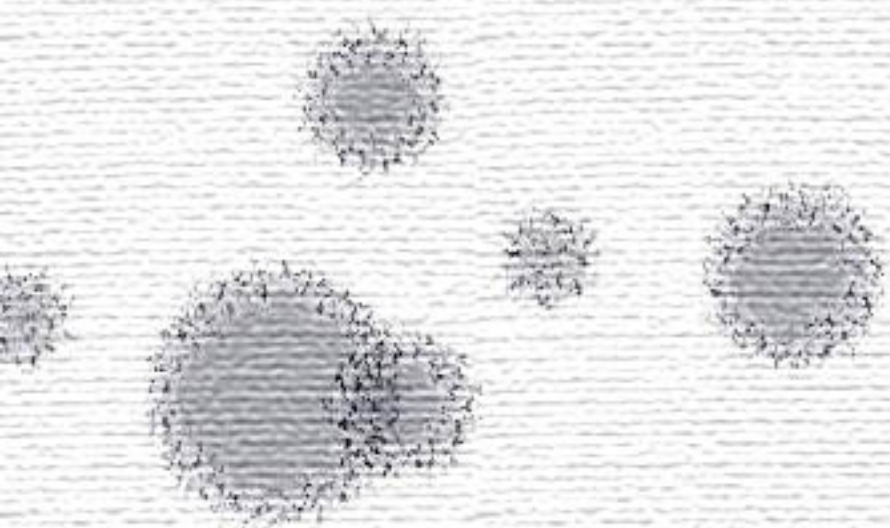


**Michel
Foucault
y sus
contemporáneos**



**Didier
Eribon**

Michel Foucault y sus contemporáneos

Didier Eribon

Traducido por Viviana Ackerman
Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995

Título original:
Michel Foucault et ses contemporains
Librairie Arthème Fayard, 1994

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa

letra e

A todos aquellos que luchan contra el sida

*Las formas originales del pensamiento
se introducen por sí mismas: su historia
es la única forma de exégesis que soportan,
y su destino es la única forma de crítica.*

Michel Foucault

PREFACIO

El libro que el lector habrá de leer está compuesto de dos partes muy diferentes.

La primera está dedicada al destino de la obra de Foucault, diez años después de su muerte. En el capítulo de apertura, he tomado como punto de partida las críticas y las objeciones que se le dirigieron a la biografía que publiqué en 1989, con el fin de discutir cierta cantidad importante de aproximaciones divergentes propuestas recientemente en varios libros publicados en los Estados Unidos. Me asombró el hecho de que tales obras, y todos los debates en torno de la cuestión de la biografía, trataban finalmente el mismo problema: cómo escribir la historia de un filósofo que era homosexual. Se encuentra todo el espectro de las posiciones posibles: aquellos que se indignan ante la sola idea de que se pueda mencionar la vida personal hasta aquellos que quieren explicar el conjunto de la obra refiriéndola a las prácticas sexuales de su autor. Dicho debate está lejos de ser exterior a la obra, tal como algunos, en Francia especialmente, han tendido a pensar. En primer lugar, por cuanto resulta difícil evacuar la sexualidad cuando se comenta una investigación cuyo punto culminante ha sido una *Historia de la sexualidad*. Y luego, porque el brillo del pensamiento de Foucault es a la vez teórico y político. De suerte que su obra puede verse hoy reducida a la homosexualidad de su autor tanto por parte de aquellos que así esperan desacreditarla, como por quienes la reivindican como

el punto de apoyo teórico de las luchas que libran a favor del derecho de las minorías. Por [12] consiguiente, es menester tomar en cuenta ambos discursos, evitando recusarlos mediante un mismo gesto como si fueran equivalentes. He de concentrar mi atención en dos obras que expresan de la manera más nítidamente posible estas dos corrientes de pensamiento opuestas, ya que siempre he argumentado tratando de identificar posiciones representativas. Y a veces he polemizado, en la medida en que me ha parecido que, en algunos casos, se había llegado más allá de los límites de lo que es admisible en el marco de la interpretación filosófica.

Si a menudo, en el curso de esta discusión, debo referirme a críticas que han sido formuladas contra mi libro, no ha de verse en esta actitud el efecto de una complacencia narcisista. Es simplemente porque esas objeciones me han parecido significativas de un tipo de aproximación a la cual quisiera oponer otra, que estaría apoyada en los hechos, en el material documental, y que se esforzaría, dándole la espalda a la lógica de las interpretaciones interesadas, en reconstruir la historia de la obra lo más cerca posible de lo que ésta ha sido.

El segundo capítulo de esta primera parte estará dedicado a cierta, cantidad de ataques, a veces violentos, que han sido lanzados contra Foucault en el transcurso de estos últimos años. He querido demostrar los procedimientos utilizados por esta forma de crítica que Foucault gustaba de calificar de “monstruosa”, y poner en evidencia algunas derivas de la polémica intelectual de la actualidad.

La segunda parte está compuesta por una serie de capítulos históricos que valdrán como estudios de casos. En mi libro de 1989, los cortes transversales me habían parecido el mejor método para escribir una biografía. Había querido reconstituir épocas, medios en los cuales Foucault había estado inserto. En este nuevo libro, he adoptado otra decisión, pensando que sería posible, esta vez, abordar algunos aspectos de su carrera, de su obra, de su compromiso político, de su rol en la vida intelectual y cultural en Francia o en el extranjero, observando cuáles han sido sus relaciones con algunos pensadores, algunos problemas, algunos movimientos contemporáneos.

Surge entonces la pregunta más difícil: ¿qué es un contemporáneo? La respuesta está lejos de ser asible. Puede decirse, por ejemplo, que Foucault y Dumézil no eran “contemporáneos” en el sentido de que, cuando se conocieron, uno tenía ya una obra detrás mientras que el otro apenas comenzaba la suya. En aquel momen-[13]to, los trabajos de Dumézil marcaron profundamente a Foucault. Pero la recíproca no es cierta. En rigor, debería decirse que pertenecen a dos generaciones diferentes. No obstante, en medio de los años sesenta, sus obras, tan distintas y nacidas en condiciones tan alejadas una de otra, fueron englobadas en un movimiento más amplio que las volvió contemporáneas: me refiero a lo que se ha dado en llamar en aquella época el “estructuralismo”, que ha sincronizado obras que tenían como único punto común el haber seguido vías que escapaban al prevalecimiento de las filosofías del sujeto. La “contemporaneidad” de Foucault y de Dumézil les ha venido del exterior. Rápidamente se ha disuelto cuando la voga del “estructuralismo” comenzó a retroceder. Lo cual no quiere

decir que los métodos estructurales hayan desaparecido: simplemente, han vuelto a ganar los laboratorios de la investigación, en etnología, historia de las religiones, mitología y lingüística, y han cesado de imantar todo el campo intelectual. Así, obras como la de Dumézil y la de Foucault pueden ser “contemporáneas” en un momento de su historia y no serlo en otros.

Se podría plantear un problema análogo en lo que concierne a las relaciones entre la obra de Foucault y la de Lacan. Este último es un contemporáneo de Sartre, y no obstante sus obras no lo han sido. Sartre y Lacan son “contemporáneos alternados”, como lo dice Foucault en un texto reproducido más adelante, mientras que la obra de Foucault, durante los años sesenta, se volvió contemporánea de la de Lacan en la batalla que los opuso conjuntamente a Sartre y a las filosofías del sujeto. Sin embargo, después de 1968, Foucault estará mucho más próximo de Sartre que de Lacan, en el tiempo de la historia política en todo caso. Y habría que interrogarse acerca de esos extraños desfasajes entre la temporalidad teórica y la temporalidad política, que hacen de Foucault, en aquel momento, y durante algunos años solamente, el contemporáneo político de Sartre, en oposición a todos aquellos de quienes se había vuelto el contemporáneo teórico.

Todas estas cuestiones quedarán perfiladas en un segundo plano de cada uno de los capítulos de esta segunda parte. Han sido escritos —tal ha sido el principio que me he impuesto— a partir de elementos o de documentos inéditos, que aportan esclarecimientos nuevos sobre Foucault, y sobre sus relaciones con ciertos pensadores que han cruzado por su camino: Dumézil, Barthes, Lacan, Althusser, Haber-

mas... No se trata, naturalmente, de una historia exhaustiva, lo cual sería, hablando con propiedad, una tarea interminable. Pero estos estudios atraviesan todos los períodos de la obra de Foucault. Reunidos en haces, restituyen su trayectoria [14] de conjunto. Delinean también, así lo espero, el mapa de los paisajes intelectuales en los cuales dicha trayectoria ha abierto sus caminos. Abren pues las puertas de una historia más general, sin la cual sería inútil tratar de comprender a Michel Foucault.

Primera parte

FOUCAULT HOY

[17]

Capítulo 1

FILOSOFÍA Y HOMOSEXUALIDAD

I

La escena tiene lugar en Calcuta, en octubre de 1993. Un centenar de investigadores están reunidos en una sala. Los azares de la existencia me habían conducido a esa ciudad, y profesores de la universidad me invitaron a hablar de Michel Foucault. Cuando la discusión comenzó, al final de mi exposición, pude constatar que la obra de Foucault era no sólo ampliamente conocida por los intelectuales bengalíes —esto ya lo sabía, y era incluso la razón de ser de dicho encuentro—, sino conocida en sus menores detalles. En los días subsiguientes, pude verificar que estaba igualmente asimilada desde hacía mucho tiempo como un marco de referencia teórico, y utilizada por los investigadores, ya fueran etnólogos, sociólogos o historiadores, en sus trabajos sobre la sociedad india. Un universitario que había venido a hacerme un reportaje para una revista cultural me hizo la misma observación: “Usted sabe, aquí se considera que Foucault representa la última palabra del análisis del poder.”

Seis meses antes, había sido invitado a debatir sobre la cuestión

de la biografía en el marco de un encuentro organizado en la Universidad de Berkeley por el Center for the Humanities. En la tribuna se hallaban Paul Rabinow, Alexander Nehamas, James Miller y yo mismo. Cientos de personas se amontonaban en la sala, inmensa y sin embargo demasiado pequeña. Decenas de personas que no habían podido entrar habían permanecido en los corredores para tratar de seguir lo que se decía. Pensé primero, al mirar aquella asamblea tan numerosa, que Berkeley no había olvidado a Foucault. Entre los asistentes se hallaban profesores que lo habían frecuentado cuando venía a dar sus cursos y sus seminarios en los últimos años de su vida. Pero había también una multitud de estudiantes. Por ende no era una ceremonia recordatoria. Foucault estaba vivo. Su influencia, su brillo en Berkeley eran tan intensos, y acaso más de lo que lo habían sido diez años atrás. Cuando le fue concedida la palabra al auditorio, la primera pregunta fue para interrogar en qué la obra de Foucault podía ser útil para el movimiento feminista. No pude evitar sonreírme, aunque no fuera “políticamente correcto”: estábamos en Berkeley y Foucault pertenecía al presente de los norteamericanos y de las norteamericanas.

Entre estas dos experiencias, había tenido la ocasión de constatar, en ocasión de un coloquio internacional en Sofía, que en los ex países del Este son muchos los intelectuales que se han vuelto hacia la obra de Foucault para abreviar en ella conceptos y métodos que permitirán al trabajo del pensamiento, durante tanto tiempo afectado por la prohibición, trazar nuevos caminos.¹

¹ Cf. *Les Jeux de la vérité et du pouvoir*, actas del coloquio de Sofía, 25–27 de junio de 1993, Presses Universitaires de Nancy. 1994.

