

Aviso a los lectores

Como si no hubiera sido suficiente la tensión montada sobre la expresión de Foucault *in articulo mortis* de que no habría “libros *post mortem*”, de que a *las Confesiones de la carne* le faltaba por lo menos un “mes de trabajo” (del que él sabía hacer), y que implicó una espera de 24 años para poder leer ese tomo IVº de la segunda propuesta de una *Historia de la sexualidad...*, nos hemos visto abocados a tres mareas altas luego de la muerte de Foucault. Las que me temo hace rato ya borraron de la playa “su rostro de arena”. Creo que la actual generación no ha leído y no conoce ya las obras a las que el historiador dedicó sus largas horas de escritura minuciosa, que jóvenes recién llegados a la vida de la lectura en serio, pondrían hoy cara estupefacta si les mencionáramos libros como *el Nacimiento de la clínica* o *el Raymond Russell* y pretendiéramos que dijeran de corrido el nombre de su “autor”. Obras resultado de asidua investigación documental como *la Historia de la locura en la época clásica* o *las Palabras y las Cosas...* en las que ocupó meses y años de su trabajo consciente y meticuloso, ya en Upsala o en Clermont-Ferrant, hoy difícilmente son leídas por entusiastas militantes foucaultianos que asumen sin saberlo la vergüenza de quién en mi presencia dijera en 1976, en el lanzamiento del primer volumen de *la Historia de la sexualidad* (esa que nunca fue): “no entiendo cómo es que semejante ladrillo de carácter universitario haya llegado a ser mi libro más leído”. El último tiraje del libro en el 2022 lo hizo en España Clave Intelectual sin indicar su número, que según mis cuentas debe sobrepasar la tetragésima edición, pues la última que conocí de Siglo XXI fue la trigésima tercera.

La primera de las mareas inesperadas fue sin duda *Dits et écrits* de 1994, excelente trabajo de edición realizado con cariño por quien recién muere este febrero del 2023, Daniel Defert, *in memoria* de quien fuera su compañero hasta que se lo arrebató el sida (1984). Se volvieron a publicar así artículos, entrevistas, reseñas, intervenciones, etc. que habían pasado ya a los estantes del olvido que les corresponde a esos “texto de circunstancia”. Pero se cumplió con la voluntad del difunto de que no habría textos firmados por él después de su muerte, porque todos los que aparecieron en los cuatro tomos de la recopilación habían sido aprobados para su publicación en vida. Y el colmo de la ironía se cumplió cuando la editorial española que seleccionó los textos que le interesaban, llamó a los tres tomos como “Obras esenciales”. Oxímoron-epitafio para las obras publicadas en vida.

La segunda reventazón vino a raíz de la decisión del Colegio de Francia que se asoció con los discípulos “del cassette”, que acondicionaban su aparatico sobre su inmenso escritorio antes de que él apareciera todas las semanas, e hizo valer la “propiedad” que tenía sobre ese legado de quien profesara sus multitudinarios seminarios en sus aulas desde 1971 y hasta su muerte, y que divulgó así *urbi et orbi* la voz de quien veneraba aquel grupo de fervientes que se constituyeron en juiciosos curadores de las ediciones que hoy podemos leer, gracias a que en Buenos Aires el Fondo de cultura económica hizo su publicación. Este sí dirán algunos, el “Foucault vivo”, el transcrito de las grabadoras al libro, en el que se siente la fruición de quien saboreaba cada una de sus palabras.

Pues ahora estamos ante la tercera marea “negra” nombrada “Michel Foucault”, la que publican en asocio la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Gallimard y Seuil, con el título: *Cursos y trabajos de Michel Foucault antes del Colegio de Francia*. Ha pasado el tiempo suficiente como para que ya nadie se acuerde de su “última voluntad” o como para que no haya que molestarle en preguntarle a nadie si el “autor” seguiría suscribiendo o no lo que a su nombre aparece. Y lo digo porque hasta en español ya se conocen y se

discuten en las aulas de psicología como “pan caliente” las dos versiones del que fuera el primer libro de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, que en su segunda edición se llamó *Enfermedad mental y psicología...* buscando mejorar lo que finalmente no tuvo mejora a los ojos del “propio autor” (sic) que hizo hasta lo imposible por negarles su paternidad.

Y esta tercera marea que fue posible gracias a la negociación que hizo Defert con la Biblioteca Nacional de Francia para que adquiriera los 33.000 folios que hoy conforman el Fondo Foucault, lleva ya publicados *la Sexualidad, Curso dado en la universidad de Clermont-Ferrant* (1964), seguido de *el Discurso de la sexualidad, Curso dado en la universidad de Vincenne* (1969), en 2018 <Siglo XXI, 2020 y Akal, 2021>; *Binswanger y el análisis existencial*, 2021 <Siglo XXI, 2022... texto este que quiso conocer mi profe Alejandro Alberto Restrepo desde siempre, y que nunca pude enviarle desde París porque el único ejemplar que encontré por entonces estaba en la Biblioteca Nacional y no era fotocopiable>; *Fenomenología y Psicología 1953-1954*, 2021; *la Cuestión antropológica, Curso de 1954-1955*, del 2022... y ahora, acá en mi atril, *le Discours Philosophique* de mayo de 2023, del que me atrevo a publicar un borrador en “primicia” para los amigos de Piedra Rosetta, de mi traducción del “último Foucault” (¿?), antes de que aparezcan los “diarios de un adolescente... de apellido Foucault”.

Afortunadamente fue el propio Foucault el que nos enseñó que hay una regla inmanente que domina la escritura como práctica, que hace que ella se identifique con su propia exterioridad en un juego que va más allá de sus reglas y así pasa al afuera; apertura a un espacio en el que no deja de desaparecer el que escribe. La obra es ahora la asesina de su autor. El nombre de autor no es un nombre propio como los otros. Corre por el límite de los textos. No hay autor; es la “función-autor la característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en una sociedad”. Por esto se publica hoy en la sección autores de esta editorial que tiene vocación de difundir “obras de autores poco conocidas” estos primeros capítulos antes de que los publique Siglo XXI, acompañando esta vez a nuestra primera entrega de la Cronología completada a la que nos hemos arrojado sin permiso. Hace muchos años, desde el 2014 conocimos la bibliografía en inglés que había establecido el holandés Machiel Karskens y que se ha vuelto un referente internacional reconocido por todo el mundo, y nos propusimos traducir al español los *Dichos y Escritos* que, al no tener cabida en las *Obras esenciales* se convirtieron, por aquello de la semántica, en Fragmentos in-esenciales... Y nos decidimos a publicarlos a partir de hoy, porque el colega holandés ha tenido la gentileza de actualizar el año pasado su crono-bibliografía con los textos del Fondo Foucault de la BNdeF.

Luis Alfonso Paláu C., Envigado, co, julio 15 de 2023.

MICHEL FOUCAULT

El discurso filosófico

París: EHESS, GALLIMARD, SEUIL, 2023

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Envigado, co, junio - julio 2 de 2023

El discurso filosófico

[CAPÍTULO 1]

El diagnóstico

La filosofía como empresa de diagnóstico. – Interpretar y curar. – el Filósofo debe decir lo que hay.

Desde hace algún tiempo ya —¿habrá sido después de Nietzsche? ¿o más recientemente aún?—, la filosofía recibió en el reparto una tarea que para nada le era familiar hasta entonces: la de *diagnosticar*^{a1} Reconocer, en algunas marcas sensibles, lo que sucede.

^a En el conjunto del manuscrito, las palabras o grupos de palabras en itálicas son subrayados hechos en el original por Michel Foucault.

¹ En 1966-1967, Michel Foucault aborda muchas veces la idea de la filosofía como empresa de diagnóstico. En la entrevista publicada en el diario *la Presse de Tunisie* en abril de 1967, presenta el estructuralismo como “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”, y sostiene que así definido, “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.” (M. Foucault. n° 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. Como no está publicada en ninguna parte, pongo acá al final del capítulo mi traducción como **anexo 1**>. Sobre este tema, ver igualmente *infra*, “Adenda”, pp. 252-253. La idea de la filosofía como diagnóstico del presente se vuelve central para Foucault a fines de los años 1970, especialmente en sus lecturas sucesivas del texto de Immanuel Kant sobre la *Aufklärung* y de la elaboración de lo que él llama “ontología del presente”. Ver por ejemplo, n° 219 'Introduction by Michel Foucault' = 'George Canguilhem philosopher of error', introduction to the English translation of Canguilhem, G. *On the normal and the pathological*. Boston: Reidel, 1978), pp. IX-XX; also in *Ideology and Consciousness*, 7, autumn 1980, pp. 51-62. Foucault, n° 266. 'Pour une morale de l'inconfort' in: *Le Nouvel Observateur*, 23 April 1979, no. 754, pp. 82-83. (“Por una moral de la incomodidad”, sobre la obra de J. Daniel, *L'Ere des ruptures*. París: Grasset, 1979) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. III. París: Gallimard, 1994. pp. 783-787]). <tr. por L.-A. Palau, viene a continuación como **anexo 2**>. Foucault. *el Gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France 1982-1983*. https://monoskop.org/images/7/78/Foucault_Michel_El_gobierno_de_si_y_de_los_otros.pdf Foucault. “la Cultura de sí” (1983) in *¿Qué es la crítica?* Foucault, n°. 339 'What is Enlightenment?' in: *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), pp. 32-50. <“Curso inédito: ¿Qué es la Ilustración?” <tr. Jorge Alberto Naranjo & Luis Alfonso Paláu. Rev. *Sociología* 8-9. Medellín: UnAuLa, 1985. *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*. pp. 335 ss. >. Foucault. n° 351 'Qu'est ce que les Lumières?' = 'L'art du dire vrai' first lecture at the Collège de France on 5 January 1983 = 'Un cours inédit, in: *Magazine Littéraire*, may 1984, no. 207, pp. 34-39. En una entrevista dada en Japón en abril de 1978, Foucault sostiene que Friedrich Nietzsche es el primero en definir la filosofía como “la actividad que sirve para saber lo que pasa y lo que está pasando ahora”, atribuyéndole pues al filósofo el rol de “diagnosticador” de la actualidad (Foucault, n° 234. 'La scène de la philosophie' ('Tetsugaku no butai') interview by Watanabe, M. (22 April 1978), in: *Sekai*, July 1978, pp. 312-332. <“la Escena de la filosofía”, *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*. pp. 149 ss. >). En octubre de 1979, con ocasión de sus Tanner Lectures on Human Values en la universidad de Stanford, Foucault matiza un poco sus afirmaciones: postula entonces que, incluso si “toda la

Detectar el acontecimiento que es furor en los rumores que ya no oímos, porque nos habituamos a ellos. Decir lo que se está dejando ver en lo que se ve todos los días. Iluminar, súbitamente, esta hora gris en la que estamos. Profetizar el instante.

Sin embargo nos preguntamos ¿sí será una función tan nueva? Queriendo ser una empresa de diagnóstico, dedicándose a esta tarea tan empírica, tan tanteante, tan sesgada y diagonal, puede parecer que la filosofía se aleje de la vía real que era la suya cuando se trataba de fundar o de rematar el saber, de enunciar el ser o el hombre. De hecho, se podría decir también claramente —mejor incluso puesto que tenemos el gusto de esos repliegues hacia el origen— que la filosofía, volviéndose discurso diagnóstico, reencuentra su viejo parentesco con las artes milenarias que nos enseñaron a descubrir los signos, a interpretarlos, a develar el mal que se oculta, el insoportable secreto, a nombrar lo que majestuosamente se calla en el corazón de tantas palabras confusas. Desde el fondo de la edad griega, el filósofo nunca recusó la pretensión de ser un poco adivino; en él siempre ha habido algo del médico y del exégeta. Heráclito y Anaximandro le han enseñado a escuchar la palabra del dios, a descifrar el secreto de los cuerpos. Tenemos pues más de dos mil años que los filósofos leen los signos.

Cuando se dice que la filosofía hoy tiene por tarea diagnosticar, ¿se quiere otra cosa que ajustarla a su más viejo destino? ¿Qué puede significar claramente la palabra “diagnóstico” —esa idea de un conocimiento que atraviesa y distingue—, si no es una cierta mirada en profundidad, una escucha más fina, sentidos más alertas que van más allá de lo sensible, de lo audible, de lo visible, y que hacen surgir finalmente a plena luz del día, la significación bajo el texto, y la enfermedad en el cuerpo? ¿Acaso desde el comienzo de la filosofía griega, la razón del filósofo no ha sido interpretar y curar?² Hacer surgir, en un discurso donde serían solidarios, el enunciado del sentido y la conjuración del mal. A todo lo largo de la cultura occidental, oscuramente o bajo el modo manifiesto, el mal y el sentido no han cesado de apoyarse, de reforzarse, de sostenerse el uno al otro, dibujando así una figura que ha sido el lugar mismo de nuestra filosofía y el motivo para siempre filosofar de nuevo. Porque el mal del olvido, de la oscuridad, de la caída, de la materia ha extendido su velo, el sentido ha perdido la iluminación primera donde resplandecía; ha retrocedido a la sombra, y hay que asecharlo pacientemente a través de los signos que, por fortuna, todavía lo manifiestan. Pero inversamente, si nos encarnizamos en reencontrar el sentido, es porque queremos obstinadamente hacerle decir de donde nos viene ese mal y este olvido, y cómo

obra de Nietzsche tiene que ver con el diagnóstico de lo que acontece en el mundo actual y de lo que es la ‘actualidad’”, esta interrogación, inaugurada por Kant, es característica de toda la filosofía alemana post-kantiana, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel a la Escuela de Fráncfort (Foucault. *¿Qué es la crítica?*, nota 5 extracto del debate organizado con ocasión de las “Tanner Lectures” de Stanford (*infra*, pp. 99-101, n. 5) donde Foucault afirma ser parte de la misma “familia filosófica” de la Escuela de Fráncfort, y la entrevista “Estructuralismo y posestructuralismo” donde llega hasta declarar que “si hubiera podido conocer la Escuela de Fráncfort, si la hubiera conocido a tiempo, me hubiera ahorrado bastante trabajo, no hubiera dicho cantidad de estupideces que dije y no me hubiera desviado tanto como lo hice”).

² Foucault regresaría sobre la función terapéutica de la filosofía antigua en sus escritos, cursos y conferencias de los años 1980. Ver por ejemplo M. Foucault, *la Cultura de sí*, en *¿Qué es la crítica?*, p. 94: “Necesitamos (...) recordar algunos hechos muy antiguos a propósito de la cultura griega: la existencia de una noción como la *pathos*, que significa la pasión del alma tanto como una enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite la aplicación al cuerpo y al alma de expresiones tales como “curar”, “cuidar”, “amputar”, “escarificar”, “purgar”, etc. Es preciso recordar también el principio familiar a los epicúreos, a los cínicos y a los estoicos, según el cual el rol de la filosofía es curar las enfermedades del alma”. Ver también, Foucault, *la Hermenéutica del sujeto, Curso en el Colegio de Francia, 1981-1982*. Madrid: la Piqueta, 1994, pp. 93-96; Foucault, *Historia de la sexualidad*, t. III: *la Inquietud de sí*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987. pp. 69-74.

reducir para siempre la distancia (franqueada solamente por instantes) que nos separa de la plenitud completamente dada del sentido. Y si no existiera de ninguna manera, por debajo de todas las formas que se nos ofrecen, esta sorda presión del sentido, ¿podríamos saber alguna vez que pertenecemos a la dinastía del mal? Sin el mal, el sentido, enteramente desplegado, ya no sería un sentido sino la presencia del ser mismo; y a falta de ese sentido, subterráneo pero activo, el mal se dormiría y se borraría sin traza en la blandura soñolienta de nuestro ser.

Tal fue el espacio de juego que Occidente le asignó a la filosofía. Fue ahí, antes de cualquier metafísica, donde se anudó la relación de la filosofía con Dios; antes de todo idealismo, su relación con el Bien. Fue ahí donde el filósofo se apropió del doble papel de intérprete último y de curandero de las almas. Sin embargo no vayamos a suponer que volviéndose con Descartes discurso verdadero sobre la verdad, la filosofía haya roto este viejo parentesco con la exégesis y la terapéutica; pues la idea misma de una verdad que ni la percepción ni el saber podría garantizar del error y asegurar con toda certidumbre, esta idea supone claramente un orden primero, pero invisible, de la verdad, que es preciso restituir para disipar los peligros de la ilusión y conducir su entendimiento como sea necesario. No vamos a suponer tampoco que la filosofía moderna después de Hegel se liberó del juego, tan difícil de vencer, entre el sentido y el mal; toda palabra que quiera llevarnos a la verdad de nosotros mismos, despertarnos de nuestro olvido, reanimar los actos fundamentales de nuestro conocimiento, reencontrar el suelo originario o la autenticidad de la existencia, restituir todo el destino occidental a partir de la ocultación del ser³... toda palabra que siga teniendo tales

³ Es la primera de las numerosas referencias, a menudo críticas, a las tesis de Martin Heidegger que se encuentran en *el Discurso Filosófico*. Foucault enfrenta acá principalmente la concepción heideggeriana de la filosofía y de su historia como “olvido de ser”, a saber la idea de que el pensamiento griego restituiría lo que más de dos mil años de metafísica occidental han ocultado: la diferencia ontológica fundamental entre ser y ente. La filosofía podría así retomar su destino originario y su vocación arcaica tal como se la encuentra entre los presocráticos, y destruir de una vez por todas esa metafísica que ni Kant ni Nietzsche pudieron realmente superar. La filosofía, para Heidegger debe pues aproximarse a un *dichten* poético que le permita captar en el seno del lenguaje al ser que, en su despliegue, se retira al mismo tiempo que se abre a los hombres desde su retiro, y esto en razón de su pura diferencia con respecto a los entes y según una temporalidad específica (ver infra, p. 72, p. 95, pp. 102-103, p. 105, p. 143, p. 178, pp. 179-180, p. 195 y p. 199). Sin embargo es difícil indicar precisamente a qué escritos de Heidegger se refiere Foucault, o en qué medida sus lecturas de textos de Heidegger en alemán, efectuadas especialmente en los años 1950 (Ver las referencia de Foucault a las obras de Heidegger no aparecidas por entonces todavía en francés, en *la Question anthropologique*, Cours 1954-1955, pp. 207-217), se reportan a la recepción de Heidegger en Francia en la posguerra hasta los años 1960. De lo que sí estamos seguros es de que dos figuras cruciales en esta recepción, Jean Wahl (1888-1974) y Jean Beaufret (1907-1982), marcaron directamente la formación de Foucault así como su lectura de Heidegger, especialmente en relación con las tesis evocadas, explícita o implícitamente, en *el Discurso Filosófico* (ver Didier Eribon, *Michel Foucault*, p. 59; David Macey, *Michel Foucault*, pp. 55-57). Como muchas fichas de lectura de los archivos de la Biblioteca nacional de Francia (BNF, Fondos Foucault, cota NAF 28730, cajas 37 y 38) lo atestiguan, Foucault asiste regularmente a los cursos sobre la filosofía antigua, y en particular sobre el *Parménides* de Platón, que Jean Wahl da en la Sorbona; desde 1946, esta actividad de enseñanza buscaba introducir el pensamiento de Heidegger en Francia (ver Jean Wahl. *Introduction à la pensée de Heidegger*, curso dado en la Sorbona de enero a junio de 1946; id. *la Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, 1952). La cuestión de la “plenitud del ser” en el *Parménides* (BNF, Fondos Foucault, cota NAF 28730, caja 38, folder 29) será retomada por Wahl algunos años más tarde en el marco de su comentario del curso de Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 1935, publicado en francés en 1953 (ver J. Wahl. *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur "l'Introduction dans la métaphysique" por Heidegger*, 1956; M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*.). Durante su formación, Foucault frecuente también los cursos que Jean Beaufret —que en la época preparaba su tesis de doctorado bajo la dirección de Wahl— dicta en el Escuela normal superior de la calle d'Ulm (ENS), especialmente aquel sobre Kant donde la interpretación de Heidegger se evocaba a menudo. Sobre los orígenes presocráticos de la filosofía, hay que subrayar que en 1955, Beaufret había escrito, para la edición francesa del

objetivos quiere todavía interpretar y curar. Se ve pues cuánta dificultad tenemos, en la cultura occidental, de liberarnos de lo que nos fue prescrito, desde hace milenios, en Mileto, Crotona y Kios⁴. Irremediablemente nosotros filosofamos entre Dios y la enfermedad; entre lo que entendemos y lo que sufrimos; entre la palabra y el cuerpo. Filosofamos a la vez de su extrema proximidad y la distancia que los mantiene a pesar de todo separados. Allá, en ese lugar privilegiado donde nace el extraño discurso del filósofo se dibujan, brillan y se borran las formas que lo ocupan: la muerte, el alma, la verdad, el bien, la tumba y la luz de los sentidos, la existencia libre del hombre. Para que la filosofía occidental exista como ha existido, se ha requerido esta contaminación del cuerpo y de la palabra, este encabalgamiento del mal visible y oculto en el cuerpo con el sentido oculto y manifestado por la palabra. Y si, en la mayoría de las culturas, el médico y el sacerdote no están para nada alejados el uno del otro, su vecindad la mayor parte del tiempo no ha sido suficiente para que nazca la figura tercera del filósofo; es decir no cualquier proximidad iba a lograrlo; se necesitaba con mucho precisión que el sacerdote sea el que escucha *otra* palabra, y el médico el que adivina el *interior* del cuerpo. Fue solamente cuando cumplió con esta doble condición que Occidente inauguró esta gran *alegoría* de la *profundidad* en la que acostumbramos reconocer lo que llamamos la filosofía⁵.

