veía efectuada en Marx, a la vez cumplimiento e inversión, según él, de la filosofía hegeliana, crítica de toda filosofía, en su idealismo, asignación al mundo de devenir filosofía, y a la filosofía de devenir mundo. Él la reconocía también y cada vez más, en el curso de los últimos años, en la relación con la ciencia. Reencontraba así sus preocupaciones de juventud y la tesina que había redactado sobre el método matemático y el encaminamiento filosófico de Descartes. Se acercaba también así a los trabajos de dos hombres que él ligaba en la misma admiración y una fidelidad plena, los que son para nosotros los dos grandes filósofos de la racionalidad física y de la racionalidad biológica.

Entonces ellos se volvieron los campos de su reflexión: Fichte por un lado, y la posibilidad de tener sobre la ciencia un discurso filosófico que fue enteramente riguroso y demostrativo³⁶; y por el otro lado, esa teoría de la información que permite descubrir, en el espesor de los procesos naturales y de los intercambios del viviente, la estructura del mensaje³⁷. Con Fichte, planteaba el problema de saber si se puede tener un discurso científico sobre la ciencia, y si, a partir de un pensamiento puramente formal se puede alcanzar el contenido efectivo del saber. E inversamente, la teoría de la información le planteaba el siguiente problema: ¿qué estatus hay que darle, en ciencias como la biología o la genética, a esos textos que no han sido pronunciados por nadie ni escritos por ninguna mano?

En torno a estas preguntas, se organizaban cantidad de temas, se abrían muchísimas investigaciones; a propósito de Freud³⁸, análisis del efecto, en el deseo, de la instancia formal de la denegación; a propósito de Mallarmé³⁹, reflexión sobre el juego en una obra, de lo necesario y de lo improbable; a propósito de Lapoujade⁴⁰, análisis del modo según el cual la pintura puede pintarse en la forma desnuda y originaria de sus elementos.

Y no hay por qué equivocarse aquí: todos los problemas que son los nuestros —nosotros sus alumnos del tiempo pasado o sus alumnos de ayer—, todos estos problemas, fue él el que nos los planteó; fue él el que los escandió en esa palabra que era fuerte, grave, sin dejar de ser familiar; fue él el que los formuló en aquel texto

³⁶ Hyppolite (J.) “L’idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien” (1959), t. I, pp. 21-31.

³⁷ “Information et communication” (1967), t. II, pp. 928-971.

³⁸ “Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud” (intervención en el seminario de técnica freudiana del 10 de febrero de 1954, a cargo de Jacques Lacan en la clínica de la facultad del hospital Santa-Ana, y consagrado a los escritos técnicos de Freud, año 1953-1954), t. I, pp. 385-386.

³⁹ “el ‘Golpe de dados’ de Stephane Mallarmé y el mensaje” (1958), t. II, pp. 877-884.

⁴⁰ “Prefacio a los ‘Mecanismos de la fascinación’ de Lapoujade” (París: Seuil, 1955), t. II, pp. 831-836.

*Lógica y Existencia*⁴¹, que es uno de los grandes libros de nuestro tiempo. Al día siguiente de la guerra, nos enseñaba a pensar las relaciones de la violencia y del discurso; nos enseñaba ayer a pensar las relaciones de la lógica y la existencia; y al instante aún, nos proponía que pensáramos las relaciones entre el contenido del saber y la necesidad formal. Nos enseñó finalmente que el pensamiento filosófico es una práctica incesante; que es una cierta manera de hacer operativa la no-filosofía, pero permaneciendo siempre lo más cerca de ella, allí donde ella se anuda con la existencia. Con él, es imperioso recordar sin cesar que “si la teoría es gris, el árbol de oro de la vida es verde”.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, agosto 22 de 2023

⁴¹ Hyppolite (J.). *Lógica y Existencia. Ensayo sobre la Lógica de Hegel*. Barcelona: Herder, 1996.

- C debate with J.Duvignaud and J.C. Pecker about *L'archéologie du savoir*.
{FCL.120)
2 February 1969, two cassettes.
- 69/ 'Qu'est ce qu'un auteur?'
258 lecture and discussion on 22 February 1969, in: *Bulletin de la société française de philosophie*, Julio-septiembre 1969, no. 63, N° LXIV, pp. 73-104. < ¿Qué es un autor? *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*, p. 329 >
- 64 'Ariane s'est pendue'
bookreview of Deleuze, G.: *Logique du sens*, in: *Le Nouvel Observateur*, 31 March 1969, no. 229, pp. 36-37. < “Ariadna se colgó”, in *Obras esenciales I: Entre filosofía y literatura*, pp. 3-25 >
- 65 'Précision' = 'En Bref'
in: *Le Nouvel Observateur*, 31 March 1969, no. 229, p. 39.

P r é c i s i o n

Invitado por el Institut français de Londres a dictar algunas conferencias sobre humanismo y antihumanismo, M. Foucault es notificado por el Quai d'Orsay que no se deseaba que él hablase en establecimientos universitarios británicos. *Le Nouvel Observateur*, que reportó el incidente en su n° 227 del 17-23 de marzo de 1969, explicó que esta prohibición estaba ligada al hecho de que M. Foucault no aprobaba la ley de orientación universitaria. De hecho, los motivos de esta prohibición, que venía de la Dirección de relaciones culturales, era muchos más general e incluía también la recepción de la *Historia de la locura* por parte de la antipsiquiatría inglesa como las tomas de posición recientes de M. Foucault.

En efecto, me ha sido prohibido hablar en el Institut français de Londres. Pero la prohibición viene del ministerio de Michel Debre, y no del de Edgar Faure. En cuanto al motivo, no tiene nada que ver con la ley de orientación. Me han dicho que se trata de impedir preguntas y discusiones molestas para la embajada de Francia. El público inglés ha sido pues tan censurado como yo.

Trad. Paláu, Envigado, co, agosto 22/23

B *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, March 1969). < *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970 >

also see April 1966 M. -«Le livre et le sujet» Première version de *L'Archéologie du savoir* .