Diez años después de la muerte de Michel Foucault, su obra ha permanecido, por lo tanto, en el centro de la vida intelectual, tanto en Francia como en muchas partes del mundo. Puede decirse, sin riesgo de error, que ha dominado la década que acaba de transcurrir tanto como había dominado la anterior. Quizás incluso, en todo caso en ciertos países, su influencia no ha hecho sino crecer en el curso de los últimos años. Ya resulta imposible llevar la cuenta de las obras que le han sido dedicadas, de los números especiales de revistas, los artículos, los debates y los coloquios internacionales (muy recientemente en Tokio, Londres, Chicago, San Pablo, México, Sydney, Toronto, Nimégue, etc.). Y lo que es más importante aún: no sólo sus libros son estudiados en sí mismos y por sí mismos, sino que sirven de punto de apoyo heurístico en numerosos sectores tanto de la investigación histórica y de las ciencias sociales cuanto de la filosofía. Si es un venero teórico ampliamente explotado, la obra de Foucault es asimismo un marco de referencia política. En contextos tan diferentes que uno a veces se pregunta si esos mil Foucault que se ven surgir en todos los países, en todos los continentes, son compatibles entre [19] ellos. ¿Qué hay de común entre el Foucault de la izquierda bengalí, fuertemente teñida de un marxismo más o menos renovado, y el de los intelectuales húngaros, búlgaros, rumanos, polacos, rusos o checos que hacen de él un arma para pensar la transición democrática y las transformaciones de sus sociedades después del desmoronamiento de los regímenes comunistas y de la ruptura con la ideología marxista? Sin hablar de los movimientos norteamericanos que luchan por los dere-

chos de las comunidades minoritarias, y especialmente los movimientos de gays y lesbianas (*queer*, se diría hoy en Estados Unidos), de quienes Foucault se ha vuelto uno de los maestros para pensar y actuar. *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, es en la actualidad la biblia de una enorme cantidad de militantes homosexuales, así como *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional* de Marcuse eran los libros-faro de los estudiantes radicalizados norteamericanos de los años sesenta.²

El propio Foucault se hubiera sorprendido al ver el destino de sus libros. Sorprendido pero no forzosamente descontento. Le gustaba decir que un autor no ha de prescribir la manera como debe ser leído. Un autor hace un libro, y no tiene por qué forjar, al mismo tiempo, la ley del libro. Quería también que sus obras fueran cajas de herramientas que cada cual utilizara según sus necesidades y objetivos. Puede decirse que su anhelo quedó satisfecho mucho más allá de toda esperanza. Aun cuando haya que reconocer igualmente que, en algunos países, se ha instaurado una verdadera mitología foucaultiana. A veces se tiene la impresión de que la invocación de su nombre tiene más que ver con el encantamiento ritual que con una relación efectiva con el contenido de los textos: es “San Foucault”, como dice David Halperin.³ Y si se quisiera establecer un estado de los lugares del pensamiento foucaultiano, saber qué es el foucaultismo hoy, habría que levantar

² Podrán leerse al respecto los comentarios y los análisis de David Halperin en “The Queer Politics of Michel Foucault”, in *Saint Foucault. Two Essays in Gay Hagiography*, Oxford University Press, por publicarse en enero de 1995.

³ *Cf. Ibid.*

acta de esta multiplicidad, de esta diseminación, de esta heterogeneidad y decir simplemente lo que Lévi–Strauss decía del mito: no se debe tratar de determinar cuál es la versión auténtica sino considerar que es el conjunto de las versiones lo que constituye la realidad. [20]

II

Semejante verificación, con todo, se sitúa en las antípodas del recorrido histórico y biográfico que consiste en reinscribir la obra en el contexto que la ha visto nacer, restituirle las apuestas que eran las suyas, reencontrar en qué filiaciones se instalaba, qué adversarios se proponía combatir, etc. Volver a encontrarla, en una palabra, lo más cerca de lo que fue efectivamente, en su génesis, sus evoluciones, su recepción... Semejante trabajo de restitución histórica tiene por efecto, muy a menudo, hacer vacilar la legitimidad, cuando no la posibilidad, de algunas interpretaciones y de algunas utilidades. El sociólogo Loïc Wacquant, docente francés en los Estados Unidos y por lo tanto bien ubicado para percibir estos efectos de desfasaje, ha subrayado hasta qué punto la biografía de Foucault que yo he publicado en 1989 (y que ha sido traducida en 1991 por la Harvard University Press) era de naturaleza tal que perturbaba a cierto número de lectores extranjeros: “el Foucault construido por los universitarios norteamericanos [...] es, por así decir, un autor diferente del Foucault francés (o europeo) revelado por la biografía intelectual de Didier Eribon. Este libro es acaso hoy por hoy el mejor documento que se haya hecho para ver qué fuerza pueden tener las distorsiones producidas por una exportación

intelectual internacional descontrolada.”⁴

Lo cual explica que los partidarios de esas lecturas que Wacquant califica de “descontroladas” no reconocen siempre en el retrato presentado por el trabajo biográfico al pensador, al filósofo que han fabricado para su propio uso, e intentan, por todos los medios, salvar su manera de ver, no oponiendo o cuestionando los hechos establecidos, sino unos negando pura y simplemente su inclusión en la trayectoria biográfica (para preferir la lectura “interna” —palabra que significa por lo general que reivindican el derecho de leer en los libros lo que tienen ganas de encontrar en ellos—); otros recurriendo a métodos dudosos de una psicología de las profundidades que sería la única capaz de calar los secretos del “yo” fundamental que el análisis histórico no puede abordar. Otros, por fin, situándose deliberadamente en el terreno de la [21] política y estigmatizando como a un enemigo de la causa a la que defienden a quien describe la historia de la obra tal como fue y no como ellos hubieran querido que fuera.

III

Al publicar, en 1989, la primera biografía de Foucault, sabía muy bien que me iba a exponer, en Francia, a ciertos reproches y objeciones. Los había oído en numerosas ocasiones mientras escribía este libro y por ende las había mencionado en el prefacio, esforzándome por responder

⁴ Cf. Loïc Wacquant, “Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of social Theory”, in C. Calhoun, E. Lipuma y M. Postone (ed.), *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 235–255. Cita: pp. 254–255.

a ellas. Pero no se desarma tan fácilmente un sistema de defensa, sobre todo cuando es colectivo. Puede argumentarse contra los argumentos; ¿qué hacer contra los automatismos mentales, tan fuertemente anclados en la tradición universitaria o cultural francesa, contra tics verbales, eslóganes desde tanto tiempo repetidos hasta el hartazgo y no obstante tan resistentes? Por lo tanto, cuando el libro se publicó, me opusieron la idea de que no estaba permitido realizar una biografía de Foucault en la medida en que él había recusado la noción de autor; me sacaron a relucir las viejas disertaciones acerca de la imposibilidad de vincular al hombre con su obra, y, finalmente, se me condenó por haber cometido el sacrilegio supremo: yo habría querido explicar el pensamiento de Foucault a través de su homosexualidad. Crimen inextinguible entre todos, según parece, a los ojos de mis detractores. Detrás de estos “debates”, desaparecía lo que yo había tratado de hacer: la historia de un pensamiento a través de los momentos de su constitución. Por supuesto, hay que saber matizar: también hubo numerosas reacciones favorables, cálidas incluso, y críticos más serios han comentado, para aprobarlos o para discutirlos, tanto mi recorrido como los resultados a los cuales había arribado.

Lo mismo sucedió cuando el libro fue publicado en los Estados Unidos, dos años más tarde. La crítica fue las más de las veces elogiosa y la acogida generosa. Pero yo me sentí muy sorprendido, lo confieso, por las críticas que me dirigieron algunos comentaristas, y las cuales, esta vez, yo no me esperaba para nada: se me reprochaba haber descuidado demasiado la vida privada, el haber concedido una atención distraída a la vida sexual, no haber hablado casi de los amantes de Foucault, el haber mencionado sin detenerme su frecuentación de los

bares y de los saunas de San [22] Francisco. Y, por sobre todo, el no haber sabido —ni siquiera tratado de— reinscribir la obra en su relación tan evidente con la homosexualidad. Lo que se había dicho y escrito en Francia aquí se hallaba pura y simplemente invertido. Único punto en común: no se tenía en cuenta para nada el hecho de que yo me hubiera explayado acerca de esos tópicos tanto en el prefacio como en el cuerpo de la obra. Y ese libro, al cual no se le podía reprochar, en Francia, más que el ser una mera biografía,⁵ se había transformado para los norteamericanos en un libro al cual sobre todo había que reprocharle el no ser tal.

IV

Estaba interrogándome acerca de estos extraños desfasajes cuando se publicó en los Estados Unidos, en enero de 1993, el libro de James Miller titulado *The Passion of Michel Foucault*.⁶

Yo estaba en antecedentes acerca de su proyecto, ya que Miller había deseado encontrarse conmigo y me había hecho algunas preguntas mientras escribía.

⁵ Al término de un artículo que no prodiga más que elogios y que habla incluso de los resultados “espectaculares” de mi trabajo, Roger-Pol Droit escribe, en su informe publicado en *Le Monde*: “Esta biografía padece de un irremediable defecto: el de ser una biografía...” (R.-P. Droit, “Les mille chemins de Michel Foucault”, *Le Monde*, 1º de septiembre de 1989).

⁶ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon and Schuster, 1993. Versión española. *La pasión de Michel Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile. 1995.

Otras personas que había contactado me habían descripto también el sentido de su empresa. Pese a todo, debo reconocer que me quedé estupefacto cuando me lo dieron a leer. Todo el recorrido intelectual de Foucault quedaba explicado por su gusto pronunciado por la “experiencia-límite”, todo su pensamiento descifrado como una “alegoría autobiográfica” donde se expresarían, más allá de las máscaras de una prosa virtuosa, las pulsiones del sadomasoquismo y la fascinación por la muerte. La vida de Foucault, su obra, sus libros, sus compromisos políticos, se hallaban nimbados por una luz crepuscular, que alternaba con los resplandores intermitentes de la locura; la búsqueda suicida incansablemente perseguida culminaba en la terrible apoteosis final —el sida— del que Miller se atreve incluso a preguntarse si no había sido [23] “deliberadamente elegido”.⁷ Y todo ello explicado al final de cuentas por dos o tres escenas vividas en la infancia y que habrían traumatizado para siempre al joven Foucault.

Habría que interrogarse acerca de la extraña tradición cultural que hace posible la existencia de tales libros. Pues lo más asombroso no es que una obra como ésta se escriba y se publique. Es que pueda ser recibida, y a veces aun aplaudida. Ciertamente, hubo reacciones de una gran severidad, hasta de una extremada violencia. Pero hubo asimismo universitarios dispuestos a elogiarla y a regocijarse por descubrir en ella la verdad por fin revelada de Foucault. Al leer esos informes, comprendí poco a poco que, en realidad, respondían exactamente a las expectativas de una parte del público norteamericano

⁷ *Ibid.*, p. 29.

acerca de lo que debe ser una biografía: ha de ser forzosamente una investigación sobre los arcanos del yo profundo. Puede leerse una expresión bastante caricaturesca en un artículo de Alasdair McIntyre quien, siempre perfectamente consciente del hecho de que tai interpretación simplemente debía dejar de lado la historia real, se regodeaba de que se haya querido captar así al yo que ha escrito los libros de Foucault y se aventuraba hasta a hablar de la “veracidad” del retrato esbozado por Miller.⁸ Sin duda, este filósofo neotomista quería absolutamente que Foucault tuviera un alma, y que el trabajo del biógrafo consistiera en sondear hasta sus más abismales profundidades. Por tanto, poco le importaba, según parece, el resultado: más valía que Foucault tuviera un alma sadomasoquista y no que no tuviera ninguna.

Naturalmente, este artículo podría sólo ser una curiosidad para quien quisiera hacer una etnología de la cultura norteamericana. Pero, en el fondo, su simplismo y su ingenuidad no hacen más que enunciar crudamente la idea tan ampliamente extendida según la cual el objetivo de una biografía debe ser la restitución de la unidad del yo que subyace a todas las manifestaciones de la persona. Ahora bien, es precisamente esta idea de la unidad de la persona y del yo la que se halla disuelta, o al menos relativizada, a partir del momento en que se encara el trabajo biográfico como una investigación histórica. La unidad de la persona no puede ser un punto de partida pertinente. No aparece, por el contrario, sino al término del trabajo, en tanto se constituye, bajo la mirada biográfica, como [24] la sucesión de las

⁸ Alasdair MacIntyre, “Miller’s Foucault”, *Salmagundi*, Saratoga Springs. N° 97. invierno de 1993. pp. 54–60.

transformaciones. Foucault lo decía muy claramente: “Las identidades se definen por las trayectorias.”⁹ En vez de borrar la historia, hay que reconstruirla, en lugar de anular los cambios refiriéndolos a la identidad del yo, hay que dar cuenta y comprender que la identidad personal no se define quizá sino como una manera singular de cambiar con el contacto de aquello que cambia.¹⁰

Hacer la biografía de Foucault era considerarlo, en cada período de su historia, como un punto atravesado, compuesto incluso, por fuerzas históricas que, en un momento dado, le otorgan su fisonomía. Lo cual implicaba romper con todas esas mitologías del yo fundador, del proyecto original, o de la búsqueda teleológica.