Si es verdad que ahora la filosofía se reconoce la tarea de ser un discurso diagnóstico, ella no hace nada más sin duda que reconocer lo mismo que siempre ha sido. Y sin embargo, no por ello es la pura y simple redundancia con respecto a su historia, como tampoco es un repliegue en fin sobre el lugar reencontrado de su origen. La paradoja de la filosofía de hoy, cuando se dedica al diagnóstico, es que ella escapa —comienza a escapar— de la figura entrecruzada del sentido y del mal. Tiene ante sí la extraña tarea de establecer un *diagnóstico* que no sería una interpretación y que no tendría por objetivo una terapéutica. Sin duda que es por esto que desde hace años ya se proclama que la filosofía está acabada, que no tiene ya

Poema de Parménides (París: PUF, 1955), un largo ensayo muy influido por Heidegger, y que en 1958, había prefacado la traducción francesa de *Vorträge und Aufsätze* (M. Heidegger. *Ensayos y Conferencias*). Para una referencia foucaultiana al poema de Parménides y al proyecto heideggeriano de decir el ser, ver BF, cota NAF 28730, cajas 70, folder 3, “Descartes”. Estas cuestiones a propósito de la interpretación heideggeriana de los presocráticos y de Nietzsche como el “último metafísico” iban por lo demás a ser relanzadas en 1962 con ocasión de la aparición de la traducción francesa de *Holzwege* (M. Heidegger. *Caminos que no conducen a ninguna parte*). Las reservas y las críticas que Foucault formula en *el Discurso filosófico* con respecto a Heidegger serán retomadas y explicitadas en una entrevista aparecida en el otoño de 1966 en torno a la cuestión del diagnóstico: “para Nietzsche, 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” (Foucault, n° 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?”>. Como tengo una traducción que hice para el curso “Historia de las practicas discursivas III”, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Mayo 14 de 2001, la publico acá como **anexo 3**, Paláu>. Sabemos bien de qué lado se sitúa Foucault.

⁴ En el manuscrito, Foucault escribe “Cos”. Si se tiene en cuenta el contexto, es también posible que haya querido referirse aquí a Kos donde en el siglo Vº a. de J.-C. nació Hipócrates, el médico <¿Por qué el editor optó por Kios, donde nació Hipócrates, el matemático? Paláu>. Mileto es la ciudad jonia donde, a partir del siglo VI a. de Xto. se establece la escuela milesia a la que pertenecieron Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Crotona es la ciudad de la gran-Grecia donde, en el siglo VI a. de Xto. Pitágoras funda su escuela filosófica y religiosa.

⁵ “toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie (M. Foucault. “Marx, Nietzsche y Freud” (1967). ePub base v2.1)”

ningún papel que jugar, que no ha descubierto ninguna significación nueva ni apaciguado ningún mal. Ciertamente, pero esto es precisamente lo que la ha hecho rejuvenecer repentinamente, teniendo ante sí por primero vez la tarea enigmática de diagnosticar, sin escuchar una palabra más profunda, sin expulsar un mal más invisible. Como si finalmente ya no estuviera sobrevolada por las divinidades de su nacimiento, sino que surgiese ahora al mismo nivel que ellas, teniendo para decir lo que tiene que decir, sin las astucias de los sentidos, sin las sombras del mal.

El filósofo debe saber de acá en adelante que si él es “médico de la cultura”⁶, sin embargo no tiene por misión curar; no le corresponde ni mejorar las cosas, ni aplacar los gritos, ni reconciliar; no tiene que poner de acuerdo a lo que ha trastornado la discordia. Médico sin remedios, al que nunca le será dado curar a nadie ¿será que tiene el poder de decir dónde está el mal, de meter el dedo en la irreparable herida, denunciar la enfermedad y llamarla por su nombre? ¿Puede incluso estar seguro de que hay algo “que no marcha”? Entonces, que diga al menos lo que está oculto; si no puede descubrir el mal para curarlo, que anuncie el secreto que nos escapa y que nos atraviesa a todos sin que lo sospechemos; y a falta de aportar tranquilidad, que nos despierte por el contrario y nos vuelva a meter en la memoria lo que hace tanto tiempo hemos olvidado. Pero bien podría ser que no haya aquí más enigma como no hay enfermedad; podría ser claro que ninguna palabra más fundamental^β recorra, en silencio, nuestros discursos; que no haya nada en la superficie del mundo que sea del orden del signo. La prudencia misma de este diagnóstico que define hoy la tarea del filósofo excluye que se suponga de entrada del juego un sentido, o que se desdoble lo visible para hacer aparecer, por debajo de él o como en su transparencia, un espesor oculto. Si se compara la labor del filósofo con la de los exégetas y terapeutas, que fueron sus ancestros y padrinos, si que se nos aparece ahora como bien ligera y discreta, suavemente inútil: el filósofo debe decir simplemente *lo que hay*. No el ser ni las cosas mismas, pues entonces tendría que develar, regresar a un originario a la vez presente y retirado, reencontrar lo verdaderamente ingenuo a través del desgaste de lo familiar, atravesar en sentido inverso todas las acumulaciones del olvido. Sino, lo que hay, sin retroceso ni distancia, en el instante mismo en que habla⁷. Y el filósofo estará en paz si finalmente logra traer de vuelta, para hacerlo brillar por un momento en la red de sus palabras, lo que es “hoy”. Él es solamente el hombre del día y del momento; pasajero, más cerca que nadie del pasaje.

Es este extraño discurso, aparentemente sin justificación puesto que no hay nada “distinto” que decir, puesto que no ilumina nada, puesto que permanece ahí y no promete nada, es este extraño discurso irrisorio que constituye la filosofía en esta actividad de diagnóstico en donde le es preciso reconocerse hoy. Donde es menester que reconozca este hoy que es el suyo.

⁶ Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos verano de 1872-invierno del 73-74, 23, 15. *Der Philosoph als Arzt der Cultur*, ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, p. 290.

^β *Rayado*: “secreto”.

⁷ Esta idea, declinada de manera ligeramente diferente (y con una referencia implícita a Ludwig Wittgenstein), regresa en el momento de una conferencia que Foucault pronuncia en el Japón en abril de 1978: “Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está oculto, sino en hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos” M. Foucault, n° 232 'La philosophie analytique de la politique' ('Gendai no Kenryoku wo tou') lecture at the Asahi Kodo in Tokyo, 27 April 1978, in: *Asahi Jaanaru*, 2 June 1978, pp. 28-35. <“la Filosofía analítica de la política”, *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*, p. 124.>

Anexo 1

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 hacían parte, hace algunos decenios, de la filosofía. 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

Anexo 2

Por una moral de la incomodidad

“Pour une morale de l’inconfort”, *Le Nouvel Observateur*, n° 754, 23-29 de abril de 1979, pp. 82-83 (Sobre J. Daniel, *L’Ere des ruptures*. París: Grasset, 1979) [Michel Foucault. *Dits et écrits*. t. III. París: Gallimard, 1994. pp. 783-787].

Érase hacia el final de la época de las Luces, en 1784. Una gaceta de Berlín le plantea a algunos buenos espíritus la pregunta: “¿Qué es la Aufklärung? ¿Qué es la Ilustración?”. Kant responde después de Mendelssohn⁸.

Más aún que las respuestas, encuentro notable la pregunta. Pues las “Luces”, en ese fin de siglo XVIII, no era noticia, ni una invención, ni una revolución, ni un partido. Era algo tan familiar y difuso que estaba ocurriendo, y que había pasado. El periódico prusiano lo que en el fondo preguntaba era: “¿Qué nos acaba de ocurrir? ¿Cuál es este acontecimiento que no es distinto a lo que acabamos precisamente de decir, de pensar y de hacer; nada distinto a nosotros mismos, eso que hemos sido y que todavía somos?”.

Esta singular pesquisa ¿es preciso inscribirla en la historia del periodismo o de la filosofía? Solamente sé que no hay muchas filosofías, desde aquel momento, que no giren en torno a la pregunta: “¿Qué somos nosotros en este momento? ¿Qué es pues este momento tan frágil del que no podemos desprender nuestra identidad, y que la arrastrará con él?”. Pero pienso también que esta pregunta es el fondo del oficio del periodista. La preocupación por decir lo que ocurre —¿me desmentirá Jean Daniel?— no está tan habitada por el deseo de saber cómo ocurrió eso, por todas partes y siempre; sino más bien por el deseo de adivinar lo que se oculta bajo esa precisa palabra, flotante, misteriosa, absolutamente simple: “Hoy”.

La era de las rupturas, Jean Daniel lo ha escrito en la vertical de su oficio de periodista: en sobrevuelo y en contrapicado. Es lo inverso del “Tiempo que queda”. Hay personas para quienes el tiempo está destinado a huir, y el pensamiento destinado a detenerse. Jean Daniel es de aquellos para los que el tiempo permanece y el pensamiento se mueve. No porque piense siempre cosas nuevas, sino porque no cesa de pensar diferentemente las mismas cosas. Y que de eso respira y vive. Un tratado del pensamiento móvil.

Cada quien tiene su manera de cambiar o, lo que es lo mismo, de percibir que todo cambia. En este punto, nada es más arrogante que querer imponerle la ley a los otros. Mi manera de ya no ser el mismo es, por definición, la parte más singular de lo que soy. Dios sabe sin embargo si hay aquí esos agentes de la circulación ideológica y si se escuchan sus silbatos; a la derecha, a la izquierda, aquí, más lejos, inmediatamente, no ahora... La exigencia de identidad y la orden expresa de romper manifiestan las dos el abuso, de la misma manera.

Las épocas dominadas por los grandes pasados —las guerras, las resistencias, las revoluciones— reclaman ante todo la fidelidad. Hoy, se está suficiente por las rupturas. No puedo dejar de pensar que hay como una sonrisa en el título que Jean Daniel escogió. Lo que cuenta, son ante todo los imperceptibles momentos de la modificación: desplazamientos,

⁸ Mendelssohn (M.). “Ueber die Frage: Was heisst Aufklären?”, *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 3, septiembre de 1784, pp. 193-200. Kant (E.). “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, diciembre de 1784, pp. 491-494.

deslizamientos, grietas, puntos de vista que giran, distancias que aumentan y disminuyen, caminos que se alejan, producen codos y regresan repentinamente. En quince años, desde la fundación del *Nuevo Observador*, Jean Daniel cambió, esto ha cambiado en torno a él, el periódico cambió, sus interlocutores, sus amigos, también sus adversarios. Todos y cada uno, y cada uno con respecto a todos.

Se ha requerido coraje político, se ha necesitado dominio de sí mismo y del lenguaje para hundirse en esta movilidad general. Para no ceder a la tentación de decir que nada ha cambiado a tal punto, a pesar de la apariencia. Para no decir tampoco: esto fue lo que pasó, esta es la ola de fondo y la fuerza que arrastró todo con ella. Y sobre todo, para no adoptar la pose y erigirse uno mismo en punto fijo; lo había visto claramente, siempre se lo había dicho.

¿El día que acaba de cambiar? El de la izquierda. La izquierda: no coalición de partidos sobre el tablero político, sino pertenencia que muchos experimentan sin poder ni querer darle una definición bien clara. Una suerte de izquierda “esencial”, mezcla de evidencias y de deberes: “Patria antes que concepto”. Y que, paradójicamente, Jean Daniel (mas que ninguno otro) había contribuido a ser existir.

En la inmediata posguerra, esta izquierda de pertenencia tenía dificultades en existir. Arrimado a la Resistencia, apoyado por la U.R.S.S. y el “campo socialista”, detentador en fin de doctrina, el Partido comunista ejercía así una triple legitimidad: histórica, política y teórica. Sobre todo lo que pretendía ser de izquierda, el “era la ley”; colocando bajo su ley o poniendo fuera de la ley. Magnetizaba el campo político, orientando la limilla vecina, imponiéndole un sentido; se estaba en pro o en contra, aliado o adversario.

Kruchtchev, Budapest; se hunden las justificaciones políticas. Desestalinización, “crisis del marxismo”; la legitimación teórica se nubla. Y la oposición a la guerra de Algeria forma una referencia histórica de la que —a diferencia de la Resistencia— el partido estará notoriamente ausente. Más ley a la izquierda; podía emerger la izquierda. Y la pregunta de los antiestalinistas valientes: “Sabemos bien que somos, pero ¿cómo hacer para existir realmente?” podía invertirse: “Existimos; es tiempo ahora de saber lo que somos”. Cuestión que constituyó el pacto de nacimiento del *Nouvel Observateur*. De esta pertenencia aprobada, se trataba de formar no un partido, ni siquiera una opinión, sino una cierta conciencia de sí. *La era de las rupturas* cuenta cómo el trabajo, el encarnizamiento en convertir en clara una conciencia flotante, terminó por deshacer la evidencia que le había dado nacimiento.

En efecto, esta búsqueda de identidad se hace de forma bien extraña. Jean Daniel tiene razón retrospectivamente de sorprenderse por ello, y de no encontrar “tan evidente como eso” todas esas gestiones que en un momento han podido aparecer como “indudables”.

Primera sorpresa. Cada vez menos se ha buscado situarse con respecto a las grandes geodésicas de la historia: capitalismo, burguesía, imperialismo, socialismo, proletariado. Hemos renunciado también poco a poco a seguir las consecuencias “lógicas” e “históricas” de las elecciones, hasta los límites de lo inadmisibles o de lo insoportable. El heroísmo de la identidad política ha hecho su tiempo. Lo que se es, uno lo solicita, a medida que, a los problemas con los cuales nos debatimos; cómo tomar parte acá, y partido sin dejarse agarrar en la trampa. Experiencia con... más bien que compromiso en...

Segunda sorpresa. No es la Unión de la izquierda ni el Programa común, no es el abandono de la dictadura del proletariado por el “partido de la revolución”, los que han trabajado la conciencia de la izquierda en Francia. Sino un rincón de tierra en el Medio Oriente. Sino los bombardeos y los campos en una Indochina que ya no era francesa. El

tercer mundo con los movimientos revolucionarios que en él se desarrollan y los Estados autoritarios que allá se forman, Palestina, los Árabes e Israel, la U.R.S.S. concentracionaria —y el gaulismo quizás a causa de la descolonización que operó a pesar de todos los profetas ciegos—; todo esto es lo que aterrajó la izquierda.

Tercera sorpresa. Al final de todas estas experiencias o de todos estos sueños, ni unanimidad ni recompensa. Apenas se formó un consenso (por ejemplo contra la presencia estadounidense en Vietnam) se deshizo. Peor aún: se le volvía cada vez más aún a todos permanecer absolutamente de acuerdo consigo mismos; raros eran los que podían decir sin pestañear: “Esto es lo que había querido”. Las identidades se definen por trayectorias.

Cuarta sorpresa. De estas experiencias dispersas, que parecerían realizarse a nombre de ideales más o menos comunes, según formas de organización análogas y en un vocabulario donde nos podíamos entender de una cultura a la otra, ningún universal de pensamiento se formó. ¿Se asiste a una mundialización de la economía? Ciertamente. ¿A una mundialización de los cálculos políticos? Sin duda. Pero seguramente no a una universalización de la conciencia política.

Jean Daniel cuenta estas sorpresas: las suyas, las de los otros, la suya al ver que los otros se dejan aún sorprender, las de los otros que se sorprenden o se indignan porque él no se deja ya sorprender. Y, al hilo de ese relato sutil, hace aparecer lo que para él constituye la gran “evidencia” estructuradora hasta ahí de toda la conciencia de izquierda. A saber: que la historia está dominada por la Revolución. Muchos a la izquierda habían renunciado a esta idea. Pero lo hacían con la condición de encontrarle un reemplazo. Y de poder decir: lo hago tan bien, pero más limpio, más seguro. Y a ha sido menester que, del tercer mundo donde no ha tenido lugar, esta revolución nos regrese bajo la forma descarnada de la violencia pura para que pierda la evidencia sorda que la colocaba siempre sobrevolando la historia.

Tal es, me parece, el envite del libro: treinta años de experiencias nos conducen “a no tenerle confianza a ninguna revolución”, incluso si podemos comprender cada rebelión”. Ahora bien, cual efecto puede tener semejante conclusión para un pueblo —y para una izquierda— al que no le gusta “la revolución más tarde y más lejos” que en razón sin duda de un profundo conservatismo inmediato. La renuncia a la forma vacía de una revolución universal debe, bajo pena de inmovilización total, acompañarse de un desprendimiento del conservadurismo. Y esto con una urgencia tal cuanto que esta sociedad está amenazada en su existencia misma por ese conservatismo, es decir, por la inercia inherente a su desarrollo.

A la vieja pregunta de la izquierda: “Existimos, pero ¿quiénes somos?”, a esa vieja cuestión a la que la izquierda le debe su existencia sin nunca haberle dado respuesta, el libro de Jean Daniel propone sustituirla por esta otra interrogación: “¿Qué deben ser, o más bien: qué deben hacer los que comprenden que es preciso dejar el conservatismo para poder al menos *existir*? Y a largo término, no estar todos muertos”.