Introduction scanned and transcribed by Frédéric Gros draft of an Introduction to *L'archéologie du savoir* (see 1969) written: April, 1966 in: *L'Herne* 95, pp 70-91

also see 1968 M "Homère, les récits, l'éducation, les discours" (Transcrit et présenté par Martin Rueff), In: *La Nouvelle Revue Française* (2016, N° 616 Janvier) pp. 110-150)

66 'Michel Foucault explique son dernier livre'

interview by Brochier, J.J., in: *Magazine Littéraire*, April/May 1969, no. 28, pp. 23-25. < "Michel Foucault explica su último libro" tr. Paláu, Seminario "Arqueología del Saber", Universidad Nacional de Colombia, Carrera de Historia, Medellín, Septiembre 26 de 1998 >

MICHEL FOUCAULT EXPLICA SU ULTIMO LIBRO

Entrevista con J.-J. Brochier, *Magazine littéraire*, #28, Abril-Mayo de 1969, pp.23-25. [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t.I Paris: Gallimard, 1994. pp. 771-779].

- *Ud. ha intitulado su libro La Arqueología del saber. ¿Por qué arqueología?*

- Por dos razones. Ante todo he empleado esa palabra de manera un poco ciega, para designar una forma de análisis que no sería una historia estrictamente hablando (en el sentido en que se cuenta por ejemplo la historia de las invenciones o de las ideas), y que no sería tampoco una epistemología, es decir el análisis interno de la estructura de una ciencia. Es algo completamente distinto que yo he llamado "arqueología"; y luego, retrospectivamente me pareció que el azar no me había guiado demasiado mal, pues después de todo esa palabra "arqueología" puede querer decir (al precio de un más o menos que espero se me perdone): descripción del *archivo*. Entiendo por archivo el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados; y este conjunto de discurso está encarado no solamente como un conjunto de acontecimientos que habrían tenido lugar una vez por todas y que permanecerían en suspenso, en los limbos o en el purgatorio de la historia, sino también como un conjunto que continúa funcionando, transformándose a través de la historia, dando posibilidades de que aparezcan otros discursos.

- *¿No hay también en "arqueología" una idea de excavación, de búsqueda del pasado?*

- Sin duda. Esta palabra "arqueología" me molesta un poco porque recubre dos temas que no son exactamente los míos. Primero el tema del comienzo (*arqué* en griego significa comienzo). Ahora bien, no trato de estudiar el comienzo en el sentido del origen primero, del fundamento a partir del cual todo el resto sería posible. No estoy buscando ese primer momento solemne a partir del cual, por ejemplo, ha sido posible todo la matemática occidental. No me remonto a Euclides o a Pitágoras. Busco siempre comienzos relativos, más instauraciones y transformaciones que fundamentos, fundaciones. Igualmente me incomoda la idea de excavaciones. Lo que busco no son relaciones que serían secretas, ocultas, más silenciosas o más profundas que la conciencia de los hombres. Por el contrario trato de definir relaciones que están en la superficie misma de los discursos; trato de visualizar lo que sólo es invisible por estar demasiado en la superficie de las cosas.

- *Es decir que Ud. se interesa en el fenómeno y que Ud. rehúsa la interpretación.*

- No quiero buscar el pensamiento de los hombres por debajo del discurso, sino que trato de tomar el discurso en su existencia manifiesta, como una práctica que obedece a reglas. A reglas de formación, de existencia, de coexistencia, a sistemas de funcionamiento, etc. Y es esta práctica, en su consistencia y casi en su materialidad la que yo describo.

- *Es decir que Ud. rechaza la psicología.*

- Absolutamente. Se debe poder hacer un análisis histórico de la transformación del discurso sin tener que recurrir al pensamiento de los hombres, a su modo de percepción, a sus hábitos, a las influencias que han padecido, etc.

- *Ud. ha hecho partir su libro de la observación de que la historia y las ciencias del hombre se han transformado inversamente. Ahora, la historia en lugar de buscar los acontecimientos que constituyen las rupturas, busca continuidades, mientras que las ciencias del hombre buscan las discontinuidades.*

- En efecto, actualmente los historiadores —y pienso por supuesto en la escuela de los *Annales*, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel— han tratado de ampliar las periodizaciones que utilizan ordinariamente; Braudel por ejemplo ha llegado a definir una noción de civilización material que tendría una evolución extremadamente lenta: el universo material de los campesinos europeos desde fines de la Edad Media hasta el siglo XVIII —los paisajes, las técnicas, los objetos fabricados, los hábitos— se modificó de una manera extraordinariamente lenta, se diría que se desarrolló en pendiente suave. Esos grandes bloques, mucho más macizos que los acontecimientos que ordinariamente se recortan, hacen ahora parte de los objetos que la historia puede describir. Se ven aparecer así grandes continuidades que hasta entonces no habían sido aisladas. En desquite, los historiadores de las ideas y de las ciencias, que antaño hablaban ante todo en términos de progreso continuo de la razón, de advenimiento progresivo del racionalismo, etc., insisten ahora sobre discontinuidades, fallas. Por ejemplo, la ruptura entre la física aristotélica y la física galileana, la irrupción absoluta que representa el nacimiento de la química a fines del siglo XVIII. De esta paradoja arranqué: los historiadores a secas encuentran continuidades mientras que los historiadores de las ideas liberan discontinuidades. Pero yo creo que estos son dos efectos simétricos e inversos de una misma reanudación metodológica de la historia en general.