Conozco la pregnancia de estos mitos. Estamos aplastados, por supuesto, por los intentos grandiosos y desmesurados de “psicoanálisis existencial” llevados a cabo por Sartre en sus obras sobre Genet y Flaubert¹¹ entra en el mundo de esos muertos ilustres como se le antoja para leer en ellas a libro abierto y volver a encontrar la elección inicial del sujeto libre y creador de sí mismo, el “proyecto original” cuyas potencialidades serán desarrolladas, a continuación, por toda su existencia. Pierre Bourdieu ha puesto en evidencia cómo Sartre deja

⁹ Michel Foucault, “Pour une morale de l’inconfort”, *Le Nouvel Observateur*, 23 de abril de 1979.

¹⁰ “Cada cual tiene su propia manera de cambiar o, lo que es lo mismo, de percibir que todo cambia [...]. Mi manera de ya no ser el mismo es, por definición, la parte más singular de lo que soy”, *ibid.*

¹¹ Jean—Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952; *L’idiot de la famille*, París, Gallimard, tres volúmenes, 1971 y 1972.

abolido en realidad el orden cronológico para reducirlo a un orden lógico, construido en torno de un comienzo absoluto, acto originario de la conciencia libre, que anula el tiempo de la historia ya que, a partir de ese instante, todo está jugado.¹² Pero, tal como lo demuestra una vez más Bourdieu, el propio Sartre no es el inventor de ese “mito del origen”, de esta búsqueda de lo originario. No hace más que prolongar toda una tradición de la crítica literaria que se propone proteger la idea del genio creador contra toda posibilidad de una explicación externa.¹³

Reléase el comienzo del *Saint Genet*, y la concepción del tiempo que en él se desarrolla a partir de la idea de un acto originario y fundador: “Quien dice instante, escribe Sartre, dice *instante fatal*: el instante es la envoltura recíproca y contradictoria del antes por el después; se es aún lo que se va a cesar de ser y ya lo que se habrá [25] de devenir [...]. El acontecimiento inicial ha decidido el clima interior de Genet.”¹⁴ Y un poco más adelante: “El tiempo no es más que una ilusión, todo ya está en él, su futuro no es más que un presente eterno...” Es mediante la transformación de ese destino escogido, por obra de la decisión libre de asumir lo que los otros han hecho de él —un ladrón— como la temporalidad va a abrirse para Genet: el tiempo de la vida y el tiempo de la obra, ya dados, ya inscriptos en el momento originario. “Lo importante no es lo que se hace de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos con lo que se hace con nosotros”, dice

¹² Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèses et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992, p. 264.

¹³ *Ibid.*, pp. 263–269, sobre “el proyecto original, mito fundador”.

¹⁴ Jean–Paul Sartre, *Saint Genet, op. cit.*, pp. 9–10.

Sartre en una fórmula célebre, pero “Genet no tenía elección” y eligió, quiso ser lo que lo habían hecho ser: “De esta resolución absurda nacerá veinte años más tarde el poeta Jean Genet.” Así, su vida estaba “totalmente trazada”.¹⁵ Por supuesto, Sartre escribirá en el medio de su libro: “Una vida histórica está llena de azares, de encuentros [...]. El porvenir es incierto, somos nuestro propio riesgo, el mundo es nuestro peligro: no podemos en ningún momento existir por nosotros mismos como una totalidad.” Pero es también para exceptuar a Genet de esa ley general: “Genet es totalidad por sí mismo.”¹⁶ En todo caso, lo es bajo la mirada del biógrafo que juega con todos los recursos de la *profecía a posteriori* para totalizar la existencia de Genet según el orden lógico de una retrospectión que descubre que todo ya está allí, en el acto originario de la conciencia que se elige libremente, pero de una vez para siempre.

Las biografías escritas por Sartre son monumentos. Y poco importa, en el fondo, que sean verdaderas o falsas. Es el propio Sartre quien nos interesa cuando se adueña de Genet o de Flaubert. Se lee a Sartre por Sartre. Y no está en mis intenciones —¿hace falta aclararlo?— pretender medir mi trabajo con tales obras maestras. Sencillamente quería señalar bajo el peso de qué modelo biográfico vivimos todos. Ahora bien, dicho modelo está tan fuertemente anclado en las mentes que jamás resulta interrogado, jamás cuestionado. Ni siquiera percibido como tal. Posee fuerza de evidencia, fuerza de ley, y ésa es la vara con la cual se juzgan todas las tentativas para escribir la historia

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ *Ibid.*, p. 347.

de una obra. Este modelo trabaja en lo más profundo de las estructuras mentales. Opera como un principio universal del juicio.

Se lo encuentra por doquier. Al abrir la biografía de Wittgenstein, de Brian McGuinness, excelente por lo demás, se lee, en las [26] primeras páginas: “Trato de presentar su vida como un todo inteligible, como un conjunto en el que se pueda discernir una unidad, o como la evolución de un *Daimon*, como el que Goethe describe en uno de los poemas preferidos de Wittgenstein”.¹⁷ Pese a esta proclamación inicial, McGuinness hace gala de historiador y muestra en su libro cómo se operan las modificaciones en el pensamiento de Wittgenstein. Por consiguiente evita, en gran parte (pero no ha publicado por el momento más que el primer volumen de su libro), el atajo tan a menudo observado de la reducción psicologizante.

Pero en líneas generales, estamos confrontados con versiones mucho más simplistas de esta filosofía de la biografía y del modelo sartreano, que podrían resumirse mediante un enunciado del tipo: “Cuando era pequeño, él [o ella] sabía —o era— ya lo que quería ser.” Es lo que suele escucharse por “unidad” o “verdad” profunda del yo. James Miller, al menos, tiene el mérito de anunciar claramente lo que ha querido hacer. Escribe al comienzo de su libro: “Me vi obligado a atribuir a Foucault un «yo» permanente y animado por una finalidad, alojado en un solo y mismo cuerpo a través de su vida mortal, y que da cuenta de una manera más o menos consistente de sus acciones y de

¹⁷ Brian McGuinness, *Wittgenstein*, t. I: *Les Années d'apprentissage, 1889-1921*, París, Seuil, 1991. p. 11. También James Miller habla del *Daimon* nietzscheano (“*nietzschcan Demon*”) de Foucault. (*The passion of Michel Foucault*, op. cit, p. 92.)

sus actitudes hacia los otros, así como también hacia él mismo, y a comprender su vida como una búsqueda teleológicamente orientada (o en francés *une recherche*)”^{18*} Para justificar esta obligación en la cual se vio de atribuir a Foucault ese yo en búsqueda de una meta, de esa “*recherche*”, Miller remite, de una manera que es tan característica de su libro, a lo que el propio Foucault habría dicho al respecto. ¿Foucault habría hablado, en consecuencia, de su búsqueda orientada hacia una meta? ¿Tal texto se nos habría escapado? Júzguese la cuestión: Miller se refiere al título de un artículo de juventud de Foucault, “La recherche en psychologie”, publicado en el volumen [27] colectivo *Des chercheurs français s’interrogent*.¹⁹ Y a esto lo traduce como la afirmación de una “búsqueda” psicológica. Uno se queda cortado ante semejante contrasentido. Y uno se pregunta si hay que atribuirlo a la mala fe, al demonio de la interpretación, o simplemente a la ignorancia de la lengua francesa. Pero hay límites que resultan inadmisibles.²⁰

¹⁸ James Miller, *The passion of...*, *op. cit*, p. 7 y nota 3 de la p. 393. Véase también p. 92: “Como una perla que se desliza alrededor de un grano de arena, el proyecto de toda su vida comenzaba a tomar forma.”

* Efectivamente, la *recherche* en francés significa tanto “búsqueda” como “investigación”, esta última acepción en el sentido más epistémico del término. En virtud de tal condensación intraducible, hemos decidido conservar el término en francés, habida cuenta de esta previa aclaración, cada vez que en el original aparece entrecomillado. (N. de la T.)

¹⁹ M. Foucault, “La recherche en psychologie”, in *Des chercheurs français s’interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique*, Toulouse. Privat. 1957, pp. 173–201.

²⁰ Asimismo se encuentran otros contrasentidos igualmente enormes en el libro de James Miller cuando comenta, por ejemplo, un artículo de Foucault sobre la

Miller recubre toda su argumentación con un recurso a Nietzsche. Ya que Foucault es nietzscheano, afirma, debe poder escribirse su vida según el hilo conductor que nos ofrece la exhortación de Nietzsche: “Sé lo que debes ser.” Por otra parte, le confiere a esta fórmula una significación extrañamente determinista, como si se tratara de un código genético cuyo programa, desde los comienzos orientado nacía una meta necesaria, se desarrollara al cabo del tiempo e imprimiera su

abolición de la pena de muerte en Francia en 1981. El texto de Foucault en *Libération* lleva el título “De la nécessité de mettre un terme à toute peine” [“De la necesidad de poner término a toda pena”] (*Libération*, 18 de septiembre de 1981). Miller comenta: *Foucault urges his readers to consider abolishing all forms of punishment.* (“Foucault apela a los lectores para encarar la abolición de toda forma de castigo.”) Miller subraya la palabra *all* para conseguir hacer compartir su asombro ante la radicalidad de tales palabras. Y concluye con la siguiente observación: “Dada la «hipótesis nietzscheana» de Foucault acerca del rol del castigo [...], era quizá la única posición honesta que podía adoptar.” (*Op. cit.*, p. 329). Desgraciadamente para la bella coherencia de su interpretación, se trata simplemente de un magistral error en la traducción que él da de dicho texto. ¿Qué quiere decir Foucault? Ha militado a favor de la abolición de la pena de muerte y se alegra de que esté a punto de ser votada por el parlamento. Pero se propone combatir la idea de “pena de sustitución”. Escribe, al final del artículo: “Plantear que toda pena, cualquiera sea, tendrá un término...” Es decir que hay que fijar un coto a toda pena de prisión y no reemplazar la pena de muerte por condena perpetua. El título del artículo sobre el cual Miller apoya su interpretación no es del propio Foucault. Procede de la pluma de un jefe de redacción de *Libération*, y Foucault estaba terriblemente descontento, pues se preguntaba si tal formulación no corría acaso el riesgo de prestar a confusión a las mentes malevolentes. Su clarividencia es digna de admiración. En los *Dits et écrits* de Michel Foucault (Paris, Gallimard, 1994), el título ha sido reemplazado por “Contra las penas de sustitución”, lo cual es más exacto, pero los editores habrían debido señalar que el artículo había sido publicado primero con otro título. (*Cf.* t. 4, texto N° 300.)

marca en cada gesto y en cada libro.²¹ Por [28] lo tanto en su libro es el fin (en los dos sentidos del término)* lo que explica todo: “La manera en que un hombre muere es la piedra angular que permite comprender toda su vida”,²² escribe Miller, quien atribuye esta idea al libro de Foucault sobre Raymond Roussel, donde evidentemente no se encuentra. En el juego descontrolado de las retrospectivas al que se entrega Miller, este fin que lo explica todo —el sida “deliberadamente” contraído— encuentra él mismo su verdad en un punto inicial, un momento originario. Son, a su entender, algunos recuerdos de infancia que ofrecen la clave de la “*recherche*” de Foucault. Están evocados —dice— en un breve cuento de Hervé Guibert, titulado “Les secrets d’un homme”.²³ En él, Guibert relata, de una manera novelada, los últimos días de Foucault (en todo caso de un filósofo cuyo modelo en la realidad era Foucault, pues no se trata de un relato, sino de un cuento). Guibert escribe que ese filósofo, en una “confesión amistosa”, le hace la confidencia de tres recuerdos de infancia.²⁴ James Miller se adueña con

²¹ No es posible entrar aquí en una discusión acerca de Nietzsche. Pero Miller se autoriza por doquier a simplificaciones desmesuradas que hacen decir a su autor a menudo lo contrario de lo que ha escrito. Para una interpretación más [28] rigurosa de la fórmula de Nietzsche, remítase el lector a la bella obra de Sarah Koffman, *Explosions*, t. 1: *De l’Ecce homo de Nietzsche*, y t. 2: *Les Enfants de Nietzsche*, París, Galilée, 1992. Véase especialmente el t. 1, pp. 55–69.

* La palabra *fin* significa “fin, término” y al mismo tiempo “finalidad, objetivo, meta”. (N. de la T.)

²² James Miller, *The passion...*, *op. cit.*, p. 19.

²³ Hervé Guibert, “Les secrets d’un homme”, in *Mauve le Vierge*, París, Gallimard, 1988, pp. 103–111.