Jean Daniel no buscó restituir esos momentos, que se producen siempre en la vida, donde lo que se sabía de forma más segura se vuelve de repente un error. Todo su libro está a la búsqueda de los momentos más sutiles, más secretos, más decisivos también, donde las evidencias se pierden. Son difíciles de captar no solamente porque nunca tienen fecha precisa, sino porque siempre han ocurrido desde hace mucho tiempo cuando, por fin, se toma conciencia de ellos.

Por supuesto, en estos cambios, las experiencias nuevas o los bruscos giros en el orden del mundo tienen un papel. Pero no la parte esencial. Reflexión sobre las evidencias que se embrollan, *La Era de las rupturas* muestra bien dos cosas. Ante todo, una evidencia se pierde no cuando es reemplazada por otra más fresca o más clara, sino cuando se comienza a detectar

las condiciones mismas que las hacían evidentes; las familiaridades que le servían de apoyo, las oscuridades de las que estaba hecha su claridad, y todas esas cosas que, viniendo de muy lejos, la llevaban en secreto y hacían que ella “rodara por sí misma”.

Y además, la evidencia nueva es siempre un poco una idea de detrás de la cabeza. Permite ver de nuevo lo que nunca se había perdido completamente de vista; da la extraña impresión que habíamos siempre pensado un poco lo que nunca habíamos dicho, y que ya habíamos dicho de mil maneras lo que nunca habíamos realmente pensado. Leed, en el capítulo “La tierra prometida a todos”, las páginas sobre el derecho de los palestinos y el hecho israelí; todos los cambios de luz que desencadenan los acontecimientos o las peripecias se hacen aquí por remontadas de sombras y de luces; las de Blida y las de Algeria de antaño.

Imposible, al hilo de estas páginas, no pensar en la lección de Merleau-Ponty y a lo que constituía para él la tarea filosófica esencial: no consentir nunca en estar por completo cómodo con sus propias evidencias. Nunca dejarlas dormir, pero tampoco creer que un hecho nuevo será suficiente para echarlas por tierra; no imaginar que se las puede cambiar como axiomas arbitrarios, recordar que, para darles la indispensable movilidad, es necesario mirar lejos, pero también bien cerquita y bien en torno a uno. Sentir bien que todo lo que se percibe sólo es evidente rodeado de un horizonte familiar y mal conocido, que cada certidumbre no es segura mas que por el apoyo de un suelo nunca explorado. El más frágil instante tiene raíces. Hay ahí toda una ética de la evidencia sin sueño que no excluye —a tal punto se requiere— una economía rigurosa de lo Verdadero y de lo Falso; pero ella no se resume aquí.

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

Anexo 3

¿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 el 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 conciencia 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 conciencia 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.

[CAPÍTULO 2]

Ahora

El discurso filosófico y su “hoy”. – El “ahora” del discurso cotidiano, o la triada del “yo-aquí-en el presente”. – Los discursos científico y literario están libres de este ahora.

Pero aún necesitamos saber lo que puede ser este hoy con el que el filósofo se las tiene que ver. Con el que trata de manera bien decisiva puesto que le debe su definición y su razón de ser.

Las respuestas vienen a montones: el conjunto de los saberes, de las instituciones, de las prácticas, de las condiciones de existencia que son contemporáneas del filósofo; entre las formas culturales, las presentes o pasadas, nuevas o ya viejas, que están en todo caso bastante vivas como para poder animar su discurso; el horizonte general, a veces bien implícito y bien lejano, que articula su experiencia singular sobre todas las que pertenecen a la misma área y al mismo calendario; la rejilla de los sistemas verdaderamente en ejercicio que rigen su lengua, su sociedad, sus conocimientos, sus deseos y que pueden así determinar su pensamiento antes incluso de que haya pensado. En efecto todo esto, y muchas otras cosas aún, definen la sincronía donde se encuentra encerrado el discurso del filósofo; es a ellas a las que deben dirigirse, si la quieren analizar, el historiador, el economista, el sociólogo, el etnólogo que hablan de la filosofía como de una formación entre otras dentro de una cultura⁹. Pero aquí, el discurso filosófico debe ser interrogado sobre lo qué tiene que decir y sobre la manera cómo lo dice; lo que se querría es descubrir cómo él es capaz de indicar por sí mismo el hoy donde se encuentra situado, por cuál sistema, que sale de su propio desenvolvimiento interno, él apunta hacia este “ahora” durante el cual habla; y qué tipo de actualidad se encuentra designada allí. Se busca descubrir no tanto lo que es “contemporáneo”(lo que, perteneciendo a la misma table objetiva de los tiempos, le es “síncrono”), sino más bien lo que le es “isócrono” y que se designa, a través de él, como el “momento” mismo donde se despliega.

Se necesitará para esto comparar el discurso filosófico con las otras formas de discurso. En los enunciados del lenguaje cotidiano, existe todo un juego de signos que remite a ese momento preciso donde se tiene el discurso. Y hay que entender “momento” en el sentido amplio; no solamente el instante del tiempo, sino también la región del espacio y el sujeto que está hablando. Ahora bien, los gramáticos saben desde hace mucho tiempo que todos estos signos tienen un carácter particular; el sistema de la lengua los pone a disposición del locutor, pero de una manera tal que su sentido nunca está definido y cerrado por este solo sistema. Ningún enunciado tomado en sí mismo (excepto, por supuesto, que pertenezca a un metalenguaje) puede llenar la significación de adverbios como “hoy”, “mañana”, “aquí”, de

⁹ Foucault regresará sobre este aspecto en los tres últimos capítulos del manuscrito, donde se refiere a una “etnología inmanente” de nuestra cultura en el seno de la cual se debe volver a colocar el discurso filosófico (ver infra, p. , cap. XIV: la historia del archivo-discurso).

pronombres como “yo” y “tu”, formas como el presente del indicativo, de un verbo en las dos primeras personas¹⁰. Sólo el acto de habla puede efectuar el sentido de estas palabras o de estas formas; y además este poder no lo tiene sino la vertiente extralingüística de este acto, es decir el individuo en carne y huesos, que articula realmente palabras, o que deposita en una superficie cualquiera signos de escritura, y esto en un momento dado y en un lugar determinado¹¹. Es este “ahora” mudo, inarticulado, inmediatamente sensible, dado a la vez a

¹⁰ Para situar mejor los aportes de la lingüística a la definición del estatus discursivo de la filosofía que caracteriza el Discurso filosófico en su integridad, y que Foucault comienza precisamente en este capítulo, conviene referirse a los trabajos del lingüista y fonólogo ruso Roman Jakobson (1896-1982) y del lingüista francés Émile Benveniste (1902-1976). En una entrevista con Jean-Pierre Elkabbach aparecida en marzo de 1968, Foucault remarca la importancia en su formación intelectual de “la lingüística a la manera de Jakobson (y de una historia de las religiones o de las mitologías a la manera de Dumézil” (y añadiríamos Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y Jacques Lacan), que le habrían permitido salir de los límites de la reflexión filosófica de los años 1950, marcada de manera general por Edmund Husserl y, más en particular, por Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (M. Foucault, “Foucault le responde a Sartre” (1968), n° 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 >. Retomando un aspecto de la lección saussuriana, a saber la distinción entre lengua y habla, los trabajos de Jakobson sobre el lenguaje, la afasia y la literatura... dan testimonio de la influencia de los formalistas rusos y del círculo lingüístico de Praga, y serán determinantes para las figuras más importantes del estructuralismo de los años 1960 (especialmente Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes, Gérard Genette & Tzvetan Todorov). El primer tomo de los Ensayos de lingüística general de Jakobson apareció en francés en 1963, con el subtítulo *las Fundaciones del lenguaje*. En sus conferencias sobre “Literatura y lenguaje” pronunciadas en la Universidad Saint-Louis de Bruselas en diciembre de 1964, Foucault se refiere a los trabajos de Jakobson sobre las relaciones entre la crítica literaria y el “metalenguaje”, mencionando para ello también el rol de los “signos de auto-implicación” de la literatura por ella misma, cuya manifestación verbal o ficcional no se reencuentra para nada en el lenguaje en general, sino solamente en la literatura (M. Foucault. “Littérature et langage” en *la Grande Étrangère*, Ph. Artière, ed., 2013, pp. 110-115 & 125-129). Para una referencia aún más puntual a Jakobson y a la naturaleza extra-lingüística de esos signos de auto-implicación del locutor en su discurso (los “*shifters*” o “embragues”), ver un texto que Foucault redactó verosímelmente en su estadía en Túnez, “el Análisis literario y el estructuralismo”, donde subraya “la importancia y la dificultad de esos signos que, a través de una estructura gramatical determinada, remiten al solo sujeto (que habla), en el momento en que habla y en el lugar donde se encuentra hablando, los ‘*shifters*’ ” (M. Foucault, “el Análisis literario y el estructuralismo” en *Folie, Langage, Littérature*, París: Vrin, 2019, pp. 243-262; para otras referencias a Jakobson, ver *ibid*, pp. 251 & 260, así como, en la misma recopilación, “le nouvelles méthodes de l’analyse littéraire”, pp. 133-152; “lo extralingüístico y la literatura”, pp. 223-242). La otra gran figura que ayuda a captar la manera cómo Foucault, en este manuscrito, conjuga la filosofía como discurso con la ayuda de la lingüística es Benveniste quien, de 1937 a 1969, ocupa la cátedra de Gramática comparada en el Colegio de Francia, y que en 1961, con Claude Lévi-Strauss y Pierre Gourou, funda la revista de antropología *L’Homme*. Sus trabajos sobre la teoría de la enunciación y de la *deixis*, que tienen que ver especialmente con la naturaleza de los pronombres y sobre los tiempos verbales, habían sido recogidos con otras importantes contribuciones en la quinta sección (“el Hombre en la Lengua”) del primer tomo de los Problemas de lingüística general (1966), aparecido en la misma colección y el mismo año que *las Palabras y las Cosas*. Benveniste habría de formular de la manera más clara y lograda su teoría de la enunciación algunos años más tarde, en el artículo “el Aparato formal de la Enunciación” (aparecido en la revista *Langages*, V° año, n° 17, 1970; retomado en el segundo tomo de los *Problemas de lingüística general*, 1974), donde manifiesta la exigencia de ir más allá del “uso cognitivo de la lengua” y de distinguir “las entidades que tienen en la lengua su estatus pleno y permanente, y las que, emanando de la enunciación, sólo existen en la red de ‘individuos’ que la enunciación crea y con respecto al ‘aquí-ahora’ del locutor” (*ibid.*, p. 84).

¹¹ En una conferencia que pronuncia en Túnez en febrero de 1967, Foucault define la noción de “extralingüístico” apoyándose para ello en los trabajos del lingüista argentino Luis Jorge Prieto (1926-1996) formado en la escuela lingüística de París de André Martinet (1908-1999), y del filósofo británico John Lashaw Austin (1911-1960). Por una parte, Foucault se refiere a las investigaciones de Prieto sobre el contexto y la situación de enunciación tal y como se las encuentra en su obra *Mensajes y Signos* (1966). Por otra parte, los estudios de Austin sobre el acto de habla (*speech act*) fueron evocados en muchas ocasiones en los debates

través del lenguaje (puesto que es sin cesar señalado por elementos verbales y morfológicos muy precisos) y retraído de este mismo lenguaje (puesto que lo rodea, se perfila solamente por sus lados, escapa siempre a una verbalización exhaustiva), que sirve de apoyo indispensable al uso cotidiano del discurso: en torno a este presente, a este aquí, a ese sujeto señalado por la palabra como su más próximo afuera... se distribuyen, por diferencias sucesivas, todos los tiempos del pasado y del futuro, todas las lontananzas del espacio, todos los otros sujetos, ya estén presentes o ausentes. Es gracias a esta organización que el sistema de la lengua se transforma cotidianamente en discurso efectivo. La triada no-lingüística, dibujada en el lenguaje por las marcas abiertas del “yo-aquí-en el presente”, constituye, en el corazón mismo del discurso, una especie de punto ciego, a partir del cual el discurso encuentra su actualidad y adquiere sus significaciones evidentes. Ella lo hace “tenerse” durante el momento mismo en que él es realmente “tenido” por alguien. Para simplificar, se designará a esta tríada con una palabra sobredeterminada, como el “ahora” del discurso.

Ahora bien, todo esto sólo es verdadero en el uso que se hace del discurso cotidianamente, cuando sujetos situados intercambian frases que son del orden de la constatación, de la información, del relato, del mandato, etc. Por el contrario existen al menos dos tipos de discursos que no comportan relación con el aparato ahora. Primero el discurso científico. Si se deja de lado lo que puede ser relato personal del autor contando su propio descubrimiento, un texto científico no se refiere nunca por medio de un “yo-aquí-en el presente” a un contexto extralingüístico que permanecería mudo; en efecto, el conjunto del discurso científico está constituido de enunciados cuyos elementos han sido definidos, o son definibles en derecho, en el discurso; y aunque él comporte siempre referencias a lo que ya se percibió, o se conoció, o se captó evidentemente, esas referencias no permanecen silenciosas sino en la medida en que son idénticamente reconocibles y válidas para todos. Lo que se calla en el discurso científico, no es tanto este “ahora” que lo amarra a un cierto locutor, en una región y en un momento dados; es por el contrario lo que le permite circular indefinidamente y ser retomado con el mismo valor de verdad por cualquier sujeto parlante, bajo cualquier cielo¹². Las propias ciencias descriptiva o los elementos descriptivos de una

sobre la lingüística estructural de la época, y Foucault conocía sus cursos, recopilados de manera póstuma en *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), mucho antes de su aparición en francés, 1970. En los archivos de la Biblioteca nacional de Francia (BNF, Fondos Foucault, cota NAF 28730, caja 43) se encuentran muchas fichas de lectura sobre Austin que se remontan probablemente al período tunesino y a las investigaciones que Foucault llevó a cabo en la biblioteca que su colega Gérard Deledalle, especialista en Charles Peirce y de la filosofía anglosajona del lenguaje, le había puesto a su disposición. En la conferencia de Túnez, Foucault sostiene que los trabajos de Prieto y de Austin muestran que “la estructura lingüística de un enunciado estaba lejos de ser suficiente para dar cuenta de su existencia total”; por el contrario “los elementos contextuales constituidos por la situación misma del individuo que habla, son absolutamente necesarios para dar un sentido a (...) un gran número de enunciados. Todo enunciado se apoya de hecho silenciosamente en una cierta situación objetiva y real, y el enunciado no tendría seguramente la forma que tiene si el contexto fuera diferente” (M. Foucault, “Structuralisme et analyse littéraire”, conferencia en Túnez del 4 de febrero de 1967, in *Folie, Langage, Littérature*, pp. 185-186). Sobre la importancia que Foucault le concede a la noción de extralingüístico en el análisis del discurso literario, y sobre su definición del acto de habla de Austin, ver *ibid.*, pp. 186-189 & 191.

¹² Foucault retoma más al detalle esta caracterización del saber científico en su curso en el Colegio de Francia de 1973-1974, *el Poder psiquiátrico*: “Para la práctica científica en general siempre hay verdad; la verdad está siempre presente en toda cosa o bajo toda cosa, a propósito de todo y de cualquier cosa se puede plantear la cuestión de la verdad (...) Esto quiere decir no solamente que la verdad habita por todas partes y que en cualquier momento se puede plantear la cuestión de la verdad, sino que también quiere decir que no hay nada exclusivamente calificado para decir la verdad; tampoco hay nadie que de entrada al juego esté descalificado para decir la verdad, desde el momento por supuesto que se tenga los instrumentos que se requieren para

ciencia no son la excepción; la notación de un fenómeno astronómico, la recolección de una fauna o de una flora, la reseña de una observación médica implican claramente que uno se refiere a un momento determinado del tiempo, a un espacio delimitado y a la presencia única de un sujeto; pero todas esas coordenadas tienen de particular que no constituyen el ahora mudo del discurso, sino que están exhaustivamente definidas por el discurso mismo; el presente está fijado por punto de referencia cronológicos sacados de un calendario; el “ahí” está indicado en una red geográfica; el “yo” está neutralizado y objetivado por el protocolo de las condiciones del experimento. En una ciencia descriptiva, los signos del “yo”, del “aquí”, del “en presente” no permanecen abiertos sobre el punto ciego de un ahora extralingüístico; son llenado por los elementos del discurso, es decir que están reintroducidos en el discurso mismo y por esta vía esquivados. Ciertamente, cuando se trata de formalizar un saber, o de definir las condiciones de objetividad de un conocimiento, es bien probable que discursos analíticos y discursos descriptivos se revelen inasimilables los unos a los otros. Pero esta irreductibilidad aparece sobre el fondo de una diferencia que, en los enunciados cotidianos, no deja de oponerse a las ciencias descriptivas como a las ciencias deductivas. Cuando en el lenguaje cotidiano (del que los actos jurídicos hacen parte bajo este respecto) se dice: “hoy 27 de julio de 1966”, la indicación hace parte de su discurso; e incluso^z si se deja llevar por la fantasía de indicar que es en este preciso día, “hoy”, en el que escribe, considera entonces su propio discurso de médico o de historiador como objeto...; está mencionando ya no la fecha de lo que vio, sino la fecha del enunciado de lo que ha visto. Y este “hoy” remite claramente al “ahora” de un discurso cotidiano, pero es porque él está en posición metalingüística con respecto a su descripción científica. Un discurso científico suprime, o reabsorbe, su “ahora”.

Igualmente, el discurso literario, o más bien “ficticio”, también está emancipado de este ahora. Como el discurso científico, no está amarrado al acto de un sujeto que habla, y que sería el único que podrá efectuar su sentido. El solo hecho de que sea escrito para ser dado a la lectura, entre los paréntesis de la página en blanco, o también que se lo transmita para que se lo repita por una serie indeterminado de recitantes, en el ciclo nunca cerrado de la fiesta, de la ceremonia o de la representación... este sólo hecho es suficiente para probar que él no está inserto definitivamente en la situación que lo ha visto o lo ha hecho nacer. Su significación puede ser efectuada de nuevo, sino por cualquiera de forma absoluto, al menos por sujetos indeterminados, ausentes del lugar y del momento de su formulación. Sin embargo, esta independencia no es del mismo tipo de la del discurso científico. En el relato en tercera persona —en apariencia la forma más objetiva, la más “historiadora” de literatura—, no hay sujeto parlante designado por el pronombre personal y que ordena todos los tiempos y todos los espacios al lugar y al momento de su propio discurso; pero hay una especie de voz blanca y anónima, que quiere colocarse en un lugar para describirlo, en un instante para narrarlo, en los pliegues mismos de un personaje para enunciar lo que él piensa y experimenta. Esta voz sin figura no es ni soberana como la palabra de Dios, ni neutra como el discurso científico; puede claramente cambiar de lugar y recorrer el tiempo, tomar una máscara y entrar en un personaje; no tiene la universalidad de un discurso sin ahora. Se diría

descubrirla, las categorías necesarias para pensarla y el lenguaje adecuado para formularla en proposiciones” (M. Foucault. *el Poder psiquiátrico*, 2003, pp. 235-236). A esta “posición filosófico-científica de la verdad” (la “verdad-cielo”) Foucault le opone lo que él llama la “verdad-relámpago” o la “verdad-acontecimiento” (*ibid.*, p. 238).