- *Es decir, que cuando Ud. ataca a los que mitologizan la historia mostrando que ellos se remiten a la filosofía tradicional de la conciencia trascendental, del hombre soberano, Ud. les ataca en su propio terreno, es decir el de la historia. Mientras que los estructuralistas, que los atacaban igualmente, los atacaban en otro terreno.*

- Creo que los estructuralistas no han atacado nunca a los historiadores, sino a un cierto historicismo, a una cierta reacción y desconfianza historicista con la que tropezaron sus trabajos. Ante el análisis estructural, un cierto número de pensadores tradicionales se han asustado. No ciertamente porque uno se ponía a analizar relaciones formales entre elementos indiferentes, esto se hacía hace mucho tiempo, no existía razón para el canguelo. Pero ellos sentían muy claramente que lo que estaba en cuestión era el estatuto mismo del sujeto. Si es verdad que el lenguaje o el inconsciente pueden

analizarse en términos de estructura, entonces ¡qué queda de ese famoso sujeto hablante, de este hombre que se considera que pone a obrar el lenguaje, el hablar, el transformar, el hacer vivir! ¡Qué será de ese hombre que es reputado de tener un inconsciente, de poder tomar conciencia de ese inconsciente, poder encargarse de él y hacer de su destino una historia! Creo que el mal genio, o en todo caso el desagrado que el estructuralismo suscitó entre los tradicionalistas estaba ligado a que ellos sentían que se cuestionaba el estatuto del sujeto.

Y se refugiaron en un terreno que les parecía infinitamente más sólido para su causa, el terreno de la historia. Y dijeron: admitamos que una lengua tomada por fuera de su evolución histórica, por fuera de su desarrollo sea en efecto un conjunto de relaciones; admitamos, en el límite, que el inconsciente de un individuo funciona como una estructura o un conjunto de estructuras, que el inconsciente puede reconocerse a partir de hechos estructurales; pero existe al menos algo en lo que la estructura nunca morderá: la historia. Pues existe un devenir del cual el análisis estructural nunca podrá dar cuenta, un devenir que por una parte está hecho de una continuidad, mientras que la estructura es por definición discontinua, y que por otra parte está hecha por un sujeto: el hombre mismo, o la humanidad, o la conciencia, o la razón, poco importa. Para ellos existe un sujeto absoluto de la historia que hace la historia, que asegura su continuidad, que es el autor y el garante de esa continuidad. En cuanto a los análisis estructurales, sólo pueden situarse en el recorte sincrónico de esta continuidad de la historia de esta forma sometida a la soberanía del hombre.

Cuando se trata de cuestionar el primado del sujeto en el dominio mismo de la historia, entonces, nuevo pánico en las filas de todos sus viejos fieles pues ese era su terreno de defensa, a partir del cual podían limitar el análisis estructural e impedir su "cáncer", limitar su poder de inquietar. Sí, a propósito de la historia, y precisamente a propósito de la historia del saber, o de la razón, se llega a mostrar que ella no obedece de ninguna manera al mismo modelo que la conciencia; si se llega a mostrar que el tiempo del saber o del discurso no está organizado o dispuesto de ninguna manera como el tiempo vivido; que presenta discontinuidades y transformaciones específicas; si finalmente se muestra que no es preciso pasar por el sujeto, por el hombre como sujeto para analizar la historia del conocimiento, se plantean grandes dificultades pero se toca quizás un problema importante.

- *Por este hecho Ud. es llevado a recusar la filosofía de los últimos doscientos años o, lo que es peor para ella, a dejarla de lado.*

- En efecto, actualmente toda esta filosofía que desde Descartes daba este primado al sujeto, esta filosofía está camino de deshacerse ante nuestros ojos.

- *¿Y Ud. data el comienzo de este fallecimiento en Nietzsche?*

- Me parece que se podría fijar el momento a partir de Marx, de Nietzsche y de Freud.

- *Por lo demás, en su libro Ud. denuncia la interpretación antropologizante de Marx y la interpretación de Nietzsche en términos de conciencia trascendental como un rechazo a tener en consideración lo que ellos aportaban de nuevo.*

- Exactamente.

- *Yo subrayé en su introducción este pasaje en el que Ud. dice: "Hacer del análisis histórico el discurso del continuo, y hacer de la conciencia humana el sujeto*

originario de todo devenir y de toda práctica, son dos fases de un mismo sistema de pensamiento: el tiempo es aquí concebido en términos de totalización y las revoluciones nunca son mas que tomas de conciencia". ¿No ataca Ud. directamente a Sartre, en tanto que los términos de toma de conciencia y de totalización pertenecen propiamente a su vocabulario?

- Cuando Sartre utiliza estas palabras no hace sino retomar un estilo general de análisis que se puede encontrar por ejemplo en Goldmann, en Lukács, en Dilthey, en los hegelianos del siglo XIX, etc. Estas palabras no son absolutamente específicas de Sartre.

- Sartre sería simplemente uno de los puntos de llegada de esta filosofía trascendental que está en vías de deshacerse.

- Así es.

- Pero aparte de los estructuralistas, que se encuentran en una posición análoga a la suya, hay pocos filósofos que hayan tomado conciencia del final de esta filosofía trascendental.

- Por el contrario, creo que hay muchos encabezados por Gilles Deleuze.

- Ud. ha desencadenado "movimientos diversos" cuando, en Las palabras y las cosas Ud. dijo: el hombre hay que echarlo por la borda. Ahora bien, en La arqueología del saber, Ud. dice que no solamente las cosas sino que también las palabras hay que echarlas por la borda.

- Esto fue lo que quise decir. Mi título *Las palabras y las cosas* era completamente irónico. Nadie lo vio claramente, y ello se debió sin duda a que no había suficiente juego en mi texto, que la ironía no estaba suficientemente visible. Existe un problema: ¿cómo puede ocurrir que cosas reales, y percibidas, puedan venir a articularse por medio de palabras dentro de un discurso? ¿Son las palabras las que nos imponen el recorte en cosas, o son las cosas las que, por alguna operación del sujeto, vendrían a transcribirse en la superficie de las palabras? De ninguna manera es este viejo problema el que he querido tratar en *Las palabras y las cosas*. He querido desplazarlo: analizar los discursos mismos, es decir esas prácticas discursivas que son intermediarias entre las palabras y las cosas. Esas prácticas discursivas a partir de las cuales se puede definir lo que son las cosas y señalar el uso de las palabras. Tomemos un ejemplo muy simple. En el siglo XVII, los naturalistas multiplicaron las descripciones de plantas y de animales. Se puede hacer la historia de esas descripciones de dos maneras. O bien partiendo de las cosas y diciendo: siendo los animales lo que son, siendo las plantas tales como las vemos, ¿cómo es que las gentes de los siglos XVII y XVIII las han visto y descrito? ¿Qué fue lo que observaron, qué fue lo que omitieron? ¿Qué fue lo que vieron y que fue lo que no vieron? Se puede hacer el análisis en sentido contrario, establecer el campo semántico de los siglos XVII y XVIII, ver con qué palabras, y por consiguiente de qué conceptos se disponía entonces, cuáles eran las reglas de utilización de esas palabras y, a partir de ahí, ver cuál rejilla se colocaba sobre el conjunto de las plantas y de los animales. Son los dos análisis tradicionales.