²⁴ *Ibid.*, p. 105.

avidez de estos tres “dioramas”,** y lo que en el cuento de Guibert se presenta apretado en veintisiete líneas le da materia para todo un capítulo. El capítulo final, por supuesto.²⁵ Esta es la clave por fin hallada. Para Miller, de ahora en adelante, todo está claro: al contar sus recuerdos en el momento de la muerte, Foucault —escribe— ha hecho algo que rara vez había acometido anteriormente: “se confió” (Miller juega con la expresión “*he confessed*”: “se confió”, pero también y sobre todo: “confesó”). Así, pues, según Miller, Foucault habría “querido entregar lo que pensaba eran sus más profundas verdades sobre él mismo”.²⁶ Serían necesarias páginas enteras para comentar semejante frase. ¿Cómo puede saber Miller si Foucault se confiaba a menudo o rara vez? Jamás lo vio. Si lo hubiera conocido, habría sabido que, muy por el contrario, Foucault gustaba de evocar los momentos de [29] su infancia y de su juventud. Dumézil conocía mil y una anécdotas sobre el pasado lejano de Foucault. Y si las conocía, es sencillamente porque Foucault se las había “confiado”. Por otro lado, Miller admite que Foucault ya había relatado uno de sus recuerdos referidos por Guibert a otra persona por lo menos, lo cual basta para echar por tierra el lugar y el alcance que le quiere otorgar a esa “confesión” que por ende no fue “final”.²⁷ Pero aún no han terminado las sorpresas. Pues esta supuesta

** Un “diorama” es un cuadro vertical en el que se hallan pintadas diversas figuras y paisajes. Estuvieron de moda en el siglo XIX. (N. de la T.)

²⁵ James Miller, “The Secrets of a Man”, *op. cit.*, pp. 354–374.

²⁶ *Ibid.*, p. 355.

²⁷ *Ibid.*, p. 366 y nota 41, p. 463, donde Miller admite que Paul Rabinow conocía ese recuerdo. Puedo testimoniar que otras personas también habían gozado del beneficio de la “confesión”.

“confesión” de Foucault sobre su más “esencial verdad” va a permitirle a Miller ejercer su violencia interpretativa e imponer al conjunto de la vida y de la obra de Foucault una significación referida a las obsesiones de la más tierna infancia. Foucault, nos dice, habría querido darle a Guibert, para que la hiciera pública, la clave de todo su trabajo, en un gesto a la Raymond Roussel cuando escribía, antes de suicidarse, *Comment j’ai écrit mes livres*: “Acaso fuera con Roussel en el pensamiento como Foucault se dio la posibilidad de conceder una última entrevista a Hervé Guibert, una suerte de epílogo público a sus conversaciones privadas. Por última vez, quería subrayar que toda su obra se emparentaba con una especie de confesión autobiográfica. En efecto, como Roussel, quería explicar cómo había escrito algunos de sus libros.”²⁸ ¿Cómo es posible semejante interpretación? ¿Y cómo puede apelar a lo que Foucault ha escrito sobre Roussel? Este último ha dado, antes de suicidarse, la clave de sus procedimientos literarios, y por consiguiente, el secreto de su obra, enteramente fundada en juegos con el lenguaje. Pero ofrecer la clave de su obra no es lo mismo, ni siquiera en Roussel, que confiar el “secreto de su vida”, salvo si se ha planteado desde el comienzo que la obra no es más que la “confesión autobiográfica” de su autor. Además, Foucault subraya que Roussel, al dar así la “solución” del enigma que representaban sus libros, mediante ese mismo gesto, “ha transformado cada una de sus palabras en trampa posible”.²⁹ Finalmente, Foucault excluye de manera radical toda interpretación en términos de “condiciones psicológicas de la obra”, de

²⁸ *Ibid.*, p. 372.

²⁹ Michel Foucault, *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, p. 17.

las cuales dice que es una “idea que no tiene sentido”.³⁰ Se podría agregar, por otra parte, que todo el recorrido de Foucault se ha construido contra la idea de que el fin sería la verdad de lo que ha sucedido con anterioridad. Si hubiera [30] que definir en dos palabras el principio mismo de su trabajo, podría decirse que reside en un rechazo radical de toda teleología. Pero, ¿acaso no alcanza con señalar simplemente que Foucault *no* escribió un libro comparable al de Roussel, y que hay que tener una temeridad interpretativa ilimitada para asimilar una conversación con un amigo, de la cual Foucault no podía saber evidentemente que sería la última, al acto reflexionado y razonado de hacer constar en un papel la “solución” de su obra? Tanto más cuanto que tal actitud equivale a ignorar todo lo que puede hacer la diferencia entre una obra literaria como la de Roussel y una obra teórica como la de Foucault.

¿Cuál es entonces ese secreto tan fundamental que Foucault, según Miller, habría querido callar siempre, pero tan fundamental también que le pareció necesario confesárselo a Hervé Guibert, esperando que lo haría conocer después de su muerte? Helo aquí: cuando era joven, su padre, cirujano, lo llevó a asistir a una amputación... Entonces, para Miller, todo se vuelve transparente: el sadomasoquismo, la *Historia de la locura*, donde Sade está tan presente, *Vigilar y castigar* (y el comienzo sobre el “estallido de los suplicios”), sin hablar de *El nacimiento de la clínica*, naturalmente, y de *Las palabras y las cosas* (donde Foucault vuelve a citar a Sade)... ¿Esto es entonces lo que sedujo a algunos críticos norteamericanos! Estos no pensaron en preguntarse

³⁰ *Ibid.*, p. 207.

si era posible fundar la interpretación de una obra tan compleja como la de Foucault en un texto literario de algunas páginas. Por brillante, por emocionante que sea, la pequeña pieza literaria de Hervé Guibert sigue siendo lo que es: una obra de *ficción*. Todos sus libros han jugado con una mezcla de verdad y de invención. Son la literaturización de un material abrevado en los apuntes de su diario y en modo alguno pretenden ser la crónica minuciosamente consignada de una historia verídica. Pero ya que Miller no se proponía tener en cuenta el estatuto literario de este cuento, ya que quería hacer confesar “la confesión” de Foucault, ya que quería hacer de ella la última palabra de la interpretación, se hubiera inspirado mucho mejor de haberla leído más atentamente. Quizás habría observado que contenía la siguiente frase, que parece escrita como de molde para su intención: “Los recuerdos de infancia se habían enterrado más profundamente que cualquier otra cosa para no toparse con la imbecilidad de las interpretaciones, con el tejido turbio de un gran velo luminoso que recubriría la obra.”³¹

V

“Se me escabullía”, decía Georges Dumézil, en la primavera del año 1986, al evocar a Michel Foucault. “Su persona se escabullía en todos los sentidos. Tengo la impresión de saber todo de él y, al mismo tiempo, no saber nada.”³² La constatación puede parecer asombrosa en

³¹ Hervé Guibert, *op. cit.*, p. 105.

³² Se trata de palabras pronunciadas por Dumézil durante conversaciones preparatorias a nuestro libro de entrevistas (*Entretiens avec Didier Enbon*, Paris, Gallimard, col. “Folio essais”, 1987). Estas frases no han sido conservadas en la versión definitiva.

la medida en que Dumézil era seguramente una de las personas mejor posicionadas para saber quién era Michel Foucault, a quien conocía desde 1954. Treinta años de una amistad cómplice los habían unido. Y si Dumézil ha sido uno de los amigos más próximos de Foucault durante un periodo tan largo, ello significa que conoció a vanos Foucault. Desde el joven de 28 años, entonces asistente de psicología en la universidad de Lille, a quien hacía nombrar lector de francés en la universidad de Upsala, en Suecia, ciudad donde justamente se forjó su amistad indefectible, y luego profesor de Clermont–Ferrand mientras defendía su tesis sobre la *Historia de la locura*, el filósofo quien, con apenas 40 años, se ubicaba en el rango de los maestros del pensamiento de la época con la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966, el intelectual comprometido que participaba en los movimientos radicales que sacudieron a Francia posterior al mayo del '68, el profesor del Collège de France cuyos cursos atraían a una multitud fervorosa... Dumézil ha seguido, acompañado más bien, las etapas de su carrera fuera de las normas, la progresión de su trabajo, la formación y las transformaciones de su obra... Y no obstante, no podía deshacerse de la impresión, tenaz y difícil de formular, de que Foucault, pese a su proximidad, había conservado una buena parte de su misterio y que, en resumidas cuentas, su personalidad constituía siempre un enigma cuya clave se cuidó muy bien de pretender arrebatarse. Sabía mejor que nadie hasta qué punto Foucault era un personaje de múltiples rostros, que no se dejaba reducir dócilmente a la unidad de un perfil. Dumézil expresaba esta impresión destacando la idea de “máscara”: “Tenía un talento formidable para ponerse una máscara, para cambiar de máscara-

ra.”³³ Resulta bastante notable encontrar esta idea de máscara y de multiplicidad en el propio [32] Foucault, en su célebre texto sobre Nietzsche: “Otro uso de la historia: la disociación de nuestra identidad. Pues esta identidad tan débil sin embargo, que tratamos de asegurar y de reunir bajo una máscara, no es sino una parodia: poblada por la pluralidad en ella se disputan innumerables almas; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a otros.”³⁴

Dumézil sabía al menos una cosa de Foucault: no se lo puede reducir a la unidad de un yo, de un alma o de una máscara. Por cierto, las relaciones entre Dumézil y Foucault tenían que ver con el misterio, y sin duda sería abusivo imaginar que las declaraciones de Dumézil son la última palabra de lo que se puede afirmar acerca de Foucault. Pero ello debería de cualquier modo hacer reflexionar a todos aquellos que pretenden hoy decirnos la “verdad” *sobre* Michel Foucault, y, consecuentemente, la “verdad” *de* Michel Foucault, como anuncia James Miller, de una manera sentenciosa e irreflexiva.

VI

Cuando escribí, entre 1986 y 1989, mi biografía de Foucault no podía dejar de repensar cada día en las declaraciones de Dumézil. Instruido por esta alerta, elegí deliberadamente operar cortes fotográficos en la continuidad del tiempo, y mostrar algunos de los rostros de Foucault,

³³ *Ibid.*, p. 216.

³⁴ Michel Foucault «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», in *Hommage à Jean Hypolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145–172. Cita: pp. 168–169.

en diferentes épocas de su vida. Lo que tratándose de un filósofo, implicaba la constitución de una historia intelectual en la cual Foucault, o más bien los Foucault que encontraba a través del tiempo, se habían inscripto. Al presentar así una serie de fotografías compuestas, me parecía evidente que las líneas de evolución aparecían y se imbricaban: las hipótesis interpretativas se organizaban solas en el relato así construido. Por ende, se podía percibir hasta qué punto las condiciones históricas de la obra eran determinantes para comprender su emergencia, sus evoluciones, sus modificaciones, sus rupturas. A la inversa, resultaba posible definir lo que permanecía estable de un periodo a otro, lo que resistía al cambio, lo que aseguraba una suerte de coherencia, aunque más no fuera a la luz deformadora [33] de una mirada retrospectiva. Tal era el primer objetivo de ese libro: devolverle a la obra de Foucault su historia. Esto pasaba por la reconstitución de su vida, de su carrera, de las situaciones políticas, culturales, intelectuales e institucionales en las cuales había evolucionado. Y si todo libro tiene como punto de partida el sentimiento de alguna insatisfacción, resulta bien evidente que éste tuvo por origen mi incredulidad creciente ante la imagen, a mis ojos reduccionista, incompleta y demasiado evidentemente de reciente invención, que parecían compartir tanto admiradores como adversarios de Foucault. Esta imagen era, por un lado, el producto del trabajo de reinterpretación permanente que el propio Foucault había llevado a cabo a propósito de sus libros, reinterpretación que había encontrado las nuevas interpretaciones que se habían formado, en las secuelas del movimiento de Mayo del '68, libros ya antiguos como la *Historia de la locura*.

Muchos comentadores se han visto atrapados en la red de esta in-

cesante reinvencción de su obra, a la cual Foucault se ha entregado en cada etapa de su historia para reintegrar su pasado en su presente. Que no se entiendan estas palabras como una crítica. Todo filósofo, todo investigador, actúa de esta manera: reorientar lo que ha venido antes a la luz de lo que ha venido después. Se podría traspolar aquí una bella fórmula de Georges Canguilhem, según la cual un precursor es alguien de quien se sabe después que ha venido antes. Foucault siempre presentó sus libros ya publicados como “precursiones”, si se me permite la expresión, de lo que estaba haciendo en tal o cual momento. Basta con ver, en las entrevistas que concede luego de la publicación *de Las palabras y las cosas*, en 1966, cómo relee su *Historia de la locura* de 1961, y luego, en *La arqueología del saber*, en 1969, cómo relee *Las palabras y las cosas* y la *Historia de la locura*, y luego, en sus entrevistas con Ducio Trombadori, en 1978, cómo reinterpreta el conjunto de lo que ha hecho a la luz esta vez de su compromiso político, llegando a decir que se daba cuenta, en lo sucesivo, de que siempre había girado en torno de la misma cuestión, la del poder, que se le revelaba a él como si Mayo del '68 hubiera jugado el rol de un reactivo que hizo aparecer lo que había escrito con tinta simpática. Finalmente, nueva reinterpretación del conjunto en el prefacio *de L'usage des plaisirs*, en 1984. Este trabajo de remodelaje permanente deja sus huellas en la materialidad de los propios textos: segunda edición, totalmente modificada en 1962, del libro de 1954, *Maladie mentale et personnalité*, y luego prohibición de toda reedición de ese libro; supresión del primer prefacio de la *Historia de la locura* en ocasión de su reedición de 1972; sustituciones léxicas en algunas páginas del *Nacimiento de la clínica* para borrar el vocabulario estructuralista...