^z Rayado: “incluso si indica que ese día él constató tal cosa”.

más bien que tiene, de alguna manera, una multiplicidad de ahora, pero que se suscita a sí misma, desde dentro de su discurso, como de los soportes cuasi objetivos donde, en la sombra, ella viene a colocarse para hablar. Mientras que en el enunciado científico, el ahora está desarmado por el discurso mismo, en la obra literaria está por el contrario siempre exaltado⁸ y puesto por el discurso como en un primer plano. Pero es precisamente aquí donde se manifiesta la diferencia con el lenguaje cotidiano: este se apoya en un ahora mudo que lo hace posible, mientras que la literatura —y es por esto precisamente que es ficción— fomenta ella misma, y hace brillar en sus palabras, el ahora de su discurso.

Se dirá quizás que la introducción del “yo” en las obras de primera persona adjunta su texto al acto mismo de hablar y de escribir, reduciendo toda la ficción al punto en el que la literatura tomaba su volumen, y conduce inevitablemente al sujeto real, extralingüístico, que escribe y que habla. De la novela hecha de cartas al relato que dice “yo”, de aquí a la autobiografía, a las confesiones, a los diarios íntimos, a las notas en fin y a las confidencias, ¿no se tiene una larga dinastía que no es posible interrumpir, porque ella junta siguiendo una gradación continua, los textos más ficticios con los discursos más cotidianos? Si en efecto, si el problema estriba en la más o menos grande semejanza entre el “yo” del texto y el autor real, es bien evidente que el umbral de la literatura nunca podría ser asignado; sólo los criterios de la impresión y del gusto permitirían eventualmente reconocerla. De hecho, el reparto se opera desde el modo de ser del discurso; una obra no tiene que ser definida por la relación entre los personajes o los pronombres personales y el autor mismo, sino por la posibilidad para el discurso de llenar él solo el sentido del “yo”, del “aquí”, del “en el presente” que, explícitamente o no, figuran en el texto. Todo discurso pertenece a la literatura a partir del momento en que constituye por sí mismo su propio ahora. Por esto, en la medida en que acercándose lo más cerca del sujeto que habla y del acto de escribir, la obra puede reducir a casi nada la parte de imaginario que se desplegabá en las novelas tradicionales; no hace otra cosa que exaltar más ese umbral extraño a partir del cual el discurso se vuelve ficción. A esto se debe también que un análisis que toma al autor de una obra por otra cosa distinta a un puro y simple nombre, tendrá la oportunidad de hablar de cualquier cosa, excepto de literatura¹³.

⁸ Tachado: “exaltado: es él mismo el que constituye el discurso”.

¹³ Sobre la “función-autor” en la literatura y la idea más general según la cual “se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso”, ver M. Foucault, n° 69/258 ‘Qu'est ce qu'un auteur?’ 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*; www.elseminario.com.ar p. 32>

[CAPÍTULO 3]

Discurso filosófico y discurso científico

La relación singular que tiene el discurso filosófico con su ahora. – La justificación del discurso filosófico. – La posición ambigua del discurso filosófico con respecto a la tríada del yo-aquí-en el presente. – Dos formas de filosofía después de Descartes: develamiento y manifestación. – El problema del sujeto. – El rol del cógito. – La diferencia entre discurso filosófico y discurso científico.

El discurso filosófico no puede ser asimilado ni a una obra literaria ni a una serie sistemática de enunciados científicos. No porque sea incapaz de tomar el estilo de la una o de la otra, de pedirles prestado su vocabulario, de imitar su forma o sus encadenamientos. Pero un texto filosófico, cualquiera él sea, mantiene con el sujeto hablante, con el aquí y el presente del filósofo, una relación tan singular que él se opone, sin reducción posible, a todos los otros tipos de discursos. En efecto, una filosofía puede muy bien tomar un aspecto enteramente deductivo a partir de un juego de definiciones y de postulados, pero no es menos cierto que a diferencia de un tratado de geometría, ella nunca puede prescindir de una referencia explícita al ahora de su discurso, al “yo” y al aquí del filósofo que piensa en ella. Precisemos inmediatamente que esta referencia no está ligada necesariamente a la aparición de la primera persona del singular en la gramática del texto; que ella tampoco está para nada dirigida hacia el individuo real, hacia el “sujeto” histórico o psicológico constituido por el hombre que filosofa; pues existen pocos discursos filosóficos que utilicen la primera persona, y mucho menos aún que hagan entrar en el discurso a la persona real del discurso; ¿quién pues sino en el límite mismo de toda razón filosófica posible, tendría la audacia de decir: “por qué soy tan inteligente”¹⁴? De hecho la referencia inevitable del discurso filosófico a su ahora concierne, no el rostro o el corazón del que habla, sino el punto puro de su emergencia en el universo de los discursos. No hay verdad filosófica —ya se trate del mundo, de Dios, de la naturaleza, del ser, de la filosofía misma— sino dice al mismo tiempo y en el movimiento que la despliega, en qué condiciones y cómo ella se ha abierto para volverse accesible al filósofo que la formula. El ahora del discurso, la tríada del “yo-aquí-en el presente”, debe figurar en el discurso para quedar fundado así en derecho y encontrarse justificado también así por la verdad misma de haberlo transformado en discurso verdadero.

Ciertamente un discurso científico debe también ser justificado; hay que definir sus dominios de objetos, establecer la teoría de sus razonamientos (ya sean deductivos o no) y, en caso contrario, la metodología de sus experimentos. Pero esta justificación sólo concierne siempre la forma del discurso (su morfología, su coherencia), y su relación con el campo de objetos reales o posibles. Para el discurso filosófico, lo que está en cuestión —además de su forma y la relación con su objeto— es la posibilidad misma de su existencia; el hecho desnudo que pueda haber alguien que lo tenga, en el instante mismo y desde el punto de vista

¹⁴ Referencia al título de la segunda parte de *Ecce homo* de F. Nietzsche: “*Warum ich so klug bin*” (in *Obras filosóficas completas*, t. VIII, ed. por Giorgio Colli & Mazzino Montinari, París: Gallimard, 1974 (1888), pp. 258-274).

desde donde lo está teniendo. Hay que distinguir pues con cuidado dos tipos de justificación^ε: la del discurso científico, que sólo tiene que ver siempre con su morfología, su sintaxis y su semántica, y la justificación del discurso filosófico, que puede muy bien igualmente tener que ver con sus caracteres, pero que de todas maneras debe concernir además la posibilidad de existencia de ese filósofo que está hablando en ese momento. El primer tipo de justificación tiene que ver no con una filosofía de la ciencia, sino con un metalenguaje. El segundo no puede en ningún caso ser asimilado a un metalenguaje; es propio de la filosofía. Se puede de acá en adelante situar los dos confusiones que no han dejado de atestar a la filosofía occidental^ϕ desde el siglo XVII: la una consiste en creer que la justificación del discurso científico conduce necesariamente a cuestionar el ahora de este discurso, es decir el sujeto que conoce; la otra consiste en suponer que la justificación del discurso filosófico, con su referencia necesaria al sujeto parlante, puede hacerse en la misma forma que la justificación de los enunciados científicos. Estas dos confusiones, que se apoyan la una en la otra, explican que de Descartes a Kant, y de Kant a Husserl, se retomó el mismo proyecto: justificar la ciencia por un recurso al sujeto que conoce que le daría finalmente al discurso filosófico una forma tan justificada como la del discurso científico. Las tareas precisas y distintas de la justificación se pierden así en la búsqueda incansable de lo fundamental.

La singularidad del discurso filosófico exige pues que se justifique la existencia de alguien que lo profiere. Este “alguien” puede ser cualquiera, puesto que el discurso filosófico no debe su valor de verdad a ninguna cualquiera^γ experiencia pasajera; hay pues que explicar cómo la verdad filosófica, oculta por esencia, o al menos profundamente retrechera (puesto que ella no está dada a la experiencia inmediata), puede sin embargo salir a la luz y animar el discurso de un filósofo. Pero este alguien puede no tener cara particular, su individualidad bien puede ser intercambiable, no deja de ser cierto que entre todos los sujetos hablantes desde el comienzo hasta el final del mundo, no ha sido cogido al azar por la irrupción súbita del *logos* filosófico; el ahora del discurso está determinado por su propia verdad. La justificación del discurso filosófico por sí mismo supone pues dos análisis que no tiene la misma dirección: el uno concierne al acceso débil pero posible, abierto pero oculto, a la verdad; el otro concierne la necesidad que, de repente, revela la apertura secreta, y manifiesta la posibilidad de lo que hasta ese momento había sido rechazado. A decir verdad, estos dos análisis no pueden [ser^η] independientes; pero ellos pueden ordenarse el uno al otro de dos maneras diferentes.

En un caso, lo que se define ante todo es la posibilidad en general de un acceso a la verdad; luego la posibilidad, interior a la primera, de que este acceso sea rechazado; y en fin la posibilidad, para este rechazo mismo, de ser levantado de manera que la verdad pueda ser restaurada en sus derechos primordiales y desplegada en fin en su simplicidad de origen. Pero estas tres posibilidades no son del mismo orden: la primera es la esencia de la verdad, su soberana y necesaria transparencia; la segunda está a mitad de camino de la necesidad y del acontecimiento, el indispensable accidente que la ha ocultado a los ojos de todos (es el olvido, es la caída, es el aprisionamiento en el cuerpo, el fatal desvío); finalmente, la tercera es un puro acontecimiento, del que muchísimos signos anuncian su inevitable acercamiento; a los

^ε En el párrafo que sigue, Foucault había empleado alternativamente “justificación” y “fundación”, antes de tragarse finalmente el segundo término para sólo conservar el primero.

^ϕ *Tachado*: “moderna”.

^γ *Tachado*: “la individualidad de una”

^η Se trata acá de una conjetura, porque la palabra falta.

que mejor saben mirar y usar su luz natural, a los que tienen la audición más fina o son suficientemente pacientes como para mantenerse el mayor tiempo a la escucha, él les permite reencontrar el acceso perdido a la verdad, a volverse a colocar en él, a captar esta luz lejana, o de dejarse atravesar por su fulguración; en todo caso de hacerse aquí en el presente, el sujeto parlante de este discurso por fin develado. La parte así reservada por la filosofía al ahora de su propio discurso es a la vez delgada y decisiva: delgada, puesto que la posibilidad primera del discurso filosófico está dada por la verdad y que, sobre el fondo de esta verdad, la irrupción del discurso real es como un accidente; decisiva, sin embargo, puesto que este discurso espera para existir el suplemento de atención, la mirada más aguda, la mejor escucha que sólo puede venir del buen querer del sujeto. En el borde externo del discurso, y siempre rechazado por él hacia lo inesencial, el “yo-aquí-en presente” del sujeto que habla libera por una decisión única el espacio iluminado de la verdad.

Pero se puede tener entre la verdad del discurso y su ahora, otro tipo de relación. Lo que entonces se define en primer lugar es el aquí, es el presente del filósofo que habla. En la existencia misma de su discurso hay un hecho irreductible; hubo que esperar este día, se requirió encontrarse en esa región del espacio para que la verdad viniera a manifestarse en un discurso. Esta espera y este retraso, esta distancia a la que la verdad se mantiene retirada, no constituye para nada el inevitable accidente que, por un tiempo, la ha enmascarado y la ha puesto fuera del alcance; son por el contrario la sombra fundamental a partir de la cual la verdad se manifiesta. El hecho de que ningún sujeto que habla, hasta aquí, no haya sido capaz de sostener el discurso de la verdad, este hecho pertenece a la verdad misma y al movimiento por el cual ella llega, con toda necesidad, hasta el filósofo que la formula. En lugar de tener una residencia frágil sobre los márgenes de la verdad, el ahora del discurso filosófico constituye el único lugar, el solo instante, la única forma donde la verdad pueda acceder al discurso. El filósofo, lejos de ser el que, sabiendo mejor que otro evitar el error, descubre de repente el acceso a lo verdadero, es aquel en el que la verdad, luego de un caminar oscuro pero sin error, viene a aflorar soberanamente. Por esto la posición ambigua del discurso con respecto a su propio ahora; en un sentido, la tríada “yo-aquí-en el presente” que indica al filósofo como sujeto hablante es enteramente retomada en el discurso que define por sí mismo su necesidad; pero inversamente, el discurso por entero, con su verdad filosófica, se aloja en la apertura de este ahora, puesto que él era en derecho el único lugar posible de su manifestación. El sujeto parlante, con su aquí y en su presente, no está ni disuelto ni borrado definitivamente en la omnipotencia y la definitiva verdad del discurso filosófico. Permanece siempre en los límites externos del discurso, el puro poder de manifestar la verdad. Y este poder, si ya no pertenece al filósofo bajo las especies de su atención, se le regresa propiamente —y sin que se lo pueda nunca desposeer de ello— bajo la figura de un *amor fati*.¹⁵

Según la posición recíproca del discurso y de su ahora, tenemos pues dos formas de

¹⁵ Literalmente “amor del destino”. Nietzsche que toma esta fórmula del estoicismo romano, la utiliza para indicar la actitud que consiste en aceptar con alegría —o a decir “sí” a— la realidad tal y como ella es. Ver por ejemplo, *ibid.*, “Por qué soy tan inteligente”, § 10, p. 275 < “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no-querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo —todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario— sino amarlo.”>; *ibid.*, *la Gaya ciencia*, § 276, p. 189 < “Quiero aprender a considerar cada vez más la necesidad en las cosas como lo bello en sí; así seré uno de los que embellecen la cosas. *Amor fati* (amor al destino) ¡Que sea éste mi amor en adelante!”>.

filosofía que se han repartido el pensamiento occidental desde Descartes¹⁶. La primera se la caracterizaría como filosofía del develamiento: supone una apertura originaria de la verdad (ya sea el entendimiento y la voluntad infinitas de Dios, la extensión inteligible, la identidad de Dios y la naturaleza, la inmediata evidencia de la impresión¹⁷), un oscurecimiento inevitable que oculta la verdad (la caída, el pecado, el cuerpo, la finitud, la necesidad), la posibilidad del error en general (la limitación del entendimiento, la vivacidad del sentimiento, la imaginación, la abstracción del lenguaje), la fundación¹ y el despliegue finalmente, de un discurso a la vez liberado por la libertad misma del filósofo y enteramente vinculado por las leyes de la verdad. El segundo tipo de discurso podría caracterizarse como filosofía de la manifestación: [esta última] supone ya no una apertura originaria, sino una especie de primitiva inadecuación de la verdad consigo mismo (un desajuste dentro de sí, un retraso que le impide ser enteramente contemporáneo de su aparición primera, una inmadurez que la consagra al tiempo y hace del tiempo su sustancia misma); ya no un olvido, sino una constitución de la verdad (que transforma cada una de sus formas sucesivas en un error a la vez fundado, necesario y fecundo, y que de rebote transforma cada uno de sus errores en figuras limitadas, parciales o simbólicas de lo que ella debe ser en su despliegue efectivo); no tanto el libre descubrimiento sino el reconocimiento por el filósofo de su propio destino como manifestación de la filosofía misma¹⁸. [Sin embargo], ninguno de estos dos tipos de filosofía logra eliminar de su propio discurso la referencia a un ahora que nunca puede ser reducido a las formas puras de la verdad.

Este ahora irreprimible aparece en el discurso filosófico bajo las especies de una subjetividad, a la vez discreta y soberana, invisible pero insistente, una subjetividad sin cesar a punto siempre de desaparecer y de reformarse de nuevo. Es ella la que estalla (en el doble sentido que ella brilla y se disocia) en todos los discursos de los filósofos occidentales posteriores a Descartes. Ella estalla en la iluminación de una verdad que le pertenece (y a ella sola) haber develado; ella se muestra y se instala sólidamente en las evidencias que afirma, y que le permiten añadir el contenido de una verdad a la forma pura de una certidumbre; pero poco a poco, a ese discurso que es el de su atención y de su luz propias es sustituido por el discurso sin nombre, sin rostro y sin edad de la verdad misma, o de la razón, o de la naturaleza; una voz que parece no tener ya ahora, porque sobrevuela todos los tiempos, todos los lugares y todos los sujetos, viene a duplicar la palabra del filósofo para soplarle, de alguna manera, lo esencial de lo que él debe decir. Pero ella también estalla, aunque de otra forma, en el movimiento por el que la verdad viene a manifestarse ella misma; en el corazón de ese discurso que justifica, según su propia ley, el aquí, en presente, el sujeto a través de los cuales aparece, se escucha la voz del filósofo que reconoce su destino hasta que se prende de él; pero esta voz, apenas sospechada, está también desposeída de ella misma; ¿acaso no es la

¹⁶ Foucault presenta con frecuencia la filosofía de Descartes como la que establece una línea de partición fundamental en la historia del pensamiento occidental. Por ejemplo, en la *Historia de la locura en la época clásica* (pp. 56-59), es en Descartes, y especialmente en la *Meditaciones*, que a los ojos de Foucault se realiza la exclusión de la locura por fuera del orden moderno del discurso. Más de veinte años más tarde, en la *Hermenéutica del sujeto* (pp. 15-20), es nuevamente el “momento cartesiano” el que, según Foucault, define el donde la filosofía se separó de la “espiritualidad” antigua y del precepto “cuídate” (*epimeleia heautou*) para ligarse a la estructura de conocimiento que caracteriza la ciencia moderna.

¹⁷ Foucault está pensando aquí, respectivamente, en las filosofías de René Descartes, Nicolás de Malebranche, Baruch Spinoza y David Hume.

¹ *Tachado*: “la reposición, en fin,”

¹⁸ Sin duda que Foucault está pensando aquí en la dialéctica hegeliana.

voz del tiempo que llega a cumplir con su promesa? ¿No es la voz de una verdad que, en este tiempo de acá (pero en todos los instantes de este tiempo), en este mundo-aquí (pero en todos los puntos de este mundo), está en vías de transformarse en un discurso universal? Y es finalmente en la voz colectiva y plural de un “nosotros” —de un “nosotros” [que sería^k] el indescomponible sujeto de su época y de la verdad que viene a manifestarse allí— donde esta filosofía encuentra en qué fundarse.

Se comprende por qué, en toda la filosofía occidental desde Descartes, el problema del sujeto ha jugado un papel tan decisivo. No hay por qué equivocarse: al interrogar tan insistentemente el sujeto, no se buscaba a tal punto como si se tratase de un problema filosófico importante, descubrir el enigma de la interioridad, analizar la consciencia, saber lo que era pensar, o definir lo que podía ser el “yo”. No nos engañemos, esa no era la función primera de la teoría del sujeto; talvez esas eran las consecuencias visibles al nivel de los temas y de los objetos filosóficos. De hecho, si esos objetos se nos han vuelto ahora a tal punto familiares que nos parece que hacen parte necesariamente del horizonte de toda filosofía posible, no hay que olvidar que ellos apenas aparecieron en los últimos tres siglos; pero sobre todo (y esto explica aquello) que ellos sólo aparecieron en el dominio de objetos que hay que pensar en razón de la forma misma del discurso filosófico. En efecto, en la medida en que ese discurso no lograba esquivar completamente la tríada de su ahora, dejándola reaparecer obstinadamente en sus bordes exteriores, la teoría del sujeto tenía una función muy precisa que cumplir. Debía impedir esta irreductibilidad del ahora de privar al discurso del valor de verdad y de verdad universal; se requería pues que ella fuese tal que autorizara al discurso a circular, sin alteración, como un discurso anónimo, y que ella le permitiese así, a pesar del imborrable ahora de su formulación primaria, ser proferido bajo no importa qué cielo y por cualquiera.