Traté de hacer otra cosa y mostrar que había en un discurso, como el de la historia natural, reglas de formación de los objetos (que no son las reglas de utilización de las palabras), reglas de formación de los conceptos (que no son leyes de sintaxis),

reglas de formación de las teorías (que no son reglas de deducción ni reglas retóricas). Son reglas producidas por una práctica discursiva en un momento dado que explican que tal cosa sea vista (u omitida), que sea encarada bajo tal aspecto y analizada en tal nivel, que tal palabra sea empleada con tal significación y en tal tipo de frase. Por consiguiente, el análisis a partir de las cosas y el análisis a partir de las palabras aparecen desde entonces como secundarios con respecto a un análisis primario que sería el análisis de la práctica discursiva.

En mi libro no había análisis de palabras ni de cosas. Y hay un cierto número de gente —los pesados, los del rasero— que han dicho: es escandaloso, en este libro que se llama *Las palabras y las cosas* no hay "cosas". Y los sutiles dijeron: en este libro no hay análisis semántico. ¡Y es cierto! No quería hacer ni lo uno ni lo otro.

- *Puesto que su movimiento científico parte de una especie de tanteo, de empirismo, ¿cómo, por cuál itinerario llegó a este libro completamente teórico que es La arqueología del saber?*

- Es cierto que fue a partir de búsquedas empíricas sobre la locura, sobre la enfermedad y los enfermos mentales, sobre la medicina en los siglos XVIII y XIX, y sobre el conjunto de disciplinas (historia natural, gramática general e intercambio de la moneda) que traté en *Las palabras y las cosas*. ¿Por qué estas investigaciones me han llevado a edificar toda esta maquinaria teórica de *La arqueología del saber*, que me parece un libro bastante difícil de leer? Había encontrado muchos problemas. Sobre todo éste: cuando se hacía historia de las ciencias se trataba de manera privilegiada, casi exclusiva, las bellas, las buenas ciencias claramente formales, como las matemáticas y la física teórica. Pero, cuando se abordaban disciplinas como las ciencias empíricas se estaba muy molesto, uno se contentaba muy frecuentemente con una especie de inventario de los descubrimientos, uno se decía que esas disciplinas en suma no eran sino mezclas de verdades y de errores; en esos conocimientos tan imprecisos, el espíritu de las gentes, sus prejuicios, los postulados de los que partían, sus hábitos mentales, las influencias que padecían, las imágenes que tenían en la cabeza, sus ensoñaciones, todo eso les impedía acceder a la verdad; y la historia de esas ciencias no era finalmente mas que la historia de la mezcla de esos errores masivos y numerosos con algunas pepitas de verdad; el problema era saber cómo un día alguien había descubierto una pepita.

Esta descripción me molestaba por muchas razones. Primero porque, en la vida histórica real de los hombres, esas famosas ciencias empíricas que los historiadores o los epistemólogos descuidan tienen una importancia colosal. Los progresos de la medicina han tenido sobre la vida humana, sobre la especie humana, sobre la economía de las sociedades, sobre la organización social consecuencias ciertamente tan grandes como las que han tenido los descubrimientos de la física teórica. Sentía mucho que esas ciencias empíricas no fueran estudiadas.

Por otra parte, me había parecido interesante estudiar esas ciencias empíricas en la medida en que ellas están más ligadas a prácticas sociales que las ciencias teóricas; por ejemplo la medicina o la economía política son disciplinas que quizás no tienen, si se las compara con las matemáticas, un grado de científicidad muy elevado. Pero sus articulaciones sobre prácticas sociales son muy numerosas y era esto precisamente lo que me interesaba. *La Arqueología* que acabo de escribir es una especie de teoría para una historia del saber empírico.

- *Por eso su escogencia, por ejemplo, de la Historia de la locura.*

- Exactamente.

- *Entre otras cosas, la ventaja de su método es que puede funcionar en los dos sentidos: diacrónica y sincrónicamente. Por ejemplo, para la Historia de la locura, Ud. se remonta en el tiempo y estudia las modificaciones, mientras que en el caso de la historia natural en los siglos XVII y XVIII, en Las palabras y las cosas, Ud. estudia un estado no completamente estático, pero sí más inmóvil, de esa ciencia.*

- No exactamente inmóvil. Traté de definir transformaciones: mostrar a partir de cuál sistema regular pueden tener lugar descubrimientos, invenciones, cambios de perspectiva, inversiones teóricas. Se puede mostrar por ejemplo lo que en la práctica discursiva de la historia natural hace posible la emergencia de una teoría del organismo que ignoraban los primeros naturalistas. Entonces, cuando algunas personas —afortunadamente pocas— me han acusado de que solo describía estados de saber y no transformaciones, era simplemente porque no habían leído el libro. Si lo hubieran al menos hojeado con dedo distraído habrían visto que sólo se trata de transformaciones y del orden en el cual se han operado tales transformaciones.

- *Su método estudia la práctica del discurso, y esta práctica del discurso Ud. la fundamenta, en la Arqueología del saber, en el enunciado que Ud. distingue radicalmente de la frase gramatical y de la proposición lógica. ¿Qué entiende Ud. por enunciado?*

- La frase es una unidad gramatical de elementos que están ligados por reglas lingüísticas. Lo que los lógicos llaman una proposición es un conjunto de símbolos regularmente construidos; de una proposición se puede decir si es verdadera o falsa, correcta o no. Lo que llamo enunciado es un conjunto de signos que puede ser una frase, una proposición, pero encarada a nivel de su existencia.