Un autor manipula siempre, más o menos conscientemente, su biografía intelectual, se esfuerza por no perder jamás su control. Para quien quiere estudiar la filosofía de Foucault, analizar el sistema de sus conceptos y de sus elaboraciones teóricas, resulta totalmente esencial tener en cuenta estas reinterpretaciones sucesivas. Pero para quien quiere hacer la historia de la obra, ante todo hay que desprenderse de ellas. Es incluso la condición de un trabajo riguroso: olvidar lo que Foucault dijo después de lo que había hecho antes. No admitir como los principios que habrían presidido la escritura de un libro las intenciones que el autor ha reinvertido *a posteriori* diez o quince años más tarde. Hay que deshacerse de toda visión teleológica y volver a la historia en su contingencia y en su realidad.

Lo cual implica establecer los hechos. Insisto en la palabra “establecer”. Pues, en general, son poco o nada conocidos, especialmente en los períodos más antiguos, pero a veces incluso en los más recientes. En consecuencia, hay que *constituir* literalmente ese pasado. Esta tarea pasa por un trabajo de investigación en los textos, en los archivos (desde documentos oficiales a correspondencias privadas...). Hay que interrogar a los testigos, colegas, estudiantes, amigos. Es un trabajo largo y arduo que tiene de ingrato el hecho de que, una vez publicado, los hechos así exhumados, reconstruidos, entran en el dominio público: todo el mundo puede acapararlos, como si se tratara de un libro dejado en el estante de una biblioteca.³⁵

³⁵ Pienso especialmente en el libro de David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchinson, 1994. Al leerlo, tuve la extraña impresión de que una parte de mi libro había pasado al suyo. Pero curiosamente, aun cuando retome lo que he escrito, le

Al poner el acento en el establecimiento de los hechos, querría detenerme en otro punto: esta actitud no se opone a la interpretación; es en sí misma fuente de sentido. En un artículo del periódico norteamericano *The New Republic*, Alexander Nehamas, autor de [35] un libro sobre Nietzsche en el cual, verdaderamente, se encuentran pocos hechos y muchas interpretaciones, elogia el libro de James Miller que ofrece —dice— una visión coherente y global de la obra y de la vida de Foucault, y aporta así lo que le falta a mi biografía, que no produce a sus ojos más que hechos.³⁶ Desgraciadamente para él, tropieza no bien quiere entrar en los detalles. Entre los hechos que parece considerar como simples anécdotas, alude a las páginas que dedico a la amistad de Foucault con Dumézil. No podía haber elegido peor ejemplo, pues la amistad con Dumézil fue esencial en la vida de Foucault, en su carrera,

falta lo que a mis ojos era lo esencial: una tentativa de reconstitución de las épocas y de los medios intelectuales. Y como, por otra parte, David Macey no ha hecho ninguna investigación en los archivos y no aporta por ende casi nada nuevo, su libro se reduce en líneas generales, como bien lo destacó un crítico inglés, a un largo *curriculum vitae* con citas intercaladas. Además, ese trabajo se presenta como una biografía autorizada (“ha sido escrito con la plena colaboración de Daniel Defert”, dice la tapa de la edición norteamericana), lo que introduce permanentemente rodeos en la selección y en la presentación de los hechos.

³⁶ Alexander Nehamas, “Subject and Object. The Examined Life of Michel Foucault”, *The New Republic*, 15 de febrero de 1993, pp. 27–36. Un ejemplo entre tantos otros de interpretación a cualquier precio: Alexander Nehamas me reprocha el haber demostrado que Foucault amaba y odiaba a la vez París, pero no haber visto cuál es la “significación” de ese hecho. (A. Nehamas, *ibid.*, p. 29). Es una pena que no lleve más lejos sus observaciones: hubiera podido percatarse de cuáles son los caminos peligrosos en los que se corre el riesgo de comprometerse cuando se quiere, a cualquier precio, encontrar “significaciones”.

en su obra. Constituye un hecho crucial. Desde el nombramiento en Upsala hasta la elección en el Collège de France, Dumézil no cesó de acompañar a Foucault en su vida profesional, pero hay más: Foucault encontró en los libros de Dumézil instrumentos teóricos que han sido decisivos en la formación de sus propios métodos de investigaciones y de sus conceptos. De modo que la insistencia en los lazos con Dumézil es, *ipso facto*, una interpretación, por ejemplo de lo que ha sido el estructuralismo de Foucault. Es también una interpretación negativa: prohíbe, o debiera prohibir, ciertas interpretaciones.

Si los hechos que establecí y constituí como significativos (lo cual ya supone alguna hipótesis interpretativa, o en todo caso el rechazo de las interpretaciones admitidas) son exactos —y Alexander Nehamas no lo discute— las interpretaciones de Miller son falsas. De suerte que la oposición no pasa por los hechos de un lado y la interpretación del otro, sino entre la verdad histórica y las proyecciones fantasmáticas. James Miller presenta, por ejemplo, *Las palabras y las cosas*, publicado por Foucault en 1966, como una expresión de su visión “sadonietzscheana del mundo”.³⁷ La exaltación hecha por Foucault de una “energía creadora sin límites”, según la expresión de Miller, aparece entonces como la prefiguración de su compromiso ultraizquierdista en los años setenta. Y al citar lo que yo escribo en 1989 sobre el hecho de que, por un lado Foucault, en aquella época, participaba en la elabora-[36]ción de la reforma Fouchet, y que por otro lado Dumézil jamás se había tomado en serio el compromiso ulterior de Foucault, en el cual jamás consiguió creer verdaderamente, o el hecho, en fin, de que Sartre había

³⁷ James Miller, *The passion of Michel Foucault*, op. cit., p. 173.

atacado *Las palabras y las cosas* como un libro no solamente apolítico sino reaccionario, Miller escribe: “Poco importa lo que Dumézil y Sartre pudieran pensar —poco importa lo que el mismo Foucault pudiera suponer él mismo antes de 1968—, tales éxtasis [sardonietzscheanos] nada tenían que ver con momentos puramente personales o estrictamente literarios.”³⁸ En fin, poco importa lo que ha dicho la gente que ha conocido a Foucault, poco importa lo que han dicho sus adversarios de la época, poco importa lo que el propio Foucault tenía en mente cuando escribía su libro: Miller conocía la verdad mejor que todo el mundo y no dejará que se lo desvíe de la vía que él se ha trazado.³⁹ Lo cual, empero, no deja de presentar dificultades. Miller quiere demostrar que todos los libros de Foucault pueden ser descritos como “autobiografías involuntarias”.⁴⁰ Pero para ello debe privarlas

³⁸ *Ibid.*, p. 173. Cuando borra de un plumazo el testimonio de Dumézil, Miller lo presenta como a “un eminente colega de Foucault”. Olvida que Dumézil ha sido uno de los amigos más próximos de Foucault durante casi treinta años, y que en los años sesenta se veían una o dos veces por semana.

³⁹ Véase por ejemplo la manera como Miller, que sólo dedica doce líneas a la participación de Foucault en la reforma Fouchet, presenta este episodio: “Durante esos años, Foucault parece haber jugado el juego universitario con un auténtico placer y cierta astucia. Sin ninguna calificación —pero con un celo aparente— participó entre 1965 y 1966 en una comisión instalada por el ministro de Educación del general De Gaulle.” (*The passion of...*, p. 172).

⁴⁰ “*All of this books amount to a kind of involuntary and unnoticed memoir.*” (James Miller, “Foucault’s Politics in Biographical Perspective”, *Salmagundi*, N° 97, invierno de 1993, pp. 30–44. Véase p. 33. Y también *The passion...*, *op. cit.*, p. 417). Se observará de paso que la idea de “autobiografía involuntaria” es totalmente contradictoria con la de “confesión autobiográfica” que Miller desarrolla por otra parte. Es lícito preguntarse si era “involuntaria”, y cómo Foucault habría podido conocer la clave y querer entregársela a Hervé Guibert.

de su contenido teórico. A quienes objetarían a Miller que las páginas cruciales de *Las palabras y las cosas*, en lo concerniente al psicoanálisis y a la etnología contemporáneos, no se dejaban integrar fácilmente en su esquema explicativo, responde sin vacilar que “el elogio del psicoanálisis y de la etnología, estratégicamente emplazado en el transcurso del texto [...] suena falso” y no tiene más función que la de “disimular” la verdadera naturaleza del libro,⁴¹ es decir la exaltación llevada hasta el límite de los vértigos del sadonietzscheanismo. Por lo tanto, la referencia [37] de Foucault al estructuralismo no es, a sus ojos, sino un “juego verbal”, una “concesión a la moda”.⁴² Este sesgo sistemático en la interpretación —todo aquello que no la confirma es tratado como un intento de “disimular” la verdad—⁴³ tiene por resultado la evacuación lisa y llanamente del proyecto mismo del libro de Foucault, cuyo subtítulo es “Una arqueología de las ciencias humanas”. En realidad, para comprender la empresa foucaultiana, hay que reintegrar su trayecto en el campo intelectual de aquella época, comprender la posición que ocupa en ella: la referencia a Lévi-Strauss es evidentemente capital, así como también los lazos con Dumézil. Pero, ¿cómo Miller habría podido percibir lo que fuere de esta historia, dado que cree que Dumézil ha sido elegido en el Collège de France al mismo tiempo que Foucault (en 1968, dice)⁴⁴ y, cuando habla de Lévi-Strauss,

⁴¹ James Miller, *The passion of...*, *op. cit.*, p. 158.

⁴² *Id.* “Foucault’s Politics...”, *art. cit.*, p. 33. Véase también *The passion...*, *op. cit.*, p. 417, donde el vocabulario estructuralista está descrito como un maquillaje (*cosmetic*).

⁴³ *Ibid.*, *The passion of...*, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 183. En realidad, Dumézil ha sido elegido en el Collège de France veinte años antes, en 1949, y 1968 es el año en que se jubila. Foucault ha sido elegido en 1969.

se cree obligado a precisar: “un antropólogo francés contemporáneo de Sartre”,⁴⁵ lo cual demuestra que ignora cuál era la influencia de Lévi-Strauss en aquella época. Lévi-Strauss no puede definirse como un “antropólogo contemporáneo de Sartre”: era el intelectual dominante en la escena intelectual francesa, y fue alrededor de él donde giraban todas las discusiones. Descuidar el contenido de los textos y su proyecto explicitado, recusar los hechos históricos y los testimonios de los contemporáneos es el precio que debe pagar Miller para poder “sostener” sus interpretaciones. Y provoca no poca perplejidad el hecho de que Alexander Nehamas pueda ratificar semejante empresa.

Tanto más cuanto que, y hasta donde se sabe, el sadomasoquismo, antes de ser una interpretación de la obra de Foucault por parte de James Miller, es también un hecho. Si Nehamas quiere conceder más importancia a los hechos del orden de la sexualidad que a los hechos teóricos e intelectuales, necesita al menos justificar esa elección antes de extasiarse con la coherencia de la interpretación pansexual. Nadie le ha reprochado a la interpretación de Miller el no ser coherente. Sólo que lo es en demasía. Pero la coherencia de una interpretación y su autovalidación circular [38] no demuestran en nada su justeza. La verdadera cuestión es de otro orden: ¿resiste dicha interpretación al examen a partir del momento en que se la confronta con la realidad de los textos resituados en su contexto? La respuesta, en lo que concierne al libro de Miller, es contundente: no.