Las teorías del sujeto no son pues (salvo en apariencia) respuesta a una cuestión constante del discurso filosófico; ellas cumplen una función requerida por su modo de ser¹⁹. Cuando a su vez uno examina esta función ve cómo recubre de hecho tres roles distintos aunque estén encadenados y se a del “”poyen los unos en los otros. Para que la irreductibilidad del “yo-aquí-en el presente” no puede contestar el valor del discursos filosófico, se requiere que el ahora no sea solamente el soporte del discurso, su límite visible, esa instancia fronteriza que habla en él sin que ella misma sea hablada; debe ser retomado en el discurso bajo la forma de una consciencia de sí. Esta consciencia de sí puede muy bien aclarar eventualmente en su contenido singular al sujeto que habla, el momento y el lugar desde donde habla; tomada en sí misma, ella no es nada distinto a una forma pura cuya soberanía podría ejercerse de la misma manera sobre cualquier otro contenido. La consciencia de sí permite pues sustituir el ahora del discurso, a su anclaje definido, por un elemento a la vez interior al discurso (puesto que es el enunciado del sujeto por él mismo) y exterior (puesto que es en el elemento de la consciencia de sí donde el discurso va a desplegarse)^λ

^k El pasaje entre corchetes está tachado en el manuscrito; lo restablecemos pues nos parece necesario para la comprensión de la frase.

¹⁹ En la noticia del 21 de agosto de 1966 del *Cuaderno n° 4*, Foucault define la “función discursiva” como “la manera que tiene el discurso para reportarse a sí mismo para poder corresponder a su modo de ser. Reportarse a sí mismo: referirse a lo que él dice, pero también al que lo dice, en el momento en que lo dice, puesto que todo esto figura en ese discurso” (ver *infra*, “Anexo”, p. 255).

^λ *Tachado*: “Así replegado sobre sí y transformado en puro sujeto consciente de sí, el ahora del discurso puede encontrar acceso a la verdad (y es este el segundo rol del sujeto); en efecto, es siempre en la forma del sujeto

A partir de este primer rol del sujeto, los otros dos se deducen fácilmente. Desprendido del ahora, transformado en pura consciencia de sí, el sujeto puede, a través de un discurso finalmente autónomo, tener acceso a la verdad; ella se abre a él bajo la forma de la evidencia fundadora o bajo la forma del reconocimiento terminal de sí por sí mismo; sin un sujeto consciente de sí, no habría verdad para el discurso filosófico. Finalmente, que entrega pasaje a la verdad se revela ser por ello mismo un sujeto universal; a través de la singularidad el ahora, eran formas anónimas, idénticas por todas partes, las que estaban operando. No tenemos por qué seguirnos sorprendiendo de que un discurso inseparable del ahora de su enunciado pueda ser universalmente válido; el sujeto que hablaba era de pleno derecho un sujeto libre del lugar y del tiempo, era el entendimiento mismo, era la razón, era el sujeto trascendental, o también era ese “yo” que es un “nosotros”. Así se riza el ciclo funcional del sujeto con respecto al discurso; sólo un sujeto consciente de sí y universal puede garantizar la validez de un discurso como el de la filosofía occidental.

En estas condiciones no hay por qué maravillarse de que su suerte esté ligada a la del *cogito* y que [la filosofía occidental] pueda sentir como peligro para ella lo que ponga en peligro la soberanía del “Yo pienso”; para ella, todo lo que escaparía a la forma del *cogito* no puede ser sino ilusión u objetividad ingenua²⁰. “El *Yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones”²¹, es sin duda la frase más general y la más esencial que la filosofía haya pronunciado nunca sobre sí mismo, después de Descartes. Porque el *cogito* es a la vez la recaptura del discurso por él mismo, la captación apodíctica de la verdad, y la forma universal de la subjetividad. Pero es preciso convencerse bien de que este encabalgamiento indisociable del tema del *cogito* con la existencia misma de nuestra filosofía no es el resultado de un interés puesto en el ser humano y en los secretos de su interioridad; y aunque es claro que en un sentido se puede decir que la filosofía del sujeto y de la consciencia se interpone como un elemento tercero entre el lenguaje y la apertura originario de la verdad, no es necesario ver allá el olvido, cada vez más profundo, de esta apertura; de hecho, el modo de ser del discurso filosófico en la cultura occidental, desde el siglo XVII al menos, implicaba necesariamente el recurso constantemente repetido a una teoría del sujeto.

Y encontramos acá la imborrable diferencia entre discurso filosófico y discurso científico. Es habitual suponer que esta diferencia se sostiene en buena medida, sino por entero, en la obligación que tiene la filosofía de hablar del sujeto; en la medida en que ella tendría que ver con el que, por definición, nunca es objetivable, ella no podría alcanzar el estatus y el rigor formal de una serie de enunciados científicos. Es sin duda este parentesco, oscuramente reconocido, entre la teoría del sujeto y el carácter del discurso filosófico el que explica dos fenómenos profundamente correlacionados: el primero, cada vez que se ha querido definir la especificidad de la filosofía y fundarla en su derecho a no ser científica, se

que la verdad viene a aclararse (cuando el discurso filosófico devela la verdad), o en última instancia bajo las especies del reconocimiento terminal”.

²⁰ “Queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.” (R. Descartes. *Discurso del método* (1637), Librodot.com p. 20)

²¹ “El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí.” (E. Kant. *Crítica de la razón pura* (1787), Librodot.com p. 67, *el subrayado está en el original*).

ha recurrido a una filosofía que sería la de la subjetividad, de la experiencia vivida o de la existencia. El otro fenómeno, sin duda más importante, es la incesante recuperación del proyecto de constituir una teoría del sujeto que tuviera valor de teoría científica; por esto los análisis empíricos del sujeto que lo reconducen al nivel de una naturaleza o de una historia, una y otra descifrables; también por esto, el intento de perseguir el fundamento de las verdades científicas hasta una teoría pura del sujeto constituyente. Puede parecer extraño, pero solamente a una mirada superficial, que en la historia de la filosofía europea el tema de la *mathesis* y el del *cogito* hayan aparecido simultáneamente²². De hecho, la especificidad del discurso filosófico, lejos de deberse a la irreductibilidad del “Yo pienso” y de la consciencia, sólo podía ser borrada por una doctrina rigurosamente científica del sujeto. Solamente ésta habría podido reabsorber definitivamente el ahora del discurso filosófico. Pero es el discurso filosófico el que a su vez habría desaparecido; se entiende así la fascinación atemorizada de la filosofía ante todas las teorías o disciplinas que tratan o pretenden [tratar^u] científicamente del sujeto, o de la consciencia, o del hombre que habla. Estas fascinaciones se las conoce bien; han tenido sucesivamente por nombre: la psicología, el marxismo, el psicoanálisis, la etnología, la lingüística²³.

Pero es necesario tener mucho cuidado en no invertir el orden de las cosas: no es porque la filosofía deba hablar del sujeto que su discurso tiene la forma incierta que se le conoce. Es porque el discurso filosófico es de un tipo irreductible al de las ciencias que [tenían que haber^v] hablado del sujeto. Este, en el pensamiento europeo, sólo es un efecto de discurso.

²² En *las Palabras y las Cosas*, Foucault define la *mathesis* como la “ciencia universal de la medida y del orden”, o la “ciencia general del orden”, y le atribuye un papel fundamental en la economía del saber clásico: “lo fundamental, para la episteme clásica, no es ni el éxito ni el fracaso del mecanismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, sino más bien una relación con la *mathesis* que, hasta fines del siglo xviii, permanece constante e inalterada” (*Op. cit.*, p.63). Por el contrario, Foucault sostiene que la unidad de la *mathesis* se rompió a partir del siglo XIX, cuando “el dominio de las formas puras del conocimiento se aísla, tomando a la vez autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico,” y cuando “los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando el valor y la función de la filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de antifilosofía.” (*Ibid*, p. 244).

^u Conjetura: pues falta la palabra.

²³ El proyecto en *las Palabras y las Cosas* era precisamente trazar el arqueología de las ciencias humanas: *ibid.*, especialmente los capítulos 8 (“Trabajo, vida, lenguaje”) y 10 (“las Ciencias humanas”).

^v *Ibidem*.

[CAPÍTULO 4]

Ficción y Filosofía

El ahora del discurso filosófico y del discurso de ficción. – Su justificación. – Sus formas funcionales. – La irreductibilidad del sujeto hablante. – El principio de clausura de las obras. – La diferencia entre discurso filosófico y discurso literario. – El discurso filosófico como exégesis o interpretación.

A diferencia de los enunciados científico, los de la filosofía no son pues separables del ahora de su formulación: el aquí, el presente, el sujeto que habla no pueden nunca ser neutralizados por el discurso que se articula a partir de ellos. La presencia de un ahora que la bordea es indispensable a la filosofía. Y sin embargo, esta presencia no está designada como lo está en el discurso cotidiano. El lenguaje de todos los días se refiere a un ahora mudo —a un punto del espacio, a un instante del tiempo, a un individuo a punto de hablar— que obstinadamente permanece exterior al discurso; entonces son las cosas, los cuerpos, los gestos los que vienen a llenar las formas vacías. Por el contrario la filosofía no cesa de asumir en sí este ahora que ella designa; ella lo restituye en su propio discurso como el punto luminoso del develamiento en la evidencia, como el movimiento de la verdad que ha alcanzado el instante de su manifestación, como la consciencia de sí aprehendiéndose en la pureza de un “Yo pienso”. Por esto la filosofía occidental se despliega como doctrina de la evidencia, pensamiento de la historia y teoría del sujeto.

Al constituir así, en su propio discurso, la tríada del “yo”, del “aquí”, del “en presente” que está encargada de sostenerlo y de mantenerlo, la filosofía se emparenta con otro tipo de discurso; se lo podría designar con el nombre de “literatura”, pero es mucho más exacto sin duda llamarlo “ficción”. En efecto la ficción no elimina las marcas referentes del ahora, pero [ellas] no remiten a una disposición silenciosa de las gentes y de las cosas; es ella y solo ella la que, a través de su relato, y por medio de mil indicaciones entrecruzadas, traza con muy poco ruido esta disposición y la modifica. La voz que habla en ella no tiene ni otro tiempo ni otro lugar distintos a los que ella quiere darse a sí misma²⁴. Y si es verdad que con frecuencia esos signos del ahora⁵ siguen siendo imprecisos y están como abiertos al vacío (no se sabe precisamente cuál es esta voz extraña que dice “yo”, ni de dónde viene, desde cuando habla, según qué calendario), no es porque ellos remitan a la realidad sin palabras de una situación, sino más bien porque el discurso de la ficción constituye como los referentes de su palabra, intencionalmente embrollados, un espacio sin geografía, un tiempo sin comienzo ni fin, un “yo” sin otra “identidad” que la de la gramática. Por esto el discurso literario no deja de tener analogía con el modo de ser del discurso filosófico. Y en dos puntos precisos se los puede acercar.

Hemos visto ya cómo la filosofía siempre suponía una justificación de sí (bien diferente de la justificación científica); una especie de justificación que el discurso filosófico se da de tener acceso a la verdad que se manifiesta en él. Curiosamente, esta misma función

²⁴ Sobre la importancia para Foucault de los trabajos de Jakobson en torno a este asunto, ver *supra*, nota 10 del cap. 2, p. 18.

⁵ *Tachado*: “(el “yo” que habla, el instante y el lugar de su discurso)”.

se reencuentra en la literatura, no ciertamente bajo la forma de una explicación discursiva sino como indicación, a veces directa, a veces diagonal, de la relación entre lo que se cuenta y la voz que hace su relato; no hay pues ficción que no diga, de una manera o de otra, cómo ella se ha abierto a un discurso que sin embargo es no solamente su punto de manifestación, sino el lugar mismo de nacimiento. Y puede ocurrir que esta función de justificación sea muy aparente, al punto extremo de tomar, con respecto al relato, una autonomía y casi un poder de mando; forma como un relato segundo que pronto se vuelve un relato aparentemente primero en el orden de desenvolvimiento del texto; está encargado de mostrar cómo la historia principal —sea porque está bien hundida demasiado lejos en el tiempo, sea porque está demasiado distante en el espacio, sea en fin porque quedó oculta por algún misterio— ha podido llegar a conocimiento del recitante; es así como Cervantes descifra la historia de Don Quijote en viejos papeles que encontró en casa de un mercader, y no puede informar los episodios que se comieron las ratas²⁵. Pero esta fabulación visible no es para nada necesaria para que el discurso de ficción justifique su propia apertura. Pues ocurre en efecto que esta justificación se haga cuerpo con el relato mismo, mezclándose con él y volviendo a contar de un solo tirón, la aventura forjada por el discurso y lo que le permite al discurso narrarla; la voz que habla pertenece entonces a uno de los personajes de la fábula y el recitante hace cuerpo con lo recitado (se tiene entonces una novela en primera persona); o bien por el contrario, manteniéndose retirado de la fábula, la voz cuenta cómo ella inventó el relato, obedeciendo para ello a qué motivo, por qué introdujo tal episodio, interrumpió tal otro, por qué razón escogió tal personaje (se tiene entonces relatos donde la voz del autor viene a interferir, como en *Tristram Shandy*²⁶ o *Jacques el Fatalista*²⁷); las novelas que cuentan su propia génesis superponen exactamente esos dos procedimientos. Puede ocurrir también que la justificación del relato sea completamente inaparente: este parece contado por una voz anónima y omnipotente que se arroga el derecho de recorrer todos los tiempos y todos los lugares, atravesar todas las conciencias. Al comienzo de *la Educación sentimental*, en la que en ninguna parte a lo largo del texto se indica ninguna relación entre la fábula y la voz hablante, [se^o] menciona a la manera de un historiador la fecha del primer acontecimiento ([15 de septiembre de 1840^π]), el lugar (el muelle Saint-Bernard), la exterioridad del narrador con respecto a su personaje (percibido como un joven mezclado en el grupo de los viajeros)²⁸;

²⁵ Miguel de Cervantes Saavedra. *Don Quijote de la Mancha* (1605), aquí cap. IX y cap. LII (Foucault parece referirse al final de la primera parte del *Don Quijote*, donde Cervantes escribe sin embargo que la continuación del manuscrito ha sido “roída por los gusanos” y no por las ratas). Se encuentra en Foucault muchos comentarios del *Don Quijote*, siendo el más célebre sin duda el que abre el capítulo 3 de *las Palabras y las Cosas*, donde Foucault presenta a Don Quijote como el “héroe de lo Mismo”, cuyo ser “no es mas que lenguaje, texto, hojas impresas, historia ya transcrita”, y la novela de Cervantes como dibujando “lo negativo del mundo del Renacimiento” y como “la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias jugar al infinito con los signos y las similitudes; porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura” (M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, p. 55)

²⁶ Laurence Sterne. *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*. (1759-1767). Madrid: Cátedra, 2005.

²⁷ Denis Diderot. *Jacques el Fatalista y su maestro*. (1796). EE.UU.: Createspace, 2017.

^o Palabra que falta.

^π Foucault anota por error “julio de 1846”; nosotros restablecemos la fecha de la novela de Flaubert (ver *infra*, nota 5, esta misma página)

²⁸ “El 15 de setiembre de 1840, a eso de las seis de la mañana, el Ville-de-Alontereau, próximo a partir, lanzaba grandes torbellinos de humo en el muelle de Saint-Bernard. [...] Un joven de dieciocho años, melenudo y con un álbum bajo el brazo, se mantenía inmóvil junto al timón. A través de la neblina contemplaba campanarios y edificios cuyos nombres desconocía; luego abarcó con una última ojeada la isla de San Luis, la Cité, Notre-

estas anotaciones, y todas las del mismo tipo que jalonan el texto, funciones como justificaciones del relato dejadas en blanco por el narrador: este define su acceso a la fábula como percepción por parte de un sujeto invisible, como mirada echada sobre las cosas y los rostros por una presencia suplementaria y necesariamente imperceptible, como atención móvil a través del tiempo y del espacio.

La ficción hace bien en darse a sí misma y en medio de una libertad lúdica, una “verdad” que la filosofía está obligada a descubrir y a probar; pero además se encuentra en la una y en la otra una función del discurso que no encontramos ni en el lenguaje cotidiano ni en el de la ciencia; esta función, que es anterior a todo reparto entre entendimiento e imaginación, entre racionalidad y no racionalidad, concierne el modo de ser del discurso; en efecto ella es requerida por todo conjunto de enunciados que no puede suprimir^p el ahora de su palabra, pero que debe sin embargo subsumirlo sin residuo dentro de sí. Y así como la filosofía asegura esta función de dos maneras (1/ mostrando cómo la verdad se devela a la atención del sujeto o 2/ mostrando cómo la verdad envuelve en su propio movimiento al sujeto que la enuncia), así mismo la literatura la hace ejercer por medio de dos tipos de relatos: el uno le hace sitio, en los bordes de la fábula, a un autor ficticio encargado de descubrirla (o de inventarla), y luego de contarla; el otro envuelve la voz que habla en el espesor anónimo del relato. La teoría del develamiento en la filosofía y la ficción de un narrador en la literatura son dos formas funcionales análogas; la teoría de la manifestación y el desarrollo autónomo del relato constituyen a su vez dos formas funcionales que se responden en el discurso filosófico y en el discurso literario. Quizás sea necesario ir más lejos: hemos visto cómo el modo de ser de su discurso implicaba que la filosofía, al menos en su forma occidental y desde el siglo XVII, estuvo siempre ligada a una teoría del sujeto. Habida cuenta de idénticas coordenadas geográficas e históricas, uno se puede preguntar si el modo de ser del discurso literario no implica estar ligado a una cierta ficción del sujeto; no estamos diciendo que la literatura occidental suponga una “psicología”, o una teoría cualquiera del individuo humano, sino que su discurso no es desmontable de la presencia, al menos virtual, de un sujeto percipiente, experimentante, que se recuerda, que escucha, que habla, que muere. El apoyo ingenuo que con frecuencia la filosofía ha buscado en los relatos literarios cuando se trataba para ella de definir o de analizar el sujeto, y el apoyo, a veces más reflexionado que la literatura ha buscado en las concepciones teóricas del sujeto, del alma, de la psiquis, del inconsciente, no son sino manifestaciones visibles de este parentesco, más difícil de percibirlo, entre los modos de ser de sus discursos respectivos.