- *Ud. se defiende y dice que no es estructuralista, incluso si para la conciencia común Ud. hace parte de los estructuralistas. Pero su método tiene en común con el método estructural dos puntos: el rechazo del discurso antropológico y la ausencia del sujeto hablante. En la medida en que lo que se cuestiona sea la plaza y el estatuto del hombre, es decir del sujeto, ¿no cae Ud. automáticamente del lado del estructuralismo?*

- Pienso que el estructuralismo se inscribe actualmente dentro de una gran transformación del saber de las ciencias humanas, que esta transformación tiene como cima no tanto el análisis de las estructuras como el cuestionamiento del estatuto antropológico, del estatuto del sujeto, del privilegio del hombre. Y mi método se inscribe en el cuadro de esta transformación al mismo título que el estructuralismo, al lado de él, no en él.

- *Ud. habla de los "límites legítimos" del estructuralismo. Ahora bien, se tiene la impresión de que el estructuralismo tiende a absorberlo todo: los mitos con Lévi-Strauss, después el inconsciente con Lacan, luego la crítica literaria, todas las ciencias humanas van a pasar por ahí.*

- Yo no tengo que hablar a nombre de los estructuralistas. Pero a su pregunta me parece que se podría responder: el estructuralismo es un método cuyo campo de aplicación no está definido *a priori*. Lo que está definido desde el comienzo son las reglas de método y el nivel en el cual uno se coloca para aplicarlo. Pero puede ocurrir muy bien que se puedan hacer análisis estructurales en dominios que no estaban en

absoluto previstos por el momento. No creo que se pueda *a priori* limitar la extensión de sus investigaciones.

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. para el Seminario "Arqueología del Saber", Universidad Nacional de Colombia, Carrera de Historia, Medellín, Septiembre 26 de 1998.

- C 'L'archéologie du savoir' {INA}
discussion with J.Duvignaud and J.C.Pecker, in 'Les matinées de France Culture', radio France Culture, 2 May 1969
- 68 'La naissance d'un monde'
interview by Palmier, J.J., in: *Le Monde*, 3 May 1969, p. VIII. <“el Nacimiento de un mundo” tr. Paláu, “Historia de las practicas discursivas III: arqueología del saber, genealogía de los conceptos y epistemología de las ciencias”, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Febrero 22 de 2001 >

68.- EL NACIMIENTO DE UN MUNDO

“La naissance d'un monde” (entrevista con J.-M. Palmier), *Le Monde*, suplemento: Le Monde des livres, n° 7558, 3 de mayo de 1969, p. VIII. [Michel Foucault. *Dits et écrits. t. I*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 786-789]

- Michel Foucault, Ud. es conocido hoy como uno de los grandes teóricos de este inmenso campo de investigaciones que es la epistemología, y sobre todo como el autor de dos libros que han entusiasmado a un vasto público: *Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas*. Ud. acaba de publicar recientemente *La arqueología del saber*. Me gustaría, si le parece, que trate de precisar lo que los une.

- Los tres libros que he escrito, antes de éste, *la Historia de la locura*, *Las palabras y las cosas* y *el Nacimiento de la clínica*, los he escrito en una semiconsciencia feliz, con mucha ingenuidad y un poco de inocencia. En el último momento me di cuenta, redactando *las Palabras y las cosas*, que estas tres series de estudios no dejaban de tener relación y que, por otra parte, suscitaban una cantidad de problemas y de dificultades; claro que es cierto que antes incluso de haber terminado *Las Palabras y las Cosas* ya me sentía en la obligación de escribir otro libro que aclarara la unidad de los precedentes y que tratara de resolver los problemas que se presentaban. Cuando me di cuenta de ello me decepcioné mucho. Cuando se escribe, siempre se sueña con que es la última vez, y de hecho no es verdad. Las cuestiones planteadas, las objeciones hechas me han obligado a trabajar de nuevo y en cierta medida me han estimulado: sea a la manera de diversión, sea en la del interés, y a veces en la de la irritación. Este libro, *La arqueología del saber*, es a la vez un volver sobre lo que ya había tratado, el deseo de rectificar inexactitudes, imprudencias contenidas en los libros precedentes, y también el intento de trazar por adelantado el camino de un trabajo ulterior, que espero claramente nunca escribir, ¡como consecuencia de circunstancias imprevistas!

- ¿Podría precisar ese concepto esencial de su labor, el de arqueología?

- “Arqueología” lo he empleado como juego de palabras para designar algo que sería la descripción del archivo y en ningún caso como el descubrimiento de un comienzo o la exhumación de las osamentas del pasado.

Por archivo entiendo ante todo la masa de las cosas dichas en una cultura, conservadas, valorizadas, reutilizadas, repetidas y transformadas. En resumen, toda esa masa verbal que ha sido fabricada por los hombres, investida en sus técnicas y sus instituciones, y que es tejida con su existencia y su historia. Esta masa de cosas dichas la encaro no por el lado de la lengua, del sistema lingüístico que ponen en funcionamiento, sino por el lado de las operaciones que le dan nacimiento. Mi problema podría enunciarse así: ¿cómo es que en una época dada se pueda decir esto y que nunca haya sido dicho? En una palabra es, si Ud. lo quiere, el análisis de las condiciones históricas que dan cuenta

de lo que se dice o de lo que se rechaza, o de lo que se transforma en la masa de las cosas dichas.

El “archivo” aparece entonces como una especie de gran práctica de los discursos, práctica que tiene sus reglas, sus condiciones, su funcionamiento y sus efectos.

Los problemas planteados por el análisis de esta práctica son los siguientes:

— ¿cuáles son los diferentes tipos particulares de práctica discursiva que se pueden encontrar en una época dada?

— ¿cuáles son las relaciones que se puede establecer entre estas diferentes prácticas?

— ¿qué relaciones tienen ellas con las prácticas no discursivas, por ejemplo políticas, sociales, económicas?