Otro ejemplo: cuando James Miller pretende dar cuenta de la imposibilidad en la cual se encontró Foucault, después de 1976, para

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134.

proseguir con su *Historia de la sexualidad* desde la óptica definida por *La voluntad de saber*, Miller invoca un factor explicativo único, que es un *hecho, ni más ni menos*: una experiencia de LSD en la Death Valley en 1975. He aquí lo que habría conducido a Foucault a reorientar totalmente su investigación: “Tras esa experiencia, escribe Miller, el pensamiento de Foucault tomará un giro dramático.”⁴⁶ Por mi parte, he intentado explicar este cambio al menos por dos factores: por un lado la lógica interna de la investigación, que ha conducido a Foucault a remontar cada vez más lejos su búsqueda genealógica para ubicar el nacimiento del hombre moderno ya no en el siglo XVI sino en la Antigüedad, y por otra parte las perturbaciones políticas e intelectuales consecutivas a la desaparición súbita del movimiento izquierdista en Francia, que lo obligaban a reformular los presupuestos de sus análisis forjados durante su período militante. Una vez más, lo que se opone no es una “interpretación” a “hechos”. Es la elección de los hechos significativos para fundar la interpretación.

En cuanto a la referencia a Sade, ya que debemos referirnos ineludiblemente a la misma, cabe recordar a Miller, y a todos aquellos que lo siguen, que no es en nada específica en relación con la obra de Foucault. Por el contrario, era una de las referencias más ampliamente compartidas de la cultura francesa de los años cincuenta y sesenta. Todo el mundo ha citado a Sade, desde Sartre a Deleuze. Baste recordar el ensayo de Simone de Beauvoir, “Faut-il brûler Sade?”⁴⁷ Antes de

⁴⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁷ Simone de Beauvoir. “Faut-il brûler Sade?”, in *Privilèges*, Paris, Gallimard. 1995.

sacar consecuencias desmesuradas de la presencia del marqués de Sade en tal libro de Foucault, hay que proceder a un estudio minucioso de su omnipresencia en la cultura de aquella época, para comprender en qué el interés de Foucault se inscribe en un marco general y en qué se distingue en él. Si se ignora todo ello, o si se rehúsa a tomarlo en cuenta, se corre el riesgo de dar a la presencia de Sade en tal o cual texto de Foucault una significación que no tiene necesariamente. ¿Es acaso evidente [39] que hay un lazo entre la referencia a la obra del marqués de Sade y las prácticas sexuales sadomasoquistas? Es posible, en algunos casos. Pero no se puede soslayar la cuestión, o bien hacer como si la respuesta fuera de suyo. A menos que se suponga que todos aquellos que han citado a Sade, en Francia, durante veinte o treinta años, han tenido las mismas prácticas sexuales que Foucault.⁴⁸

VII

Es menester señalar de paso que Miller —cuyos editores (tanto en los Estados Unidos como en Francia)⁴⁹ presentan el libro agitando el señuelo de las revelaciones que contendría sobre la sexualidad de Foucault— no dice al respecto absolutamente nada. En todo caso nada

⁴⁸ Habría que señalar, igualmente, que en el libro que escribieron en 1944, en ocasión de su exilio californiano, Theodor Adorno y Max Horkheimer apoyan su crítica del Iluminismo en una referencia a Nietzsche y a Sade, a quienes les dedican un extenso capítulo. (Cf. T. Adorno y M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, París, Gallimard. 1974, pp. 92–127.)

⁴⁹ Cf. el anuncio de la obra en el programa de las ediciones Plon.

más de lo que ya se ha dicho en numerosas ocasiones: Foucault frecuentaba los bares sadomasoquistas de Nueva York y de San Francisco (y de París). Está lejos de ser una revelación. En cuanto al resto, en el pasaje en el que Miller se propone describir la sexualidad que se practica en ellos, se contenta con un montaje de textos de Sade, Sacher Masoch, de algunas citas extraídas de un manual sadomasoquista, etc.⁵⁰ Por cierto nadie le había pedido que llevara adelante una investigación etnológica. Pero, tal como lo hizo observar un crítico norteamericano, es más o menos como si un libro, después de haber anunciado revelaciones resonantes sobre la sexualidad de un filósofo heterosexual, terminara por entregarnos algunos fragmentos del *Kamasutra*. Que no se deslice ningún malentendido: no es cuestión de reprocharle al libro de Miller haber faltado a los detalles pintorescos, sino de haber jugado con el efecto de escándalo, dejando entrever que aportaba tales detalles. Miller posa, se instala en el rol de quien tiene el coraje de decir la verdad. Toma al lector como testigo, afirmando que sabe bien hasta qué punto corre el riesgo de hacer [40] un escándalo contando lo que era la sexualidad de Foucault. ¡Pero no! Por un lado no la cuenta, y por el otro no tendría nada de escandaloso. Todo esto es conocido desde hace mucho tiempo. Hervé Guibert se le adelantó.⁵¹ Y antes de Guibert, yo mismo —por cierto en una sola página, como me lo han reprochado en los Estados Unidos— he evocado los hechos y lo que de ellos decía Foucault, citando la entrevista publicada en *The Advocate*.⁵² Miller no

⁵⁰ James Miller, *op. cit.*, p. 264 *sq.*

⁵¹ Hervé Guibert, *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990.

⁵² Didier Eribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989; rééd. col. "Champs", 1991, pp. 336–337. Cito la última edición, que abarca varios nuevos anexos.

agrega nada nuevo en lo que concierne a los hechos mismos.⁵³ Lo que agrega es interpretación, lo cual es diferente. Y esto es lo que resulta escandaloso: pretende explicar toda la obra de Foucault mediante el sadomasoquismo.

VIII

Si se miran detenidamente los textos y sus fechas, la voluntad de Miller de operar un cotejo —que, como se habrá comprendido, se halla en el centro de su interpretación— entre los libros de Foucault, la referencia a Sade y el compromiso ultraizquierdista, tropieza, empero, con dificultades insuperables: cuando es “sadiano”, en los años sesenta, Foucault está lejos de ser un militante de extrema izquierda. Está apartado de todo compromiso, y el único que se le conoce es su participación en la elaboración de la reforma Fouchet, en 1965. Inversamente, cuando se compromete en el hiperactivismo izquierdista, a comienzos de los años setenta, rechaza violentamente la referencia a Sade, denunciado como el “sargento del sexo”:

“En modo alguno estoy por la sacralización absoluta de Sade. Después de todo, estaría dispuesto a admitir que Sade ha formulado el erotismo propio de una sociedad disciplinaria: una sociedad reglamentada, anatómica, jerarquizada, con un tiempo cuidadosamente distribuido, con sus espacios militarizados en zonas, sus obediencias y sus vigilancias. Se trata de salir de eso, y del erotismo de Sade. Hay que inventar

⁵³ Véase especialmente Michel Foucault, “Sex, Power and the Politics of Identity”, *The Advocate*, Los Angeles, 7 de agosto de 1984.

con el cuerpo, con sus elementos, sus superficies, sus volúmenes, sus espesuras, un erotismo no discipli-[41]nario: el del cuerpo en estado volátil y difuso, con sus encuentros azarosos y sus placeres sin cálculos [...]. Tanto peor para la sacralización literaria de Sade, tanto peor para Sade: nos aburre, es un disciplinario, un sargento del sexo.”⁵⁴

En *La voluntad de saber* (1976), Sade será descrito como el heredero en línea directa de las prácticas cristianas de la confesión.⁵⁵

Por ende, es imposible hacer coincidir la admiración por Sade, la “sacralización literaria” de Sade y el compromiso político. Lo mismo sucede con las experiencias sexuales que Foucault describe aquí, y que describirá a partir de esa fecha en numerosas entrevistas. Todo lo que Foucault va a decir sobre la sexualidad a partir de 1975, y cuya relación con sus primeros viajes a los Estados Unidos es incontestable, encuentra en esta entrevista sobre Sade una de sus primeras formulaciones: el tema del cuerpo y de los placeres —que retornará de manera iterativa en el discurso de Foucault, hasta inspirar la conclusión de *La voluntad de saber*,⁵⁶ y tal vez dará su verdadero alcance político a ese libro— está ligado de manera evidente a su elaboración de la noción de poder, de las “tecnologías disciplinarias”, pero está vinculado al mismo tiempo con un rechazo brutal de la obra de Sade. Consecuentemente, puede sostenerse, para resumir esquemáticamente el sentido de esa entrevista, que el sadomasoquismo, tal como Foucault va a vivirlo y a

⁵⁴ Michel Foucault, “Sade, sergent du sexe”, *Cinématographe*, diciembre de 1975–enero de 1976, pp. 3–5.

⁵⁵ *Id.*, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 30.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 208.

hacer de él el elogio a partir de los años 1975, coincide con un rechazo del “sadismo”.⁵⁷ Se disuelve así ante nuestros ojos [42] la “coherencia” interpretativa pergeñada por Miller, que no puede mantenerse sino en la medida en que ignora las fechas y los textos, y se las ingenia para mezclar permanente, e intencionalmente, todos los sentidos de la palabra “sadismo” (que remite tanto a Sade, como a las prácticas sexuales, así como también a actos de violencia criminal).⁵⁸

Además, escribe la historia de una manera que corre el riesgo de

⁵⁷ No quiero decir que Foucault no practicara el sadomasoquismo antes de 1975 (nada sé al respecto); lo cierto es que hablaba de él en sus entrevistas. En ese reportaje de 1975, no hace alusiones explícitas al sadomasoquismo. Pero la descripción que da aquí del “cuerpo” y de sus “placeres” se encuentra en varias otras entrevistas, más tardías, y en relación directa esta vez con la idea de una “cultura SM” (especialmente en la entrevista de *The Advocate*). Es evidente que esta descripción, que es lo contrario de un enunciado normativo, puede valer para todas las otras formas de la sexualidad, ya sea homosexual o heterosexual. Véase por ejemplo la entrevista con Jean Le Bitoux, “Le gai savoir”, donde Foucault se lamenta por la inexistencia de saunas para los heterosexuales. (Michel Foucault, “Le gai savoir”, entrevista realizada por Jean Le Bitoux en París, en julio de 1978, y publicada en 1982 en los Países Bajos bajo el título: “*Vijftien vragen van homoseksuele zijde aan Michel Foucault*”, in M. Duyvres y T. Maasen (ed.), *Interview met Michel Foucault*, Utrecht, De Woelrat. Se ha publicado una versión francesa después de la muerte de Foucault, en *Mec Magazine*, N°5, junio de 1988, pp. 32–36 y N°6–7, julio–agosto de 1988, pp. 30–33.)

⁵⁸ Véase por ejemplo el pasaje en el que Miller comenta el interés de Foucault por el “sadismo” en *Moi, Pierre Rivière...* (James Miller, *op. cit.*, pp. 226–228). Se observará también en esas mismas páginas cómo Miller manipula el texto de Foucault, intercalando pasajes de otro artículo (“La vie des hommes infâmes”). Se verá asimismo que Miller suele citar a Nietzsche para endosarle a Foucault la responsabilidad plena y entera de cada línea escrita por Nietzsche.

asombrar al lector francés: nos enteramos así —es el título de un capítulo — de que el deseo profundo de los actores del movimiento de Mayo del '68 ha encontrado su expresión emblemática en una frase escrita en una pared de la Sorbonne: “¡Seamos crueles!” Miller se pregunta si el estudiante que ha inscripto esas palabras había leído a Foucault. “Probablemente no, responde, pues tales sentimientos estaban en la atmósfera. No obstante, ese eslogan, en su concisión, resume perfectamente las convicciones nietzscheanas que están en el corazón de *Vigilar y castigar*.”⁵⁹ He aquí una reducción al menos singular. En la medida en que Foucault ha publicado *Vigilar y castigar* en 1975, es, en efecto, poco probable que el estudiante en cuestión haya podido leerlo en mayo de 1968. En aquella época, Foucault estaba en Túnez redactando *La arqueología del saber*, obra de la que se han dicho montones de cosas, pero en la que nadie jamás descubrió, hasta donde llegan mis conocimientos, una apología de la crueldad...