Pero existe una segunda analogía entre el discurso de la filosofía y el de la literatura. Salta a la vista si comparamos al uno y al otro con el discurso científico. Dado que este último ha eliminado toda referencia al ahora, siempre es susceptible de repetición; es decir que no importa qué sujeto hablante puede retomarlo por su cuenta sin que se altere su valor de verdad; y hay más: se lo puede proseguir, se le puede añadir nuevos enunciados, por deducción o experimentación, sin que deje de ser sustancialmente idéntico a sí mismo. Cierto que estas iteraciones y estos desarrollos a veces no dejan de producir discontinuidades violentas: ¿se podrá decir que la matemática de Bourbaki²⁹ sea la de Viète, o de d’Alembert,

Dame; y pronto, cuando desapareció París, lanzó un gran suspiro” (Gustave Flaubert. *La Educación sentimental*. 1869)

^p Tachado: “debe a la vez constituir”

²⁹ Nicolas Bourbaki es el pseudónimo colectivo de un grupo de matemáticos francófonos formado en los años 1930, que publicó una serie de obras con el título *Elementos de matemática*. Foucault también habla de él en una entrevista de 1967 donde subraya: “Todos soñamos llegar a hacer cada uno en nuestro dominio algo así

o incluso de Lagrange?³⁰ ¿Se podrá afirmar que la química molecular es la de Berzelius?³¹ Pero, por una parte, estas discontinuidades siempre son introducidas de tal manera que ellas salven, al menos en parte y de cierta forma, la verdad de los enunciados precedentes; y por otra parte, ellas consisten en una modificación ora de un enunciado o de un sub-conjunto de enunciado, ora de la estructura formal del discurso. De hecho, que haya habido cambios en el sujeto parlante, y que este ahora ya no sea el mismo que sostiene el discurso, nunca es pertinente para definir una discontinuidad en la retoma o la continuación de un sistema científico; a lo sumo, en algunas disciplinas, el sujeto que observa y que habla puede ser introducido como variable en su propio discurso, sin que la verdad de éste sea afectada.

La posición del discurso filosófico y literario es completamente diferente. Sin duda una filosofía está destinada a ser verdadera, cualquiera sea el sujeto que la enuncie; y una obra de ficción a decir lo que dice, de la misma manera, cualquiera sea el cielo bajo el cual se la lea o se la recite. Sin embargo, en esos textos, el sujeto que habla, con su aquí y su presente, se encuentra indisolublemente al exterior del discurso (puesto que es él quien lo pronuncia) y en él (puesto que es el discurso el que lo define y lo justifica en su derecho a hablar). De suerte que no se puede repetir y continuar una obra literaria o filosófica como se retoma y prosigue una serie de enunciados científicos. Para otro sujeto hablante, en otro tiempo y en otra parte (incluso si se coloca bien al lado e inmediatamente después), un texto filosófico o literario sólo ofrece dos posibilidades. Una consiste en identificar este nuevo ahora del sujeto hablante con la tríada del “yo-aquí-en el presente” que está indicada y justificada dentro del propio texto primero; pero por este hecho mismo, este sujeto segundo deja de ser él mismo sujeto; toma la posición del sujeto tal y como ha sido ya hablado en el primer discurso; ya no puede ser locutor sino puro y simple lector. La otra posibilidad consiste, para el nuevo sujeto parlante, acercar su ahora lo más cerca del que soporta el discurso precedente; se trata pues de imitar lo que ya ha sido hecho, de decir casi la misma cosa que ha sido dicha, atenuando lo más posible, pero sin enmascararla completamente, la imborrable diferencia entre los sujetos que hablan, entre los tiempos y los lugares donde se cumple su palabra; se trata entonces de una imitación. Se ve que de todas maneras, la irreductibilidad de los sujetos parlantes y su presencia en el discurso le impiden a la filosofía y a la literatura tener el mismo perfil histórico que las ciencias. Leer un texto científico es de hecho comprenderlo, es decir rehacerlo luego y por sí, el mismo discurso sin que haya ninguna modificación; y hacer una imitación no puede querer [decir^o] sino una cosa: es continuarlo siguiendo la misma morfología y la misma sintaxis. En desquite, todo nuevo sujeto hablante que quiere continuar una obra filosófica o un texto literario está condenado a copiarlos (les pasticher); y si quiere [retomarlos[†]] desde su comienzo, no puede sino leerlos³².

como ese Bourbaki donde las matemáticas se elaboran en el anonimato de un nombre de fantasía” (M. Foucault. “Sobre las maneras de escribir la historia” (1967) in *El libro de los otros*, de Raymond Bellour. Barcelona: Anagrama, 1973)

³⁰ François Viète (1540-1603), Jean Le Rond, apodado d’Alembert (1717-1783) y Joseph-Louis Lagrange (1736-1813) son matemáticos franceses.

³¹ Jöns Jacob Berzelius (1779-1848) es un médico y químico sueco, considerado como uno de los fundadores de la química moderna.

^o Conjetura: falta la palabra.

[†] *Tachado en el manuscrito.*

³² En la noticia del 15 de octubre de 1966, del *Cuaderno n° 6*, Foucault sugiere que lo que tiene que ver acá con la imitación o con el pastiche hace en realidad parte del comentario, cuyas características él esboza en el siguiente párrafo (ver *infra*, “Anexo”, p.)

[...^v] Sin duda existe una tercera posibilidad: la que consiste en instaurar un discurso absolutamente nuevo, teniendo sus referentes en él y en su propio ahora, pero dándose por tarea el tomar por objeto un texto filosófico o literario que ya existe. Se trata entonces de lo que se puede llamar, a la espera de una elucidación mejor, un comentario. Se ve inmediatamente que la primera regla de esta actividad de comentario debe ser admitir la clausura de las obras de filosofía tanto como de las obras de ficción; cada una de ellas es irreductible a todas las otras y les es imposible a todas ellas (e incluso a algunas de ellas) formar como una gran serie única de enunciados en la medida en que el discurso de cada una es mantenido^o, desde adentro, por la presencia de un sujeto parlante, con su aquí y en su presente. Ciertamente que esto no quiere decir que no es posible definir entre ellas una cierta red, sino que la continuidad así establecida nunca podrá ser del mismo tipo que la instaurada por una obra científica cuando ella retoma y continúa otra. Es el desconocimiento de este principio de clausura, y por consiguiente de la diferencia radical entre el modo de ser del discurso científico y el de los discursos literarios o filosóficos, que ha suscitado desde hace ya mucho tiempo todas las metáforas de la continuidad: influencia, tradición, descendencia, comunidad de estilo, identidad de problemas, semejanza de los puntos de partida. Todos conceptos (si esta palabra sin embargo no es demasiado pesada para designar nociones tan livianas, tan confusas, tan imprecisas) que han permitido hasta el presente a la historia de la literatura y a la de la filosofía ignorar resueltamente el tipo de discurso con el que ellas se las tenían que ver³³.

El principio de clausura de las obras tiene muchas consecuencias. La primera es que si un texto filosófico puede y debe ser analizado en su singularidad, si es necesario buscarle

^v *Tachado todo*: “Por esto los textos filosóficos como los de ficción están fatalmente cerrados sobre sí mismos; del uno al otro, las relaciones siempre son difíciles de asignar, y se tiene la costumbre de simbolizar toscamente esas relaciones por medio de nociones tan confusas como las de filiación, influencia, comunidad de estilo, de identidad en los puntos de partida o en los problemas fundamentales”.

^o *Tachado*: “del interior y”

³³ La crítica de las “vastas continuidades del pensamiento” que la historia de las ideas o de las mentalidades establece, haciendo uso de estas nociones, constituye uno de los principales objetivos de la *Arqueología del Saber* (1969), pp. 5 y ss. Foucault se refiere especialmente a los trabajos de Paul Hazard (1878-1944), que de 1925 hasta su muerte fue titular de la cátedra de Historia de las literaturas comparadas de la Europa meridional y de la América latina en el Colegio de Francia. Su obra más célebre, la *Crisis de la Consciencia europea, 1680-1715* (1935), había sido mencionada por Foucault en su recensión del libro de Ernst Cassirer, *la Filosofía de las Luces*, con ocasión de su traducción francesa (1966); ver Michel Foucault, “una Historia que ha permanecido muda” (1966), n° 40 de *DE I*, tr. Paláu, *Dichos y Escritos I localizados y completos*, p. 40, aquí p. 42. Foucault apunta igualmente a las investigaciones de Arthur Lovejoy (1873-1962), profesor de filosofía en la universidad Johns-Hopkins de 1910 a 1938, cuya célebre recopilación de conferencias dadas en Harvard en 1933 había aparecido en 1936 con el título *la Gran Cadena del Ser. Un estudio sobre la historia de una idea* (Madrid: Icaria, 1950) y quien había fundado en Baltimore el History of Ideas Club (1923), así como el *Journal of the History of Ideas* (1940). En las fichas de lectura que se remontan a su período de formación, se encuentra la transcripción hecha por Foucault de un extracto y del comienzo de una traducción del artículo de Lovejoy, “Reflections on the History of Ideas”, aparecido en el primer número de la revista mencionada antes (el *Journal...*, vol. 1, n° 1, 1940, pp. 3-23; ver BNF, Fondo Foucault, lado NAF 28730, caja 18, carpeta 4). Poco después de la redacción del *Discurso filosófico*, en su intervención de marzo de 1967 en el seminario animado por Raymond Aron en la Sorbona, Foucault evoca “la historia de las ideas, tal como ella ha sido practica hasta ahora (Baltimore)”, y menciona el proyecto trazar la “configuración epistemológica” (caja 55, carpeta 10). Sobre la importancia que tienen para Foucault estas dos referencias a Hazard y a Lovejoy, ver David Simonetta, “Foucault, la relación de la arqueología con la historia de las ideas aclarada por el estudio de manuscritos inéditos” in *Ibid., Histoire et Historiens des idées. Figures, méthodes, problèmes*. Collège de France, 2020, pp. 221-242.

el juego de las relaciones que conectan los unos a los otros sus diversos elementos, si es preciso en una palabra tratarlo como un sistema, la razón no es que él se emparente forzosamente por su arquitectura, sus principios y sus formas deductivas con un conjunto de enunciados científicos; más bien tiene que ver por el contrario con que su discurso es inseparable de la presencia, en el texto mismo, de un sujeto hablante. La unidad de la obra y su irreductibilidad le están garantizadas por este ahora donde se aloja su discurso y que se justifica en él; por tanto, por aquello mismo que la mantiene lo más radicalmente alejada del lenguaje científico. Puede ser que un discurso filosófico pretenda la no-contradicción y el rigor en el encadenamiento de sus proposiciones. Pero este no es el criterio esencial y primero de su unidad; a lo sumo será una de las maneras posibles para la filosofía de manifestar una unidad que no viene de su estructura formal, sino del modo de ser de su discurso³⁴. Sin embargo, esta clausura de las obras sobre sí mismas y la obligación de hacer su análisis interno no significan de ninguna manera que el comentario sea un discurso que tiene por vocación colocarse dentro de otro discurso. Por el contrario, él solo puede ser un lenguaje decididamente exterior con respecto a la obra que comenta, cuyo ahora nunca puede llegar a superponerse al que estudia. Se requerirá claramente que un día de estos la crítica, el análisis y la historia de los textos renuncien de una buena vez al viejo mito de la intimidad³⁵. El buen

³⁴ Foucault piensa acá en los acercamientos de Martial Gueroult (1891-1976) y Jules Vuillemin (1920-2001), que serán evocados muchas veces a lo largo del manuscrito. Sin nunca mencionarlos explícitamente, Foucault parece a veces tratar sus posiciones respectivas como si ellas se recortaran, siguiendo así en esto el deseo del propio Vuillemin, que siempre se proclamó discípulo de Gueroult. Sin embargo hay diferencias entre los dos que Vuillemin solamente hará explícitas en sus libros de los años 1980 (J. Vuillemin. *Nécessité ou contingence* (1984). Vuillemin. *What Are Philosophical Systems?* Cambridge: University press, 1986), y que Foucault parece sin embargo indicar en este pasaje; ellas tienen que ver especialmente con el privilegio que la historia de la filosofía le concede a la obra considerada en su singularidad y sobre la clausura de la descripción de los sistemas filosóficos que manifiestan su unidad y su coherencia por sus estructuras formales. (...) El hecho de que Foucault, al mismo tiempo que presenta los enfoques de ellos dos como similares, al mismo tiempo que muestra diferencias que no eran para nada evidentes en aquella época, se explica sin duda por su relación de amistad con Vuillemin, que se intensificó a comienzos de los años 1960, cuando Vuillemin le ofreció a Foucault un puesto de Profesor asistente en psicología en el departamento de filosofía de la universidad de Clermont-Ferrand del que era director, antes de que lo eligieran en el Colegio de Francia en 1962, en la cátedra de Filosofía del conocimiento (...)

³⁵ Foucault elabora su crítica más famosa de lo que él llama aquí el “mito de la intimidad” en su texto sobre Maurice Blanchot, “el Pensamiento del Afuera”, publicado en la revista *Critique* (nº 229) de junio de 1966. Al afirmar que “el ser del lenguaje es la visible borradura de aquel que habla”, y que todo sujeto sólo dibuja en el lenguaje un “pliegue gramatical”, Foucault cita a Blanchot que en *Aquel que no me acompañaba, Relato* (Para muchos, *Aquel que no me acompañaba* (1953) es sin duda el relato más complejo de Blanchot. En él, el narrador, aquel que dice «yo» en su interior, es alguien que escribe y que, puesto a escribir, se dispone a la escucha del silencio y al encuentro de la soledad. Pero no un silencio y una soledad que fueran los suyos, puesto que, de inmediato, «yo» se descubre inmerso en un diálogo con otro («él») que le responde extrañamente con sus propias palabras, sino la soledad y el silencio que son propios de la escritura, hechos efectivos en el instante mismo de escribir. Quien escribe se halla de este modo frente a lo que Blanchot, en uno de sus ensayos más celebrados (escrito más o menos al mismo tiempo que este relato), ha llamado «la soledad esencial». Relato de la desaparición y de la ausencia de aquel que al escribir adquiere «el derecho a hablar de sí en tercera persona», que dice «yo» sólo para desaparecer, para comparecer ante su ausencia (las cuales, a partir de ese momento, no son las de uno, sino las del otro), las de «él», que en ese instante viene a ser «aquel que no me acompañaba», porque desde siempre y para siempre, con una insistencia que pone en juego el infinito, aparece en la forma de quien se ausenta de su presencia y desaparece de su aparición.

La indisimulable complejidad de *Aquel que no me acompañaba* deriva del inagotable secreto que contiene. La brusca claridad con que en sus primeras palabras declara su propósito («Yo, esta vez, intenté abordarle»)

evangelio de la comprensión, del reingreso interno, de la penetración hasta el secreto de la obra y de su génesis reposa de hecho sobre la confusión entre comentario, lectura y pastiche, tres actividades que son perfectamente distintas, aunque se hayan vuelto simultáneamente posibles por un tipo de discurso como el de la filosofía o el de la literatura.

A pesar de estas analogías esenciales, el discurso filosófico no puede ser asimilado pura y simplemente al discurso literario. Entre ellos existe una diferencia bien grande. La literatura es un discurso que instaura él solito, como una pura invención, el aquí, el presente, el sujeto a partir del cual él habla; de suerte que lo que se forma en él, lo que no deja de suscitar en su propio movimiento, es la imagen —o si se quiere... la sombra— de ese ahora mudo, no-verbal, nunca enteramente formulado en palabras, sobre el que se articula el lenguaje ordinario³⁶. En lugar de eliminar o de tratar de agotar ese soporte indispensable del discurso cotidiano, él le hace sitio dentro de sí y lo reconstituye, pero según su fantasía, siguiendo su sola soberanía. Por esto este ahora nunca está enteramente explicitado; por muy

contrasta vivamente con la morosidad con que se describe el acercamiento a un acontecimiento hecho de la negación y de la resistencia a producirse.

La constancia del secreto se precipita en el momento en que el «yo» que escribe se percata de que no habrá otro lugar para el encuentro que un «lugar en donde no hubiera nadie y donde yo mismo no fuera yo». Abierto ese lugar en el único espacio que lo hace posible (el de la escritura), se hace patente el secreto de una presencia que se rehúsa a hacerse presente, a darse en el presente. Presencia que es imposible traer hasta el presente y que, aunque obliga permanentemente a seguir escribiendo, se resiste a ser dicha con ninguna palabra y amenaza con hundirlas todas en el extraño silencio que reina en la inconmensurable distancia que no ha dejado de abrirse entre presencia y presente (presencia sin presente y presente sin presencia): el NEUTRO.

Por eso, ante la pregunta que «él» repite con obstinación («Describe lo que ve: ¿escribe?, ¿escribe usted en este momento?»), «yo» se escabulle siempre sin poder responder, trabado en una red de negaciones que se tejen sin que se vea el momento de ponerles fin: empujadas cada vez a desprenderse de aquello positivo que las podría sostener, hundidas en el fondo de ausencia de una lejanía que nada de lo que se dijera anularía trayéndola hasta el presente.

Sin embargo, todo ha de servir para despejar al fin, en las últimas páginas de este relato, una afirmación real, jovial, feliz, que se desprende en el instante del intento de la descripción, cuando el encomendado a hacerla siente que pierde lo esencial y, circundado por lo que le falta, se encamina hacia su desaparición final, allí donde lo que desaparece, en cuanto que desaparece, aparece.

¿Qué va a suceder entonces? ¿Tuve verdaderamente este deseo de sustraerme, de descargarme en alguien distinto? Más bien de sustraer en mí al desconocido, de no perturbarle, de borrar sus pasos para que lo que él ha cumplido se cumpla sin dejar restos, de manera que eso no se cumpla para mí que sigo permaneciendo en el borde, fuera del acontecimiento, acontecimiento que pasa sin duda con el destello, el ruido y la dignidad del relámpago, sin que yo pueda hacer más que perpetuar su aproximación, suspender su indecisión, mantenerla, mantenerme allí sin ceder. ¿Era en otro tiempo, ahí donde yo vivía y trabajaba, en la pequeña habitación en forma de garita, en este sitio donde ya, como desaparecido, lejos de sentirme liberado de mí mismo, tenía, por el contrario, el deber de proteger esta desaparición, de perseverar en ella para llevarla más lejos, siempre más lejos? ¿No era allí, en el extremo desamparo que ni siquiera es el de alguien, donde se me había ofrecido el derecho de hablar de mí en tercera persona? Maurice Blanchot. Madrid: Arena libros, 2010.) caracteriza al lenguaje como estando “completamente afuera” y, precisamente, “sin intimidad”. (M. Foucault, “el Pensamiento del Afuera”, 1966 https://monoskop.org/images/0/05/Foucault_Michel_1966_1986_El_pensamiento_del_afuera.pdf)

³⁶ De manera análoga, en un manuscrito que redacta probablemente en Túnez en 1967, Foucault define la literatura como “un discurso que constituye él mismo, dentro de él, la dimensión extralingüística que escapa a la lengua y que le permite a los enunciados existir”. En ese texto, Foucault utiliza la noción de extralingüístico para diferenciar el discurso literario del discurso cotidiano y del discurso científico; mientras que en el discurso cotidiano, lo extralingüístico es exterior a la lengua y a los enunciados, y que en el discurso científico, lo extralingüístico es neutralizado; por el contrario, en el discurso literario, lo extralingüístico es immanente al enunciado. Ver M. Foucault, “el Análisis literario y el estructuralismo” <no aparece en *Dichos y escritos*, y su acceso a los manuscritos de la BnF sólo está reservado a investigadores autorizados. Paláu>

precisas que sean en una novela una descripción, una cronología o el análisis hecho por él mismo del sujeto que habla, siguen estando siempre en suspenso; puesto que sólo son diferentes por el grado de esas puras indicaciones vacías que la ficción autoriza igualmente y que se enuncian solamente por adverbios sin geografía, tiempos verbales sin historia, pronombres personales sin identidad y sin nombre. La obra literaria instaura claramente ella misma su propia voz parlante, pero como un *analogon* del individuo real; ella funciona —es decir ella habla— como la sombra de un observador invisible, o el fantasma de un personaje que circula por en medio de los otros, o como el ídolo de una conciencia que deja brotar su lenguaje en el corazón de su propia transparencia. El núcleo de la literatura es la imitación. Ciertamente que esta palabra tiene una reputación fastidiosa; todo el que se propuso ser buenpensante, en el orden de la crítica desde el siglo XIX, sabe y repite, hasta el terrorismo, que la literatura no está hecha por ningún motivo para imitar (como lo creyeron durante mucho tiempo la ingenuidad de los clásicos y, antes de ellos probablemente, la de toda la antigüedad), sino para manifestar, cantar, significar, significarse a sí misma, significar su propia ausencia. De hecho, si en tal o cual momento de su historia, la función de la literatura ha sido claramente la de expresar, o significarse a sí misma, esas funciones y todas las otras que ha llegado igualmente a ejercer, sólo han sido posibles por el juego de esta imitación esencial que hace de la literatura un cuasi-discurso; un discurso que borra su propio ahora, pero para hacerlo renacer de otro modo en sí mismo, y constituirse él mismo como discurso. Es sobre el fondo de este simulacro donde aparecen todas las técnicas imitativas de las que tenemos un buen juego para mostrar que no agotan lo esencial de la literatura: entregar en una imagen el centelleo mismo de las cosas, deslizarse en el lenguaje real de los hombres o en su monólogo interior, tratar de retomar el refrito parlanchín de su consciencia. Todas esas imitaciones, de las que la literatura se aleja siempre pero regresando siempre sin cesar a ellas, no son sino los efectos visibles, las “imitaciones” de la imitación esencial que la define. En su esencia, la literatura es simulacro; no reproducción de la realidad, no redoblamiento del lenguaje sobre sí mismo, sino imitación del discurso.