— ¿a qué transformaciones pueden ser sometidas estas prácticas?

- *Se le ha reprochado —pienso particularmente en Sartre— querer sustituir la historia por la arqueología, reemplazar “el cine por la linterna mágica” (Sartre). ¿Su visión es tan opuesta a un pensamiento histórico y dialéctico como el de Sartre? ¿En qué lo contradice?*

- Me opongo enteramente a una cierta concepción de la historia que toma como modelo una especie de gran evolución continua y homogénea, una especie de gran vida mítica. Ahora los historiadores saben claramente que las masas de los documentos históricos pueden ser combinadas según series diferentes que no tienen ni los mismos puntos de referencia ni el mismo tipo de evolución. La historia de la civilización material (técnicas agrícolas, hábitat, instrumentos domésticos, medios de transporte) no se despliega de la misma manera que la historia de las instituciones políticas o que la historia de los flujos monetarios. Lo que Marc Bloch, Febvre y Braudel han mostrado para la historia a secas, yo creo que se lo puede mostrar para la historia de las ideas, del conocimiento, del pensamiento en general. De esta manera es posible hacer la historia de la parálisis general, la historia del pensamiento de Pasteur, pero se puede también, a un nivel que ha sido bastante descuidado hasta el presente, emprender el análisis histórico del discurso médico en el siglo XIX o en la época moderna. Esta historia no será la de los descubrimientos y de los errores, no será la de las influencias y de las originalidades, sino la historia de las condiciones que han hecho posibles la aparición, el funcionamiento y la transformación del discurso médico.

Me opongo también a una forma de historia que plantea el cambio como dado y que se propone como tarea descubrir su causa. Creo que hay para el historiador una tarea preliminar, más modesta si Ud. lo quiere, o más radical, que consiste en plantear la pregunta: ¿en qué ha consistido precisamente el cambio? Esto quiere decir: ¿no hay entre muchos niveles de cambios algunas modificaciones inmediatamente visibles, saltando a los ojos como acontecimientos claramente individualizados, y algunos otros, sin embargo muy precisos, que se encuentran hundidos en niveles donde aparecen mucho menos? Dicho de otra manera, la primera tarea es distinguir los tipos diferentes de acontecimientos. La segunda tarea es definir las transformaciones que se han producido efectivamente, el sistema según el cual algunas variables han seguido siendo constantes, mientras que otras han sido modificadas. Es preciso sustituir la gran mitología del cambio, de la evolución, del *perpetuum mobile*, por la descripción seria de los tipos de acontecimientos y de los sistemas de transformaciones, establecer series y series de series. Ahora bien, ¿qué es un cuadro sino una serie de series? Evidentemente, no es cine.

- *Frecuentemente se han aproximado sus trabajos de las investigaciones de Claude Lévi-Strauss y de Jacques Lacan, amalgamadas bajo la etiqueta de “estructuralismo”.*

¿En qué medida acepta Ud. esta aproximación? ¿Existe una convergencia real en vuestras investigaciones?

- Le corresponde a los que utilizan, para designar trabajos diversos, esta misma etiqueta de “estructuralistas” decir en qué lo somos. Ud. conoce la adivinanza: ¿cuál es la diferencia entre Bernard Shaw y Charlie Chaplin? No existe, pues los dos tienen barba, ¡exceptuando por supuesto a Chaplin!

- *En Las Palabras y las Cosas Ud. habla de una “muerte del hombre”. Esto ha suscitado una viva emoción e innumerables controversias entre nuestros buenos humanistas. ¿Qué piensa Ud. de esto?*

- No hay nada por qué conmoverse particularmente con respecto al fin del hombre: no es sino un caso particular, o si Ud. quiere una de las formas visibles de un deceso mucho más general. No entiendo con ello la muerte de Dios, sino la del sujeto, del Sujeto con mayúscula, del sujeto como origen y fundamento del Saber, de la Libertad, del Lenguaje y de la Historia.

Se puede decir que toda la civilización occidental ha estado sujeta, y los filósofos lo único que han hecho es establecer su constatación, refiriendo todo pensamiento y toda verdad a la consciencia, al Yo, al Sujeto. En el gruñido que nos sacude hoy, es menester quizás reconocer el nacimiento de un mundo donde se sabrá que el sujeto no es uno, sino que está escindido, que no es soberano sino dependiente, que no es el origen absoluto sino una función sin cesar modificable.

Traducción hecha por Luis Alfonso Paláu C para el curso “Historia de las prácticas discursivas III: arqueología del saber, genealogía de los conceptos y epistemología de las ciencias”, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Febrero 22 de 2001.

- M NAF 28730, Boîte 45 (cote) • Notes de lecture : Histoire de la sexualité (Vincennes, 1969)
- M/(B) 'Le discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes. 'seven lectures (*leçons*), May 1969
in: *La sexualité, suivi de Le discours de la sexualité*. (Paris: EHESS/Seuil/Galimard, 2018) pp.105-210.
- * letter to Klossowski of 3 July 1969
in: *Pierre Klossowski* (Paris: Centre Pompidou, 1985) pp.85 et seq.
- C L'histoire, science des transformations {INA}
radio France Culture: discussion on 10 July with E. Le Roy Ladurie , M. Le Goff, and on 17 July with G.Genette, M.Serres, directed by Raymond Bellour.
- 71 'Titres et Travaux'
self-presentation for the Collège de France. Paris, 1969. Folleto, Paris: s. e. [*Dichos & Escritos, t. 1*, 1969, pp. 842-846].