Las páginas en las cuales Miller interpreta *Vigilar y castigar* como un libro atravesado por una simpatía por la tortura seguirán siendo, sin duda, la cumbre de su arte del comentario y de su práctica de la historia.⁶⁰ Allí donde Foucault describe el suplicio de Damians para producir un efecto de contraste con un “horario” en un establecimiento penitenciario y para interrogarse acerca del camino que ha conducido de una forma de castigo a la otra en menos de un siglo, la imagina-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁰ Miller escribe: “El texto de Foucault invita al lector a contemplar con una simpatía poco habitual el cruel poder que está en funcionamiento en lo que Foucault denomina «el estallido de los suplicios» —el esplendor y la belleza de la muerte—por-la-tortura.” (*Ibid.*, p. 213).

ción obsesiva de James Miller descubre una nostalgia de Foucault por una época en que se [43] masacraba a los presidiarios en la plaza pública. Además, cuando se pregunta: “¿Qué debemos hacer con esta aparente fascinación de Foucault por la muerte–por–la–tortura?,⁶¹ el lector, que no obstante ha renunciado desde hace mucho tiempo a indignarse o a reírse a carcajadas por cada uno de sus hallazgos, no puede, pese a todo, dejar de temer lo peor. Y como con Miller lo peor está siempre asegurado, no se hace esperar. Veinte páginas más adelante, Foucault será comparado con los “filósofos nazis intoxicados con los fantasmas de la rebelión dionisiaca”.⁶² Miller vuelve al famoso eslogan de Mayo del ’68 y nos hace saber esta vez que la exhortación a ser “cruel” encontró su “realización histórica” en los campos de muerte de la Alemania hitleriana.⁶³

Para fundamentar esta comparación histórica al menos pasmosa, Miller cita un texto del período izquierdista de Foucault, su diálogo con la “justicia popular” con Pierre Victor, dirigente maoísta.⁶⁴ Contra la idea (afirmada por su interlocutor) de instaurar “tribunales populares”, Foucault expresa su profunda repulsión respecto de las instituciones, y valora los actos de venganza espontánea. Este texto es sin duda uno de los más extravagantes que Foucault ha producido. Pero

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 239.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Michel Foucault, “Sur la justice populaire. Débat avec los maos”, *Les Temps modernes*, 1972, N°310 bis, pp. 336–366. Sobre esta entrevista, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 257–262.

hay que leerlo por lo que es: un diálogo. En el transcurso de una confrontación, Foucault se preocupa por la voluntad ostentada por su interlocutor de ver instaurarse por doquier, después de la “revolución”, instituciones represivas que asegurarían la “justicia proletaria”. Ahora bien, es justamente la lucha contra esas formas de instituciones lo que justifica, a los ojos de Foucault, su propio compromiso político. De allí el ejemplo histórico de las masacres de Septiembre durante la Revolución Francesa, que opone a la “forma tribunal”. Al comprometerse con los movimientos maoístas mientras se esforzaba por conservar un rol crítico en lo intelectual, Foucault no podía sino quedar atrapado, desde el momento en que participaba en ese género de diálogos, en una lógica que le costaría mucho controlar. Y se ve a las claras, por ejemplo, a todo lo largo de ese texto, hasta dónde la referencia de Pierre Victor al “pensamiento de Mao Tse-Tung” lo incomoda, cómo trata de formular sus reticencias, pero de una manera tan prudente que es lícito preguntarse por qué aceptó [44] ubicarse en semejante situación. No obstante, es absolutamente seguro —y el hecho ha sido subrayado más de una vez por los actores de aquel período— que Foucault y Sartre, pese a declaraciones a veces intempestivas, han jugado un rol decisivo para evitar que la izquierda francesa derivara hacia el terrorismo, como fue el caso en Alemania y en Italia. La radicalidad verbal estaba acompañada por una gran sabiduría práctica y política. Lejos de invitar a la violencia, contribuyeron a impedirla. Por otra parte, ¿es posible afirmar que las declaraciones de Foucault en aquel diálogo de 1972 tienen una conexión con su obra por un lado y con el sadomasoquismo por el otro? En cuanto a la obra, cabe señalar que Foucault no ha sido el único, ni mucho menos, en sostener discursos de semejante radica-

lismo durante o después de 1968. Ya nadie se le ocurriría leer *en El ser y la nada* o en la *Crítica de la razón dialéctica* una prefiguración del maoísmo conducente a los campos de concentración. En cuanto al sadomasoquismo, James Miller, que suele citar el libro de Gilles Deleuze sobre Sacher Masoch para deducir lo que Foucault tenía en la cabeza, parece olvidar que una de las tesis fundamentales afirmadas por Deleuze es que el sadomasoquismo es un *contrato* realizado entre dos individuos.⁶⁵ Ahora bien, Foucault no está lejos de compartir esta idea cuando describe la sexualidad sadomasoquista en la entrevista ya mencionada de *The advocate*: “La idea de que es S/M [léase “sadomasoquista”] está ligada a una violencia profunda, de que la práctica S/M es una manera de liberar esta violencia y esta agresividad es una idea estúpida. Bien sabemos que dichas prácticas no son agresivas. Consisten en inventar nuevas posibilidades de placer gracias a la erotización de algunas partes extrañas del cuerpo [...]. Siempre queda muy claro que se trata de un juego [...]. Hay acuerdo, explícito o tácito, por el cual los actores reconocen ciertos límites que no deben sobrepasar”,⁶⁶ declara. Uno se pregunta cómo es posible que James Miller no perciba la diferencia entre prácticas sexuales *contractuales* y *consensuales* por un lado y los campos de concentración nazi por el otro.

Pero, al menos, su libro cobra un sentido: se comprende mejor por qué puede rechazar tan alegremente la idea según la cual lo que se

⁶⁵ Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher Masoch*, París, Minuit, 1967. Véase especialmente p. 67: “El masoquismo no se sostiene sino aparentemente por hierros y amarras. Sólo se sostiene en la palabra.”

⁶⁶ Michel Foucault, “Sex, Power and the Politics of Identity”, *The Advocate*, art. citado.

halla en el centro de *Las palabras y las cosas* es el [45] estructuralismo. En la cifra secreta de esta “autobiografía involuntaria”, percibió otros ecos: el “pacto fáustico con el instinto de muerte”, la “apuesta nietzscheana” y las sombrías conexiones que conllevan estas dos “búsquedas” (¿o *recherches*?).

Puedo concebir que mi libro haya parecido descolorido a algunos comentadores norteamericanos, al haberme atendido a los hechos, a la cuestión del estructuralismo, a las relaciones con Dumézil o con Canguilhem, a la elección en el Collège de France. Era menester que Miller viniera para proporcionar un arma a aquellos que, en la universidad norteamericana de hoy, intentan luchar contra la influencia de la “teoría francesa” sin preocuparse demasiado por los medios y métodos utilizados.

IX

Si bien en primer lugar se trataba de restituir una historia a la obra de Foucault, la biografía que publiqué anteriormente tenía un segundo objetivo: poner en escena y otorgarle, en esta historia, un lugar determinante a la homosexualidad. En efecto, yo consideraba que no se podía comprender cierta cantidad de empresas teóricas de Foucault, la elección de sus objetos de investigación histórica, si no se tomaba en cuenta esta dimensión fundamental de la experiencia personal, y, más precisamente, la dimensión histórica de lo que era la situación de la homosexualidad en Francia en los años en los que se habían formado su proyecto intelectual y forjado los grandes temas que iban a obsesio-

nar su investigación. Por lo mismo, no se trataba, evidentemente, de explicar el contenido mismo de la obra por la homosexualidad de su autor.

Quisiera retomar hoy todos esos puntos, que han suscitado la discusión y la controversia. Los tiempos quizá no estaban maduros en 1989. En la actualidad, la serenidad es posible y permitirá superar este debate. Mientras que yo escribía el presente libro, no cesaba de encontrar las mismas objeciones que pueden vincularse —más allá de las formulaciones— con dos principales, que, por lo demás, me parecían no ser sino las dos caras de una misma y única objeción: la primera consistía en decir que no era legítimo hacer una biografía de Foucault en la medida en que había cuestionado la noción de autor. La ingenuidad, el carácter irreflexivo de semejante objeción, no le impidieron proliferar, y se la encuentra [46] hoy en día en la pluma de numerosos comentaristas, desde los más ingenuos hasta los más refinados. La segunda concierne a la homosexualidad y al lugar que se le debe conceder en la reconstrucción del itinerario individual e intelectual de Foucault y a la génesis de su trabajo teórico. Esta objeción está ligada a la primera en la medida en que, cuando un crítico hace valer la idea de que Foucault no era un “autor”, la cuestión de la homosexualidad no queda nunca de lado. Se puede decir, incluso, que por lo general se encuentra en el meollo mismo de la afirmación.

Resulta inútil responder demasiado extensamente a la primera objeción. Sería inútil lanzarse a una larga argumentación para demostrar que Foucault jamás quiso decir que no era un autor. Uno queda confundido al constatar que nadie, entre todos aquellos que han

repetido mecánicamente esta objeción, ha percibido su carácter autodestructivo. En rigor, deberían condenar no sólo todo trabajo histórico o biográfico, sino también todo libro sobre Foucault, cualquiera sea su naturaleza, ya que, por definición, un estudio filológico confiere a libros de épocas diferentes la unidad de una obra y de un autor. Por otra parte, el simple hecho de escribir un artículo sobre Foucault, aunque más no sea para rechazar a un libro el derecho de considerarlo como un autor, es, una vez más, constituirlo en autor. Y como resulta imposible imaginar que Foucault haya querido hablar de él, y únicamente de él, en este cuestionamiento de la noción de autor, habría que concluir que ya no es posible escribir un libro o un artículo sobre cualquier

Georges Canguilhem, quien sostuvo mi empresa con infatigable benevolencia, no dejó de rechazar la objeción de “el autor” cuando fue esgrimida por el crítico de *Le Monde*: “Pienso que hacer una biografía de Foucault, me escribió, no es una libertad respecto de sus posiciones filosóficas. Usted había previsto la objeción en su introducción y había respondido. Incluso aquellos para quienes Foucault es su obra no pueden dejar de interesarse en las circunstancias históricas de su agitada confección.”⁶⁷

Por lo demás, remito al lector a los textos que permiten comprender lo que era la problemática de Foucault cuando se interrogaba sobre las nociones de autor, de obra, de libro, etc.:⁶⁸ son principalmente

⁶⁷ Carta de Georges Canguilhem al autor, 12 de septiembre de 1989.

⁶⁸ ¿Y quién puede imaginar seriamente que en esta interrogación sobre los cortes espontáneos, las síntesis irreflexivas que se hace jugar en la práctica del análisis, Foucault haya querido decir que los libros no existían?

La arqueología del saber, las *Réponses au Centre* [47] *d'épistémologie* y la conferencia de 1969, “¿Qu'est-ce qu'un auteur?”.⁶⁹ Aquí me conformaré con llamar la atención en un punto: cuando cuestiona las nociones de autor, de obra, de libro, de comentario (siempre las aprehende de una manera solidaria), Foucault suele tomar como ejemplo la obra de Nietzsche y la dificultad de delimitar su corpus. ¿Hay que incluir en él las últimas cartas, los proyectos de aforismos?⁷⁰ Ahora bien, si se interroga acerca de lo que constituye la “obra” de Nietzsche, es precisamente porque ha asumido, con Gilles Deleuze, tres años antes, la responsabilidad de la edición francesa de sus obras completas. En una entrevista concedida al *Figaro* en aquella ocasión, Foucault declaraba: “Intentaremos restituir el paisaje intelectual del filósofo. Sus libros estarán acompañados de los esbozos, apuntes y borradores que los han precedido.”⁷¹ Lo cual basta para demostrar que entre el cuestionamien-

⁶⁹ Podrá encontrarse un notable comentario en el análisis de “autor” en Foucault en el artículo de Roger Chartier, “Figuras del autor”, en *El orden de los libros*, Buenos Aires, Gedisa, 1992, p. 41. Y del mismo autor, “The Chimera of Origins” in Jan Goldstein (ed.), *Michel Foucault and the writing of History*, Oxford (Gran Bretaña) – Cambridge (USA), Blackwell, 1994, pp. 167–186.

⁷⁰ “Cuando por ejemplo se emprende la publicación de las obras de Nietzsche, ¿dónde hay que detenerse? Hay que publicar todo, por supuesto, pero ¿qué quiere decir todo? Todo lo que Nietzsche ha publicado él mismo, naturalmente. ¿Los borradores de sus obras? Evidentemente. ¿Los proyectos de aforismos? Sí. ¿También las tachaduras, las notas al pie de los cuadernos? Sí. Pero cuando en el interior de los cuadernos se encuentra la indicación de una cita o de una dirección, una boleta de la tintorería: ¿es obra o no lo es? Por qué no. Y ello hasta el infinito.” (Michel Foucault, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, N° 3, julio–septiembre de 1963, pp. 73–104. Retomado en *Littoral*, N° 9, 1983, pp. 3–32. Cita: p.8).

⁷¹ “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”,

to teórico sobre las nociones de obra y se autor y la necesidad práctica y filosófica de publicar una obra, no hay contradicción alguna.