Por su parte, la filosofía no es de ninguna manera una imitación. Si bien es cierto que ella retoma dentro de sí, el ahora de su propio discurso, no lo hace para hacer de él un cuasi-sujeto y para desplegarse ella misma, a partir de él, como el *analogon* de un discurso; lo hace más bien para hablar de este ahora, para transformarlo él mismo en palabras, en proposiciones, en discurso, en breve: para hacer de él su objeto. Ella no tiene que hablar a partir de ese ahora soberano retomado en su discurso; ella tiene que hablar de este ahora que su discurso retoma en él para justificarlo y para hacer su teoría. Es por esto que la filosofía no será, como la literatura, un *analogon* del discurso cotidiano sino reflexión sobre este ahora a partir del cual (aunque sea cada vez diferente) todo hombre debe hablar, incluso el filósofo; ella será pues interrogación sobre lo que puede ser para un sujeto hablante un aquí, un presente y sobre lo que es precisamente hablar. A esto se debe la vecindad necesaria, al menos desde Descartes, entre la filosofía y las teorías del espacio, del tiempo y del lenguaje. A toda filosofía aparecida en el mundo occidental después del siglo XVII, es posible y en el límite es suficiente con pedirle que nos diga qué son para ella la extensión y la percepción, la consciencia del tiempo y la historia, las formas y las reglas del pensamiento articulado al discurso.

Pero esta vecindad no quiere decir que un discurso filosófico puede dejarse determinar enteramente por (o con muchísima mayor razón, identificarse con) una geometría o una mecánica, una física del tiempo o una análisis de la historia, una gramática, una filología o una lingüística. La filosofía no es ella misma una ciencia del espacio, una teoría

del tiempo, un estudio del lenguaje; pues cuando ella interroga la extensión, no lo hace al punto ni primeramente para saber lo que ella es, sino para saber lo que debe ser esta extensión para que el aquí singular donde se encuentra colocado todo sujeto hablante pueda permitirle enunciar en su discurso la verdad del espacio en general; así mismo, cuando la filosofía interroga el tiempo, no lo hará para saber qué acontecimientos lo han poblado, ni siquiera para saber lo que él es en sí mismo, sino cómo puede ser que a partir de este presente desde el que se habla, se pueda acceder a un discurso verdadero sobre el tiempo; finalmente, si la filosofía interroga el lenguaje, no es para saber en qué consiste su extraño sistema, sino qué formas en él son tales que ellas permitan articular verdades universalmente reconocidas como tales. El discurso filosófico no busca pues ser (lo que sí sería un discurso científico) un conjunto de enunciados verdaderos a propósito del lenguaje, del tiempo y del espacio, sino un discurso que muestre cómo la verdad del espacio, del tiempo y de la razón discursiva puede venir hasta nosotros y revelarse a través del aquí, del presente y del lenguaje singular del discurso.

Se ve que esta función del discurso es simétricamente inversa de aquella que había sido definida antes como justificación y que permitía distinguir los enunciados filosóficos de los enunciados científicos. La justificación consistía para el discurso en reintegrar su propio ahora en él mismo, y fundamentar así la relación que podía tener con la verdad. De lo que se trata ahora, es por el contrario de empujar al ahora a los bordes más exteriores del discurso, de mostrar de qué manera sus diferentes momentos se articulan en el tiempo, el espacio y la razón [en] general, cómo a través de este aquí, este presente, ese lenguaje, es el lugar de todos los aquí, el tiempo de todos los presentes, la forma universal de todo lenguaje posible, que se esbozan y se manifiestan al mismo tiempo que los envuelven. El ahora del discurso se encuentra así requerido de enunciar la verdad que a la vez se oculta y se enuncia en él; a través de él se quiere sacar a luz un discurso de ahí abajo y de adelante, ese discursos primero que no tiene aquí, que no tiene presente, ni lengua singular, ese discurso sin ahora que soporta, por su verdad, todos los discursos y da cuenta finalmente de la verdad de todos. El discurso filosófico va a buscar, más allá de su propio ahora, el discurso verdadero que, en pedazos, a través de rejillas y ocultamientos, habla soberanamente en él. En esta función el discurso filosófico es exégesis o interpretación³⁷; [él] es, por el relevo de las palabras manifiestas, escucha de un discurso esencial. Esta exégesis puede hacerse en dos direcciones diferentes. La una que busca reencontrar a través del aquí, el ahora, la palabra como el espacio, el tiempo, la razón han podido dar lugar a su singularidad; se trata entonces de restituir una génesis, a partir de lo que se da en la representación: a saber, el infinito del espacio, lo ilimitado del tiempo y la universal razón. El otro tipo de exégesis consiste en mostrar de qué manera las estructuras generales del espacio, la plenitud y la dispersión del tiempo, las formas universales del discurso vienen a visitar secretamente una percepción del espacio situada en un aquí, una consciencia del tiempo adujada a un presente siempre móvil, palabras siempre tomadas en los límites determinados de un lenguaje; se trata en este momento de sacar a luz un sentido, a partir de las formas finitas de la experiencia. De la misma manera como la justificación de su ahora obligaba al discurso filosófico a darse como develamiento o como manifestación, la interpretación de este mismo ahora lo constriñe a ser o una búsqueda de origen o una indagación de sentido³⁸.

³⁷ Foucault no aporta aquí el cambio sugerido en la noticia del 15 de octubre del *Cuaderno* n° 6, (ver *infra*, “Anexo”, p.)

³⁸ *Ibidem*.

Se comprende que la idea de un descubrimiento de las primeras significaciones haya podido atormentar a la filosofía occidental: el equívoco entre primitivo y originario, entre lo que es primero en el orden de la génesis y primero en el orden del sentido, es también constitutiva de nuestro pensamiento que puede serlo, como hemos visto, el inevitable recurso al sujeto. Así mismo como el análisis del sujeto, la búsqueda de lo fundamental es inherente a nuestra filosofía, al menos después de Descartes. Pero la razón de ello no está en alguna oscura tradición de la filosofía o en determinaciones exteriores; reside simplemente en el tipo de discurso que fue el de la filosofía desde la época clásica; si se considera este tipo [de discurso] como uno llega a deducir, exactamente, los conceptos y temas principales de la filosofía, tal y como aparecieron en la historia de nuestra cultura. El discurso filosófico implica por su solo modo de ser que él sea busca de lo fundamental o de lo originario y teoría del sujeto. Es por esto sin duda que la filosofía occidental no ha podido pensar proyecto más decisivo para ella que el descubrimiento de las significaciones originarias del sujeto, la actualización de su ser fundamental, la reconciliación con su sentido olvidado; en suma: la adecuación del sujeto a lo que lo fundamenta como sujeto. No nos engañemos aquí: las tentativas simétricas por descubrir lo que puede haber de imborrablemente subjetivo más allá de lo fundamental (lo que parece llamarse la trascendencia), o para dar a luz lo que hay de más fundamental que el sujeto (sin duda la apertura misma del ser), hacen aún parte, con solamente el juego de un desajuste suplementario, de este mismo proyecto³⁹. Lo que hasta “ahora” no ha sido tolerado es un discurso filosófico en el que no fuera cuestión ni del sujeto ni del fundamento originario.

Añadamos aún una palabra a propósito de la diferencia entre literatura y [filosofía^λ]. Se ha visto que si la teoría del sujeto señala el reparto entre filosofía y ciencia, ella no es su razón real; y por esto sin duda quedamos remitidos tantas veces, desde el siglo XVII, a la tarea de constituir una teoría científica del sujeto. Así mismo, no es el tema de un sentido originario el que separa literatura y filosofía, sino el modo de ser de sus discursos, que hace que la una sea imitación cuando la otra es interpretación. Y es por una ilusión que se tiene ante la primera [que] se ha concebido a menudo el proyecto de definir ficción y filosofía como conjuntos expresivos de la cultura. Se supone que la literatura es, también ella, interpretación, sacar a la luz el sentido oculto, manifestación de lo que se dice a media-voz en el mundo; se supone al mismo tiempo que la filosofía es imagen, especie de *analogon* de todos los discursos que se producen en un momento en una civilización. Y llegamos así al tema de las funciones expresivas que serían comunes a la obra filosófica y a la obra literaria; mientras que de hecho, la literatura no expresa nada (y sobre todo nada del mundo) sino que pertenece a un tipo de discurso en el que éste se imita a sí mismo, y que la filosofía no expresa nada (y mucho menos una civilización que cualquier otra cosa) sino que pertenece a un tipo de discurso en el que éste interpreta el ahora de donde habla.

³⁹ Foucault está pensando aquí sin duda, por una parte en Jean-Paul Sartre y su obra de 1936-1937, *la Trascendencia del Ego, Bosquejo de una descripción fenomenológica* (ediciones Calden. <http://www.seminariodefiliosofiadelderecho.com/Biblioteca/S/ego.pdf>) y, por otra parte, en la filosofía de Heidegger.

^λ *Manuscrito*: “ficción”.

[CAPÍTULO 5]

Lo Filosófico y lo Cotidiano

La relación con la “actualidad” y con el “presente” en el discurso filosófico y el discurso cotidiano. – La diferencia entre discurso filosófico y discurso cotidiano. – La función crítica de la filosofía occidental.

Ahora va a ser mucho más fácil distinguir el discurso filosófico y el discurso cotidiano. Por supuesto que, como los enunciados científicos, como las obras literarias, el discurso del filósofo no está ligado a la situación actual de un individuo que habla, al espacio en el que él se encuentra encerrado, ni a la hora en la que precisamente enuncia lo que tiene por decir. El hecho de que esté destinado a una transmisión indeterminada, anónima e ilimitada; el hecho de que esté abierto, desde la primera palabra que pronuncia a una lectura que reactualiza, pero en otro tiempo, en otro lugar, por intermedio de otro sujeto, su ahora siempre disponible; el hecho de que se desprenda, irremediabilmente, de su momento de nacimiento y de su orientación inicial, por los paréntesis blancos del libro... todo esto es suficiente para mostrar hasta qué punto la filosofía (así como ni más ni menos que los discursos literarios o científicos) se encuentra alejada de la menor de las afirmaciones cotidianas.

Sin embargo, la diferencia entre el discurso de los filósofos y el de todo los días es completamente específico; y si ella tiene que ver claramente con una diferencia más general que distingue lo cotidiano de lo ficticio y de lo científico, no por ello deja de presentar sus caracteres particulares. Se ha visto en efecto que el discurso filosófico se define no tanto por lo que hay que decir, o por la forma según la cual él lo articula, sino por la relación que mantiene con lo que lo soporta, con este ahora que, desde sus enunciados, señala el aquí, en el presente y el sujeto. Este ahora, el filósofo no intenta ni reconstituirlo por medio de una ficción, ni de neutralizarlo en proposiciones que se librarían definitivamente de él, sino de dejarlo valer, en sus límites, como lugar y tiempo privilegiados, como sujeto de elección. Mientras que la ciencia y la ficción efectúan, en lo que afirman o inventan, una especie de denegación del ahora que soporta su discurso, la filosofía por el contrario lo reconoce, le hace sitio, no cesa de designarlo. Y de designarlo dos veces: por medio de todos los signos gramaticales del presente, del emplazamiento y de la actual situación del sujeto hablante, pero además por las justificaciones y la interpretación que él propone de eso. El discurso filosófico no esquiva este exterior donde se aloja su singularidad; por el contrario no cesa de mostrar con su dedo (dispuesto a retomarlo luego en sus afirmaciones) el afuera que lo rodea y sobre cuyo fondo aparece, sin nunca discutirlo, como estando formulado aquí y ahora. En este sentido, se puede decir que el discurso filosófico no está tan alejado del lenguaje cotidiano como se lo podría creer; como este último, y a diferencia de lo que ocurre con la ciencia o la ficción, él no disocia la significación de lo que dice del ahora a partir del cual él lo profiere.

Sin duda que así se tiene una forma de historicidad que, a pesar de la apariencia, acerca la filosofía al discurso cotidiano, mostrando en los dos un funcionamiento análogo. Ante todo, la filosofía está en relación con una “actualidad” es decir con un conjunto de enunciados, de discursos, de experiencias, de instituciones, de prácticas... de las que ella reconoce que ellos le son contemporáneos, que tienen idénticas coordenadas temporales, y

que ellos abarcan el aquí en que ella aparece⁴⁰. Pero después de todo ¿acaso no es de la misma manera que un discurso científico se reconoce él también una actualidad en un conjunto de enunciados de aquí en adelante adquiridos, de experimentos hechos, de observaciones convenientemente analizadas? Sin embargo, la actualidad que se reconoce en el discurso científico es la que es válida para él, es decir: lo que se requiere para que él mismo sea verdadero, y de lo que él podría también claramente formular de sí mismo, con su propio vocabulario y su propia sintaxis, antes que referirse a ello cómodamente por medio de un juego de índices. Aunque la “actualidad” para una ciencia es un conjunto teóricamente finito ([incluso] si la tarea de recolección de esta actualidad debía ser indefinida), y es un conjunto que hace virtualmente parte del sistema mismo. La actualidad de un discurso científico no es otra cosa que el despliegue posible (pero en general nunca efectuado) de su entera coherencia; por consiguiente, lejos de ser el exterior del discurso, ella es más bien el sistema interno replegado sobre él mismo. Para la filosofía, las cosas acontecen de forma distinta; la actualidad que ella designa por medio su discurso es la misma que le es exterior, y externa no solamente porque ella no la formula en enunciados explícitos sino también porque ella no pertenece de ninguna manera al orden de su discurso. La actualidad de una filosofía (y que es a lo que ella misma apunta cuando dice “yo” o “nosotros”, cuando emplea el presente del indicativo, e incluso si se trata de la filosofía más teórica, la más “alejada de lo concreto” como se dice) son todos los enunciados científicos que son válidos en el momento que ella habla, todos los *corpus* institucionales y jurídicos, todos los discursos que pueden pronunciar los hombres, sus contemporáneos, las prácticas económicas y sociales, la política, etc. En la medida que el discurso filosófico debe asegurar la teoría de su propio ahora, no puede evitar tener que vérselas de una manera o de otra con ese conjunto infinito del que ningún sistema organiza ni garantiza por adelantado su coherencia.

Esta inevitable relación con una actualidad de la que nadie fija el contenido, los límites, las formas... no deja de tener analogía con la actualidad del discurso cotidiano. El presenta que se encuentra designado por este último, el lugar que él marca como siendo el aquí mismo, no poseen determinación intrínseca y no están organizados por un sistema que el discurso sólo tendría que actualizar. Es el discurso mismo el que, por su irrupción, el que hace aparecer un aquí cuyas dimensiones pueden ser variables (desde el alcance de la mano hasta los confines de la Tierra), un en el presente cuyo espesor temporal puede ir del instante más delgado hasta la acumulación de los milenios. De la misma manera, la actualidad del discurso filosófico sólo recibe su determinación de este discurso, aunque ella le sea tan externa como el espacio y el tiempo al lenguaje de todos los días. En todo caso, es a partir de esta relación imborrable con un actual que le es exterior como la filosofía mantiene relaciones que nunca pueden ser completamente suprimidas con lo que no es ella; por muy cerrada sobre sí que pueda estar, ella apunta siempre hacia una actualidad que puede adoptar las más diversas figuras: lo que puede ser^ψ un dominio singular del saber tomado como modelo, o como revelación de un hecho positivo; pero también puede ser el conjunto de las formas actualmente vivientes del saber, o las condiciones reales de existencia (ya sea de nuestros días, o desde la aparición de la cultura occidental, o desde la Caída, o desde la emergencia biológica del hombre); pero también puede ser el juego actual de los mecanismos económicos, etc. Las filosofías pueden muy bien cambiar tantas veces como ellas quieran sus

⁴⁰ Sobre el crucial papel que la noción de actualidad juega en el pensamiento del “último” Foucault, ver *supra*, nota 1 del cap. I, pp. 3-4.

^ψ *Tachado*: “las formas actualmente vivientes”.

referentes de actualidad; no los borrarán nunca por entero, ni a todos. Pues el discurso filosófico está hecho de una cierta relación con un actual no-filosófico. El ahora de la filosofía la amarra —algo que no se puede desatar a pesar de todas las formas que puede llegar a tomar— a la no-filosofía. Y esta relación es isomorfa de la que el lenguaje cotidiano mantiene con su propio contexto extralingüístico.