71.- TÍTULOS Y TRABAJOS

Titres et Travaux. Paris, 1969. Folleto, Paris: s. e. (Presentación de Michel Foucault hecha por él mismo con motivo de su candidatura al Collège de France) [*Dichos & Escritos, t. 1*, 1969, pp. 842-846]

Trabajos anteriores

En la *Historia de la locura en la época clásica*, quise determinar lo que se podía conocer de la enfermedad mental en una época dada. Un tal saber se manifiesta por supuesto en las teorías médicas que nombran y clasifican los diferentes tipos patológicos, y que tratan de explicarlos; se lo ve aparecer también en fenómenos de opinión, en ese viejo miedo que suscitan los locos, en el juego de las credulidades que los rodean, en la manera como se los representa en el teatro o en la literatura. Aquí y allá, análisis hechos por otros historiadores podían servirme de guías. Pero me ha parecido que existía una dimensión inexplorada; se requería investigar cómo eran reconocidos los locos, puestos aparte, excluidos de la sociedad, internados y tratados; qué instituciones estaban destinadas a acogerlos y a retenerlos; a cuidarlos a veces; qué instancias decidían sobre su locura y siguiendo qué criterios; qué métodos funcionaban para contenerlos, castigarlos o curarlos; en resumen: en qué red de instituciones y de prácticas se encontraba el loco a la vez apresado y definido. Ahora bien, esa red, cuando se examina su funcionamiento y las justificaciones que se le daba en la época, aparece muy coherente y muy bien ajustada; todo un saber preciso y articulado se encuentra comprometido en ella. Entonces se me dibujó un objeto; el saber investido en sistemas complejos de instituciones. Y un método se imponía; en lugar de recorrer, como se lo acostumbraba hacer, la sola biblioteca de libros científicos, se necesitaba visitar un conjunto de archivos que comprendieran decretos, reglamentos, registros de hospitales o de prisiones, de las actas de jurisprudencia. Fue en el Arsenal o en los Archivos nacionales donde emprendí el análisis de un saber cuyo cuerpo visible no era el discurso teórico o científico, ni tampoco la literatura, sino una práctica cotidiana y regulada.

El ejemplo de la locura me pareció sin embargo insuficientemente tópico; en los siglos XVII y XVIII la psicopatología era aún demasiado rudimentaria como para que se la pudiera distinguir de un simple juego de opiniones tradicionales; me pareció que

la medicina clínica, en el momento de su nacimiento, planteaba el problema en términos más rigurosos; a comienzos del siglo XIX, ella está ligada en efecto a ciencias constituidas o en curso de constitución, como la biología, la fisiología, la anatomía patológica; pero ella está conectada por otra parte a un conjunto de instituciones como los hospitales, los establecimientos de asistencia, las clínicas de enseñanza, a prácticas tanto como a averiguaciones administrativas. Me pregunté de qué manera, entre esos dos indicadores, un saber había podido nacer, transformarse y desarrollarse, proponiendo a la teoría científica nuevos campos de observaciones, de problemas inéditos, de objetos hasta entonces inapercibidos; pero cómo de rebote habían sido importados conocimientos científicos allí, cómo habían tomado valor de prescripción y de normas éticas. El ejercicio de la medicina no se limitaba a componer, en una mezcla inestable, una ciencia rigurosa y una tradición incierta; está dispuesta como un sistema de saber que tiene su equilibrio y su coherencia propios.

Se podían pues admitir dominios de saber que no podrían identificarse exactamente con ciencias, sin ser sin embargo simples hábitos mentales. Traté entonces en *las Palabras y las Cosas* una experiencia inversa: neutralizar –pero sin abandonar el proyecto de regresar ahí algún día– todo el lado práctico e institucional, enfrenar en una época dada muchos de esos dominios de saber (las clasificaciones naturales, la gramática general y el análisis de las riquezas en los siglos XVII y XVIII) y examinarlos por turnos para definir el tipo de problemas que ellos plantean, de conceptos que han utilizado, de teorías que ellos buscan comprobar. No solamente se podía definir la “arqueología” interna de cada uno de esos dominios tomados uno tras otro sino que se percibía del uno al otro identidades, analogías, conjuntos de diferencias que había que describir. Aparecía una configuración global; ciertamente que estaba lejos de caracterizar el espíritu clásico en general pero organizaba de una manera coherente toda una región del conocimiento empírico.

Estaba pues en presencia de dos grupos de resultados bien distintos; por una parte, había constatado la existencia específica y relativamente autónoma de “saberes investidos”; por la otra, había notado relaciones sistemáticas en la arquitectura propia de cada uno de ellos. Una puntualización se volvía necesaria. La esquematicé en *la Arqueología del saber*: entre la opinión y el conocimiento científico se puede reconocer la existencia de un nivel particular que propongo llamar el del saber. Ese saber no sólo se pone de manifiesto en los textos teóricos o en los instrumentos de experiencia, sino en todo un conjunto de prácticas y de instituciones; lo que no quiere decir sin embargo que sea el resultado puro y simple, la expresión semi-consciente; él comporta en efecto reglas que le pertenecen propiamente, que caracterizan así su existencia, su funcionamiento y su historia; algunas de esas reglas son particulares a un solo dominio, otras son comunes a muchos; puede ocurrir que otras sean generales para una época; el desarrollo en fin de este saber y sus transformaciones ponen en juego relaciones complejas de causalidad.

Proyecto de enseñanza

El trabajo futuro se encuentra sometido a dos imperativos: no perder de vista nunca la referencia de un ejemplo concreto que pueda servir de terreno de experiencia para el análisis; elaborar los problemas teóricos que me han tocado en suerte o que tendré la ocasión de reencontrar.

1) El sector elegido como ejemplo privilegiado y al que, durante un cierto tiempo me consagraría, sería el saber de la herencia. Se desarrolló a todo lo largo del siglo XIX desde las técnicas de crianza, las tentativas hechas para la mejora de las especies, los ensayos de cultivo intensivo, los esfuerzos para luchar contra las

epidemias animales y vegetales, hasta la constitución de una genética cuya fecha de nacimiento puede ser fijada a comienzos del siglo XX. Por un lado, este saber respondía a exigencias económicas y a condiciones históricas muy particulares: los cambios en las dimensiones y las formas de explotación de las propiedades rurales, en el equilibrio de los mercados, en las normas requeridas de rentabilidad, en el sistema de la agricultura colonial han transformado profundamente este saber; ellos no modificaban la sola naturaleza de su información sino su cantidad y su escala. Por otro lado, este saber era receptivo a conocimientos que podían ser adquiridos por ciencias como la química o la fisiología animal y vegetal (testigo la utilización de los abonos nitrogenados, o la técnica de la hibridación, que había sido posible por la teoría de la fecundación vegetal, definida en el siglo XVIII). Pero esta doble dependencia no le quita sus características y sus formas de regulación interna; ha dado lugar tanto a técnicas adaptadas (como las de Vilmorin para el mejoramiento de las especies) como a conceptos epistemológicamente fecundos (como el de rasgos hereditarios, precisado, por no decir definido por Naudin). Darwin no se equivocó aquí al encontrar en esta práctica humana de la herencia el modelo que permitía comprender la evolución natural de las especies.

2) En cuanto a los problemas teóricos que habría que elaborar, me parece que se los podría agrupar en tres:

Ante todo habría que buscarle darle estatuto a este saber: dónde constatarlo, entre qué límites, y que instrumentos utilizar para hacer su descripción (en el ejemplo propuesto se ve que el material es enorme, yendo de hábitos casi mudos y transmitidos por la tradición, hasta experimentos y preceptos debidamente transcritos); habría que buscar también cuáles han sido sus instrumentos y sus canales de difusión, y si él se ha difundido de manera homogénea en todos los grupos sociales y en todas las regiones; finalmente, se requerirá tratar de determinar cuáles pueden ser los diferentes niveles de un tal saber, sus grados de consciencia, sus posibilidades de ajuste y de rectificación. El problema teórico que aparece entonces es el de un saber social y anónimo que no toma por modelo o fundamento el conocimiento individual y consciente.

Otro grupo de problemas concierne la elaboración de ese saber en discurso científico. Esos pasajes, esas transformaciones y esos umbrales constituyen en un sentido la génesis de una ciencia. Pero en lugar de buscar, como se lo hace en algunos proyectos de tipo fenomenológico, el origen primero de una ciencia, su proyecto fundamental y sus condiciones radicales de posibilidad, vamos a tratar de asistir a los comienzos insidiosos y múltiples de una ciencia. A veces es posible reencontrar y datar el texto decisivo que constituye para una ciencia su acta de nacimiento, y como su carta inicial (en el dominio que me servirá de ejemplo, los textos de Naudin, de Mendel, de De Vries o de Morgan pueden uno tras otro pretender ese papel); pero lo importante es determinar qué transformación ha debido ser efectuada antes que ellos, en torno a ellos o en ellos, para que un saber pueda tomar el estatuto y función de conocimiento científico. En una palabra, se trata del problema teórico de la constitución de una ciencia cuando se la quiere analizar no en términos trascendentales sino en términos de historia.

El tercer grupo de problemas concierne la causalidad en el orden del saber. Sin duda que se ha establecido desde hace mucho tiempo correlaciones globales entre acontecimientos y descubrimientos, o entre necesidades económicas y el desarrollo de un dominio de conocimientos (se sabe por ejemplo qué importancia han tenido las grandes epidemias vegetales del siglo XIX en el estudio de las variedades, de su capacidad de adaptación y de su estabilidad). Pero se requiere determinar de manera mucho más precisa cómo –por cuáles canales y según qué códigos– el saber registra,

no sin escogencias y modificaciones, fenómenos que hasta entonces le eran externos, cómo se vuelve receptivo a procesos que le son ajenos, como en fin una modificación que se produce en una de sus regiones, o en uno de sus niveles, puede transmitirse a otro lugar y tener efectos.

El análisis de estos tres grupos de problemas hará sin duda aparecer el saber bajo su triple aspecto: caracteriza, reagrupa y coordina un conjunto de prácticas y de instituciones; es el lugar sin cesar cambiante de la constitución de las ciencias; es el elemento de una causalidad compleja en la que se encuentra anclada la historia de las ciencias. En la medida en que, en una época dada, hay formas y dominios bien especificados, se los puede descomponer en muchos sistemas de pensamiento. Se lo ve claramente: no se trata de ninguna manera de determinar *el* sistema de pensamiento de una época definida, o algo como su “visión del mundo”. Se trata por el contrario de indicar los diferentes conjuntos que son portadores cada uno de un tipo de saber bien particular; que ligan comportamientos, reglas de conducta, leyes, hábitos o prescripciones; que forman así configuraciones a la vez estables y susceptibles de transformación; se trata también de definir entre esos diferentes dominios relaciones de conflicto, de vecindad o de intercambio. Los sistemas de pensamiento son las formas en las que, en una época dada, los saberes se singularizan, logran su equilibrio y entran en comunicación.

En su formulación más general, el problema que he encontrado no deja de tener analogía con el que la filosofía se ha planteado hace algunas decenas de años. Entre una tradición reflexiva de la conciencia pura y un empirismo de la sensación, la filosofía se ha dado como tarea encontrar no la génesis, no el vínculo, ni siquiera la superficie de contacto, sino una tercera dimensión: la de la percepción y del cuerpo. La historia del pensamiento exige quizás hoy un reajuste del mismo orden; entre las ciencias constituidas (cuya historia se ha hecho a menudo) y los fenómenos de opinión (que los historiadores saben procesar), habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento. Pero al desgajar así la especificidad del saber, no solo se define un nivel de análisis histórico hasta acá descuidado; podría ser que quedemos obligados a volvernos a interrogar sobre el conocimiento, sus condiciones y el estatuto del sujeto que conoce.

tr. Luis Alfonso Paláu C., Medellín, abril 14 de 2014.

- M NAF 28730, Boîte 91: Cahier vert no. 8
M(B) ‘Sexualité, Reproduction, Individualité.’
 = Annexe (Extrait du Cahier no.8 vert, [21] septembre 1969)
 {NAF box 91}
 in: *La sexualité, suivi de Le discours de la sexualité.* (Paris:
 EHESS/Seuil/Galimard, 2018) pp.211-216.
- * ‘Che cosa si resta, signor Foucault?’
? interview by Listri, P.F.
= 50 ? in: *La Nazione*, 12 November 1969, p. 3.