Se podría decir que la filosofía es a este no-filosófico que forma el susurro de su actualidad, lo que el lenguaje cotidiano es al espacio y al tiempo, a las cosas y a las gentes entre las cuales circula. La filosofía se vale como el lenguaje cotidiano de lo que le es actual; ellas se articula sobre él como sobre un ya-ahí silencioso. Mientras que la ciencia sólo reconoce los enunciados que podrían ser válidos en su propio discurso (y que por consiguiente no le son verdaderamente anterior, y no la desbordan realmente), la filosofía siempre reconoce la presencia desnuda —válida o no— de algo que está allá^o, que la bordea, que se le anticipa. Y con respecto a esta presencia, el discurso filosófico no puede ser sino cotidiano e ingenuo. Por esto sin duda el hecho de que el momento de la ingenuidad nunca está ausente de ninguna empresa filosófica. Puede aparecer en un sistema como un proceder metodológicamente querido: pura constatación de la apariencia, aceptación de la ilusión, encaminamiento empírico a través de los errores, espectador que echa sobre las cosas y los hombres una mirada sin prejuicio, olvido voluntario de todo lo que se puede haber sabido o pensado, atención dada a la vivencia liberada de toda tesis^a, pura descripción de lo que se da a la experiencia. Pero esta ingenuidad que el método ha concertado, y que la teoría justificará posteriormente, no es sino la duplicación de una ingenuidad más ingenua, pues ella no se refiere a la manera de pensar y de creer, sino al modo de ser del discurso; pues incluso en una filosofía donde la ingenuidad no es requerida como una etapa para acceder a lo verdadero, ella está inevitablemente presente en la designación de una actualidad exterior (un cierto estado del saber, reconocido como modelo, o al contrario como sistema que hay que fundamentar, una cierta fase de la historia reconocida como acabamiento o como crisis). El juego entre estas dos ingenuidades es por lo demás característico de la imposibilidad de no ser ingenua en la que se encuentra la filosofía; pues la ingenuidad metodológica —el proyecto de dejar llegar la apariencia tal y como ella puede ofrecerse— siempre ha tenido por función conjurar la ingenuidad involuntaria que acepta el exterior y lo positivo sin tratar de reflexionarlo. Pero esta ingenuidad voluntaria, que permite cuestionarlo todo, acepta con ingenuidad el privilegio, anterior a su propio discurso, de un lenguaje cotidiano al que nada aún le hubiera sobrecargado o empañado la nativa transparencia. En una filosofía voluntariamente ingenua, es el discurso cotidiano el que, por fuera de ella, se perfila como su actualidad^b, pero ella no tiene actualidad sino en la medida en que es análoga al discurso cotidiano. Hace su método de lo que ella es, básicamente, por la ley infranqueable de su discurso. Siendo metódicamente ingenua, la filosofía no evita, a largo plazo, una ingenuidad más adormecida y más peligrosa; ella dice lo que ella es (y no sabiéndolo, ella es por segunda vez ingenua).

La filosofía manifiesta también su historicidad de una segunda forma: ya no por su relación con una actualidad sino por una relación con lo que se podría llamar su presente. También acá, ella se acerca al lenguaje cotidiano, pero en vez de oponerse a los discursos científicos, es de la literatura de la que se distingue esta vez. La obra de ficción, puesto que

^o *Tachado*: “le preexiste”.

^a *Tachado*: “y de toda creencia”.

^b *Tachado*: “ella no es sino el uso sistemático de lo cotidiano en el horizonte ingenuo”.

ella define su ahora en su discurso, puesto que ella allí lo constituye y lo encierra, siempre vale como un puro comienzo; si ella instaura una relación con una obra que le pre-existe, no es porque ella se inscriba por sí misma en un tiempo que la desborda; es porque la hace figurar dentro de los índices que designan su ahora. Si bien es cierto que en un sentido ninguna obra viene después de otra (excepto a los ojos de un historiador que las está volviendo a colocar dentro de una cronología o en el elemento de una cultura); la *Odisea* que figura en la *Eneida*⁴¹ o en el *Ulises*⁴², la *Eneida* que figura en *la Muerte de Virgilio*⁴³, y el *Amadis* que aparece en Cervantes⁴⁴ no juegan para nada el rol de una actualidad que esas obras señalarían con el dedo, sino la forma del pasado lejano (o de cualquier cercano vecindario) que se inventa su presente. Por esto la literatura no existe de ninguna manera por fuera de las obras que la constituyen en cada instante. Ciertamente, cada uno de estos textos dispone de un cierto número de signos por los que indica lo que es, la que debe ser esta literatura de la que él es la manifestación; pero es una relación vertical e instantánea; pues, en el nacimiento de toda obra, en su punto de emergencia, la literatura se traga toda entera, pero ella sólo se oscurece en el umbral de la obra para reaparecer, inmediatamente que lo ha franqueado, transfigurada y absolutamente nueva; ella sólo vive de este crepúsculo y de esta aurora perpetuas; no deja de surgir de su propio desvanecimiento como un murmullo indefinido.

El discurso filosófico ha de individualizarse él también por el ahora que se manifiesta en él, no está sometido al mismo tipo de recomienzo que el murmullo literario. La filosofía no se deshace toda entera en la primera palabra de un texto para reconstituirse a continuación en él. Para toda obra filosófica, ya ha habido filosofía; y si el filósofo que habla actualmente le puede dar una cierta forma determinada a su presente, si puede alojarlo dentro de un tiempo que se escabulle, es porque la filosofía de una manera o de otra se ha anticipado sobre su palabra de él. Con respecto a esta filosofía, su discurso puede jugar roles diversos, que por el momento no importan en sí mismos; la puede continuar, retomar en sí su destino, develar lo que ha sido desde el fondo de los tiempos su oscura vocación; puede criticarla, denunciar sus errores sucesivos, o hacer surgir de repente la ilusión en la que ella siempre estaría envuelta, cualquiera hubiera sido su esfuerzo de lucidez; incluso puede llegar a decir que ella nunca verdaderamente ha empezado y que su existencia, hasta entonces, no ha sido sino una quimera. Pero de todas maneras, esas recuperaciones, estas rupturas, aquellas fundaciones nuevas son siempre reportadas a un pasado de la filosofía cuyo discurso de ahora cumpliría el presente. Así mismo, cada filosofía se define siempre un porvenir que le estará siempre afuera, aunque sea ella y sólo ella la que lo hace posible. Una obra de ficción no abre a ninguna otra posibilidad que ella misma; la mejor prueba de ello es que esas novelas que cuenta cómo ha sido posible una escritura sólo cuenta siempre su propio nacimiento y se encierran infaliblemente sobre la apertura que a la vez las remata y las libera de su propia tarea. En desquite, la filosofía está por entero girada hacia las posibilidades que ella no deja de constituir y^b que otros discursos deberán actualizar un día. Sólo habla para poder inaugurar

⁴¹ Virgilio. *Eneida*. <https://cdn.pruebat.org/recursos/recursos/Eneida.pdf>

⁴² James Joyce (1922). *Ulises*. <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/James%20Joyce%20-%20Ulises.pdf>

⁴³ Hermann Broch (1946). *La Muerte de Virgilio*. http://www.ignacioldarnaude.com/textos_diversos/Broch,Hermann.La%20muerte%20de%20Virgilio.pdf

⁴⁴ M. de Cervantes Saavedra. *Don Quijote de la Mancha*. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-ingenioso-hidalgo-don-quijote-de-la-mancha-6/html/05f86699-4b53-4d9b-8ab8-b40ab63fb0b3_2.html

^b Tachado: “cumplir a medida que sus discursos se suceden”.

un futuro. Y si es verdad que a veces tiene por función anunciar el fin de la filosofía, si se le ocurre querer ser la última palabra de toda filosofía posible, esta sólo será una manera de indicar que algo sucederá luego de la clausura de su discurso; algo que ya no será metafísica, nada de filosofía, ni siquiera lenguaje ni historia, sino algo que se colocará sobre la vertiente externa de su discurso.

De una manera bastante paradójica, nunca la filosofía ha estado más cerca del discurso cotidiano que en el momento en que anuncia, con una solemnidad profética o con una especie de horror sagrado, que ella es el recomienzo de toda filosofía, la pura recuperación de un origen olvidado desde el despertar de la historia, o que con ella se termina para siempre el destino de un pensamiento que cumplió su ciclo. Al hacer esto, ella aloja su ahora dentro de un tiempo que precisamente no es del orden de su discurso, sino que juega —ya sea bajo la forma de una habladuría previa que habría que hacer callar, ya sea bajo la forma de un [serio^r] de la historia que no será sino silencio— el rol de un “extradiscursivo” parecido a este contexto extralingüístico sobre el que se apoya el lenguaje cotidiano. Definirse como el puro recomienzo de toda una destinación anterior o como la realización última en la que finalmente ella va a desaparecer, es para un discurso que quiere retomar en él su propio ahora con el fin de justificarlo y de interpretarlo, a la manera de ser más próxima posible de un lenguaje cotidiano; la única manera de reconocerse como bordeado por otra cosa distinta de sí, por un tiempo, por un espacio, por sujetos parlantes que permanecen irreductibles a este ahora y que lo definen en su singularidad. Que la obra literaria y, en cada obra, la literatura... comiencen y terminen con el ahora del discurso, es la marca de una diferencia irreductible entre lo literario y lo cotidiano. Cuando el discurso filosófico tenga vocación de hacer recomenzar y terminar toda la filosofía con él, este es por el contrario el signo de que está bien próximo del lenguaje de todos los días.

Y así como el lenguaje de todos los días se conecta con cosas que ya están ahí, y que seguirán ahí más tarde, con el lenguaje ya dicho y con el lenguaje que se dirá luego, también el discurso filosófico se articula a algo que lo envuelve y que rodea su ahora desde el exterior; pero dado que el discurso filosófico tiene el poder de retomar en sí este ahora, este exterior no le puede ser ajeno; lo que está en torno al ahora del discurso filosófico (antes y después) es todavía (así sea bajo una forma a menudo oculta, oscura, mal dicha, ilusoria, inconsciente)... filosofía. Todo discurso filosófico tiene pues [una] relación con la filosofía en general. Sin embargo de ninguna manera se trata de esa relación interior, vertical e instantánea como la que la obra literaria mantiene con la literatura cuya esencia la manifiesta ella toda entera y ella sola; sino más bien una relación longitudinal y constante que le asegura a la obra filosófica [la posibilidad] de alojarse en la filosofía, dispuesta a sólo habitar los puntos extremos, el instante de acabamiento o la iniciación por fin lograda. Se comprende por qué, si la historia o el análisis de la literatura nunca puede tomar lugar en una obra literaria (y por consiguiente, nunca puede [ser^a] literatura), la historia de la filosofía sólo es posible a partir de una relación anudada sin cesar entre una obra de filosofía cualquiera y *la* filosofía a la que esta obra no puede dejar de remitir como al tiempo y al espacio en el que ella se aloja. La historia de la filosofía hace pues parte de la filosofía, y esto tiene por consecuencia que la filosofía nunca puede ser neutralizada en la historia o el análisis de las filosofías. No puede haber disciplina de los sistemas filosóficos que sea [liberada^e] de esta relación con la filosofía

^r Se trata de una conjetura; la palabra es difícilmente legible.

^a Conjetura: palabra que falta.

^e Conjetura: palabra ilegible; *tachado*: “autónomo”.

en general. La filosofía está siempre ahí, larga serie de palabras ya olvidadas con frecuencia, todavía mal adivinadas, y golpeadas de estupor de alguna manera, que dibujan en el entorno de cada discurso filosófico el espacio en blanco donde fijará su aquí, el tiempo donde marcará la muesca de su presente, el sujeto anónimo al que le prestará su primera persona.

A pesar de estas analogías, el discurso filosófico no se confunde con el lenguaje cotidiano. En efecto, éste comporta un cierto número de elementos verbales cuya significación no puede ser cumplida sino por la presencia muda de un espacio orientado, de un tiempo con sus horas, de un sujeto con su cuerpo y sus gestos. Su validez está ligada a un hervidero que nunca se formula, al menos no de forma directa y positiva, en lo que dice. El discurso filosófico también se articula sobre un afuera —un afuera que de alguna manera permanece mudo, hasta que tome la palabra y que lo volverá a ser después de él— pero con el que tiene por tarea precisamente recuperarlo en sus enunciados. Se ve cómo la filosofía funciona a contrapelo del lenguaje cotidiano; éste se caracteriza por la franja exterior que siempre deja por fuera de lo que enuncia, aunque nunca cese de referirse a ello; también la filosofía indica todo este entorno que la desborda, jugando pues con respecto a él el rol ingenuo de un discurso cotidiano apoyado en la solidez de cosas no dichas; la filosofía tiene por propósito transformarlo en palabras y hacer de él su discurso; ella tiene que decir todas esas cosas mudas (incluso si ya son discursos) cuyas sombras pueblan su ahora. Decir esas cosas no quiere decir hacer su teoría (en el sentido en que la ciencia enuncia fenómenos en un lenguaje más o menos formalizado), tampoco sería forjar su simulacro verbal (como lo haría la literatura); es más bien transformar todos esos discursos, esas experiencias, esas prácticas, esa historia en una especie de discurso ingenuo, que reposa él mismo sobre un ahora que le es irreductible y que él no formula; el papel de la filosofía es entonces enunciar el soporte mudo de todos esos discursos (o de todos esos cuasi-discursos), de hacer aparecer todo el contexto silencioso que lo ha rodeado, que los ha hecho posibles y que, incluso aunque lo ignoraran los sujetos hablantes, venía a llenar su sentido. En otros términos, el discurso filosófico no ejerce su cotidianidad sino transformando todo lo que él designa en torno a sí en una especie de discurso cotidiano, del que habría de denunciar la ingenuidad de todos los días y a formular el contexto o el soporte nunca reflexionado. El discurso filosófico está claramente en una postura de lenguaje cotidiano con respecto al resto del mundo, pero lo es para hacer aparecer al resto del mundo como la prosa ingenua de todos los días.

La filosofía ejerce pues lo que se podría llamar, en sentido amplio, una función crítica. Esta función trastrueca completamente la relación de cotidianidad que la filosofía mantiene con lo que la rodea; es este entorno el que aparece entonces como discurso cotidiano. Lo que implica dos cosas: primero, la demostración de que todos los discursos no cotidianos (y sobre todo la ciencia así [como] toda la filosofía anterior) son, también ellos —a pesar de la apariencia y de algunas singularidades formales— tan ingenuos como discursos cotidianos; y [segundo], la demostración de que, por debajo de todo lo que no es pura y simplemente discurso (técnicas, instituciones, vivencias, prácticas), hay un discurso que las soporta, que les sirve de entorno y sobre el que se apoya su mutismo. La tarea crítica de la filosofía supone pues el descubrimiento de un discurso <que corre> por debajo y alrededor de lo que no es discursivo, y el sacar a luz una ingenuidad silenciosa que poseen discursos que pueden aparecer como los más soberanos y los más exhaustivos. Como crítica, la filosofía será pues, por una parte, discurso general del mundo, puesta en palabra de todo lo que es mudo, investidura racional de todo lo que parece escapar al lenguaje y valer inmediatamente por sí mismo (entonces ella será como el saber universal del mundo); por otra parte, ella será el discurso de todos los otros discursos, podrá decir lo que ellos mismo no pueden enunciar de

sí, dirá en qué condiciones pueden existir, valer y ser verdaderos (será entonces, en un sentido más estricto, la crítica de todo saber). Toda la filosofía occidental no es en el fondo después de Descartes sino el proyecto de saber (y de formular en un discurso esencial) lo que, hasta el presente, no ha sido conocido; y el proyecto de decir (y de saber con un conocimiento específico y fundamental) lo que ningún conocimiento puede saber sobre sí mismo.

Aparentemente estas dos tareas son contradictorias y no pueden ser efectuadas al mismo tiempo y por un solo discurso. La una en efecto consiste en instaurar, a propósito de todas las cosas y de cualquiera de ellas, un saber que no necesita ninguna otra elucidación, puesto que es el despliegue sin resto ni olvido, de todo lo que hay por decir. Esta constitución de un saber sin oscuridad supone que la crítica sea esencialmente análisis de la ilusión, no por refutación del error (tarea que es la de todo discurso científico) sino por iluminación de lo que hace inevitable el error, mientras que no se conozcan precisamente sus condiciones y sus mecanismos. En la medida en que el discurso filosófico le asigna su sitio a la ilusión, libera al mundo de todas las playas de sombra que lo oscurecen, y hace posible a propósito de toda cosa un discurso que hasta entonces se escondía en una gran parte. Oponiéndose a ésta, la otra tarea de la filosofía consiste por el contrario en pasar tras todos los discursos positivos, todas las afirmaciones del saber, todas las formas demostradas o recibidas de la verdad... para definir sus condiciones necesarias. Es decir que no se trata tanto para ella el determinar la ilusión como sacar a luz lo que el conocimiento y el discurso no saben sobre ellos mismos: su suelo de posibilidad, las formas que los determinan, los límites y los horizontes que ellos no pueden superar, los actos que los constituyen. La crítica es entonces una toma de consciencia de lo que permanece in-aparente bajo todos los rostros más manifiestos del mundo. En su forma, se ve claramente que estas dos tareas se excluyen; sin embargo por su función las dos juegan un mismo rol; a) el discurso universal que la filosofía emprende tener sobre el mundo no es como se cree la totalización de todos los saberes positivos, sino el enunciado del discurso que, por el análisis de la ilusión y de la raíz del error, hará posible el despliegue indefinido de los discursos verdaderos; b) la iluminación de todo lo que permanece inconsciente en la experiencia no es el descubrimiento de otra realidad más oscura y más oculta (que habría que analizar siguiendo un nuevo discurso positivo) sino el enunciado de las formas que rigen todos los discursos que se puede pronunciar sobre el mundo. La constitución de un saber universal a partir del análisis de la ilusión, y el análisis de la constitución del saber a partir de la toma de consciencia de lo in-aparente, no son de hecho sino los dos rostros de esta misma función crítica que el discurso de los filósofos no ha cesado de ejercer en Occidente después de Descartes.

Es acá sin duda donde nació para la filosofía un proyecto del que parece ella difícilmente separable, el de ser una elucidación bastante radical y suficientemente universal como para que se pueda cambiar la cara del mundo. Lo que se le pide al filósofo occidental no es que tome el poder ni que edifique el saber técnico que permitiría metamorfosear la vida de los hombres; sino invitar a esos hombres, obligarlos a una toma de consciencia a partir de la cual todo el sistema de su conocimiento quede fundamentado, todas sus quimeras disipadas, y toda la verdad del mundo enunciable en un discurso que de acá en adelante nada podría interrumpir. Y así es como vemos que la especificidad del discurso filosófico con respecto al [discurso] cotidiano no deja de tener incidencia sobre este último; pues el rol de la filosofía es expulsar del discurso cotidiano todo lo que puede haber de ingenuo, de ignorante de sus propias condiciones, por consiguiente de ilusorio y de inconsciente; su papel es pues llevar la prosa cotidiana del mundo hasta el nivel de un discurso filosófico que se pronunciará espontáneamente todos los días y cuyo ahora ocuparía sin límites todas las fechas

del calendario, todas las regiones del mundo, todos los sujetos hablantes. Toda la gran quimera filosófica de Occidente, desde Descartes, no es ni el filósofo-rey, ni el filósofo-sabio, ni el filósofo que dice el orden natural del mundo; es el filósofo que cambia lo cotidiano (el de la ciencia como el de la vida) con la sola irrupción de una luz^è. Toda nuestra cultura ha soñado con una toma de consciencia que sería una revolución⁴⁵.

^è *Tachado*: “toma de consciencia”.

⁴⁵ En su respuesta al Círculo de epistemología, publicada en 1968, Foucault hace de nuevo referencia a ese “sueño”, que él vincula entonces explícitamente a una cierta manera de escribir la historia como un “discurso del continuo”, así como al proyecto de “hacer de la consciencia humana el sujeto originario de todo saber y de toda práctica”. En un tal sistema de pensamiento (que se reconocerá por ejemplo en Hegel), el tiempo “es pensado en términos de totalización” y la revolución “nunca es más que una toma de consciencia” (M. Foucault. “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de epistemología” [1968], *VVAA. Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970).