Al final de “Qu’est-ce qu’un auteur?”, Foucault, con una impaciencia indisimulada, hace una aclaración muy nítida para desechar la idea que algunos ya querían atribuirle acerca del “autor”. A una intervención de Lucien Goldmann, quien retomaba braviamente todas las trivialidades vulgares que circulaban en la época (y que hoy conocen una segunda juventud) sobre el estructuralismo, la negación del hombre, del autor, etc., Foucault responde: [48]

“Yo no he dicho que el autor no existía. No lo he dicho y estoy asombrado de que mi discurso haya podido dar lugar a semejante contrasentido [...]. Lo que traté de analizar es, precisamente, la manera como se ejercía esa función–autor, en lo que se puede designar la cultura europea desde el siglo XVII [...]. Definir de qué manera se ejerce esta función, en qué condiciones, en qué campo, etc., no significa, como ustedes concederán, decir que el autor no existe.

“Lo mismo en cuanto a la negación del hombre de la que ha hablado M. Goldmann: la muerte del hombre es un tema que permite sacar a la luz la manera como ha funcionado el concepto de hombre en el saber [...]. No se trata de afirmar que el hombre ha muerto. Se trata, a partir del tema —que no es mío, que no ha cesado de repetirse desde fines del siglo XIX— de que el hombre ha muerto [...], de ver de qué mane-

entrevista con Claude Jannoud, *Le Figaro littéraire*, 15 de septiembre de 1966. Véase también el prefacio que firman juntos en el primer volumen, publicado en 1967, de esa edición, y el tomo V que comprende *Le Gai Savoir* y *Fragments posthumes, 1881–1882* (*Pans*, Gallimard, 1967).

ra, según qué reglas, se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. Lo mismo hice en cuanto a la noción de autor. Retengamos pues las lágrimas.”⁷²

Lo cierto es que si la objeción del “autor” queda invocada únicamente contra la empresa biográfica, lo cual, como acabamos de ver, no es demasiado lógico, es porque disimula otros cuestionamientos. El asunto planteado, en realidad, es el siguiente: ¿hay derecho a hacer una biografía? ¿Y por qué esta pregunta no se ha formulado sino tratándose de Foucault? Evidentemente, porque ha producido un análisis histórico de la función–autor. Pero simplemente porque era homosexual.

Aún hoy en día el tabú que pesa sobre la homosexualidad sigue siendo muy potente en Francia. Teniendo plena conciencia de ello redacté mi libro. De modo que he querido tratar la cuestión sin rodeos, exponiendo en algunas páginas la manera como yo veía las cosas: me parecía evidente que no se podían evocar las elecciones intelectuales y filosóficas de Michel Foucault sin tomar en cuenta su homosexualidad. En un sentido, es constitutiva de su obra, en la medida en que está presente en las preocupaciones a la vez personales e intelectuales que han presidido las elecciones de objeto de su investigación. Pero, agregaba yo, sería absurdo querer leer la huella de la homosexualidad en cada paso de la elaboración teórica misma. Si bien la experiencia personal puede estar situada en el punto de partida de una investigación, el trabajo teórico apunta justamente a superarla, a desasirse en el nivel de la experiencia vivida para producir un análisis que pueda valer

⁷² Michel Foucault, “Qu’est–ce qu’un auteur?”, *art. cit.*, pp. 28–29.

como una demostración en la cual otros podrán reconocerse. Por consi-[49]guiente, hay que decir a la vez que no se puede explicar la obra de Foucault si se descuida esta dimensión, pero que reducir la obra de Foucault a la homosexualidad equivale a olvidar que un libro es el producto de un trabajo y que todo trabajo intelectual se encuentra necesariamente inscripto en un campo teórico en el cual abreva sus referencias, sus métodos, sus conceptos.

Georges Dumézil, cuya obra difícilmente se dejaría reducir, empero, a la sexualidad de su autor, no vacilaba en referir los impulsos teóricos y la voluntad de quebrar los tabúes en el campo del conocimiento, a un tipo de carácter que gusta de la aventura y se define especialmente por una vida sexual fuera de las normas. En un libro de 1948, dedicado a un personaje de la mitología escandinava, Loki, Dumézil escribe, después de haber caracterizado los rasgos que componen la psicología particular de ese dios:

“Los espíritus vivos son decididamente exploradores, no sólo en los dominios abiertos, donde pueden esperar tener a mucha honra los resultados que obtendrán, sino en los dominios secretos que el consenso de los vivientes, el instinto de cada cual, algunos escrúpulos hereditarios, consideran como prohibidos, empezando por la sexualidad y las ciencias ocultas. Hay lazos sutiles y fuertes entre la búsqueda amorosa, incluso la voluptuosa, y algunas osadías intelectuales. El hombre que más preocupó a San Bernardo había empezado por corromper a Héloïse, y es una cuestión legítima, aunque insoluble e inconveniente, saber si las herejías sexuales tan reprochadas a los obreros del “milagro ateniense” y del Renacimiento italiano de Platón a Miguel Ángel

no eran como un subproducto inevitable de la fermentación de sus mentes.”⁷³

No se lo puede expresar mejor. Y se ve que hay que recusar conjuntamente las dos objeciones contrarias que me han sido dirigidas al respecto. Han sido formuladas bajo formas diferentes. Tomaré dos ejemplos, que valdrán aquí como las expresiones típicas ideales de cada una de estas dos posiciones, la primera por lo general enunciada en Francia (y en Alemania), la segunda, en los Estados Unidos.

Comencemos por la posición que rechaza que se conceda el menor lugar a la homosexualidad en el estudio de una obra filosófica y que identifico —con todo lo que tal síntesis puede tener de aproximativo y de reduccionista— como una posición “francesa”. Está claramente enunciada en el prefacio de Pierre Macherey en la edición de bolsillo del libro de Foucault sobre Roussel. Se [49] indigna de que se haya podido hacer intervenir la homosexualidad para explicar el interés de Foucault por la obra de Roussel, y se propone hacerles ver a tales “comentadores” —palabra que coloca entre comillas, pues hablar de homosexualidad sin duda basta, a sus ojos, para perder el derecho de ser considerado como un comentarista sin comillas— que Foucault no habla de ello en su libro.⁷⁴ Estas declaraciones, tan perentoriamente descerrajadas, reclaman sin embargo algunas observaciones: 1) Todo el mundo sabe que no basta con no hablar del asunto para que éste deje de ser importante. 2) El mismo Foucault insistió en la homosexualidad

⁷³ Georges Dumézil, *Loki*, París, Maisonneuve, 1948, p. 270.

⁷⁴ Pierre Macherey, prefacio a Michel Foucault, *Raymond Roussel*, París, Gallimard, col. “Folio”, 1992.

de Roussel en una entrevista que sirve como posfacio a la edición norteamericana.⁷⁵ 3) En realidad, resulta muy evidente que más allá del libro sobre Roussel, lo que Pierre Macherey quisiera eliminar en su comentario es cualquier tipo de consideración relativa a la homosexualidad, para entregar el texto de Foucault al mero juego del comentario escolar, el único que no merece comillas, aquel donde la experiencia personal está completamente desterrada, sobre todo tratándose de la experiencia homosexual. Toda la obra de Foucault es una protesta contra semejante gesto, y resulta triste ver que un pensador que ha combatido toda su vida para darle cabida a su experiencia personal en la reflexión filosófica, aquel que ha escrito la *Historia de la locura*, la *Historia de la sexualidad* (¡respecto de la cual será difícil admitir que no tiene vinculación alguna con la sexualidad y la homosexualidad!), aquel cuya obra entera puede leerse como una insurrección contra las fuerzas de la normalización, se encuentre hoy normativizado por la filosofía institucional.

Prefiero la exageración inversa. Quiero hablar del libro de David Halperin, *Saint Foucault*. Profesor del MIT, militante homosexual, editor del *Gay and Lesbian quarterly*, autor de un hermoso libro sobre la homosexualidad en la antigua Grecia,⁷⁶ David Halperin ha publicado un extenso artículo en el cual comenta el libro de James Miller y el mío. Desde sus primeras afirmaciones, Halperin condena de un modo

⁷⁵ Michel Foucault, “Archéologie d’une passion”, entrevista con Charles Rúa. Este texto ha sido publicado en francés en el *Magazine littéraire* N° 221, julio-agosto de 1985, pp. 100–102.

⁷⁶ David Halperin. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Nueva York–Londres, Routledge, 1990.

inapelable la voluntad de escribir la biografía de Foucault. A diferencia de los críticos franceses, conoce todos los textos sobre la noción de autor y [51] presenta una versión muy sofisticada de la objeción mencionada más arriba: lo que condena la empresa biográfica, dice, no es tanto que trate al autor más como a una persona que como a una función, sino que “opera como un medio de normalización”.⁷⁷ Ahora bien, añade, la crítica hecha por Foucault de la economía de los discursos estaba precisamente dirigida contra esas prácticas penosas normalizadoras, y contra las tecnologías políticas de las cuales son el vehículo.

La acusación de David Halperin pretende ser eminentemente política. La necesidad de luchar contra la normalización operada por la biografía, dice, es de una urgencia particular cuando aquel “contra quien” (su vocabulario es muy edificante) se ejerce es homosexual. Pues los homosexuales deben luchar contra la inmemorial voluntad de alejar el desprestigio, y luchar para conservar el control de la representación de lo que son. Pero por legítima que sea esta preocupación de no dejarse arrebatar la propia palabra y la propia representación, puede uno interrogarse sobre la oposición que David Halperin traza entre un “ellos” y un “nosotros”, y que jamás se toma el trabajo de definir, a tal punto le parece evidente. Por un lado estarían los biógrafos, siempre “presuntamente heterosexuales”, escribe, y los homosexuales, que serían las víctimas potenciales.

⁷⁷ *Id.*, “The Describable Life of Michel Foucault”, *Salgamundi*, N° 97, invierno de 1993, pp. 69–89. David Halperin publicará una versión ampliamente modificada en *Saint Foucault...*, *op. cit.* La obra será publicada en enero de 1995. La cito a partir del manuscrito que me ha sido proporcionado por el autor.

Es una extraña manera de ver las cosas. Por un lado, entre los biógrafos de Foucault, hay al menos uno que no es heterosexual y que no trata de hacerse pasar por tal, y no veo por qué debería excluirse de ese “nosotros” invocado por David Halperin.⁷⁸ Por el otro lado, quizás habría que interrogar un poco más extensamente esa barrera infranqueable que pretende erigir. Si bien es indiscutible que sólo un homosexual puede tener ciertas intuiciones, percepciones, intelecciones de numerosos hechos y gestos de otro homosexual, ¿significa esto acaso que por lo mismo haya que negar a todos aquellos que no lo son el derecho de escribir sobre un homosexual o considerarlos como enemigos a partir del momento en que lo hacen? ¿Ello significa, a los ojos de David Halperin, que sólo un homosexual tiene la posibilidad de escribir sobre Foucault, y siguiendo esta lógica, una mujer sobre una mujer, un negro sobre [52] un negro, un judío sobre un judío?...⁷⁹ Estas cuestiones son de difícil abordaje, a tal punto son importantes las diferencias de cultura política entre Francia y los Estados Unidos. Pero puede decirse al menos lo siguiente: las luchas comunitarias me parecen tan necesarias como nefasto el encierro en la delimitación comunitaria. El lector norteamericano pensará sin duda que se trata de un punto de vista muy francés, marcado por la tradición republicana, laica e integradora de su país, y que no es posible traspolarlo a los Estados Unidos. Puede ser. Pero sin entrar en un debate general sobre

⁷⁸ No se trata de James Miller, que toma la precaución de indicar al final de su libro que vive en West Roxbury, con su mujer y sus tres hijos.

⁷⁹ De seguir hasta el límite la lógica de David Halperin, habría que reprochar a Foucault el haber escrito *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, ya que jamás fue presidiario.

estas cuestiones, me parece que se debe poder admitir que un heterosexual tiene derecho a hablar de Foucault e incluso de la homosexualidad de Foucault. El problema no es que hable al respecto: el problema es lo que dice.

El argumento de David Halperin tiene en la mira, en primer lugar, como ya se habrá entendido, el libro de Miller. Y por cierto hay que decir que su artículo fue la primera verdadera crítica de ese libro. Halperin demuestra, apoyándose en pruebas, cómo Miller malogra los textos adjuntando fragmentos de frases tomadas de diferentes libros, de períodos diferentes, de contextos diferentes. Demuestra cómo Miller atribuye a Foucault, sin otra forma de proceso, todo lo que este último ha escrito sobre un autor al que comenta, aun cuando lo comente para criticarlo. Pero mientras no debería quedar nada de ese libro tras un desmontaje tan riguroso, Halperin declara que si ataca a Miller, no es porque no habría comprendido nada del “proyecto Foucault” sino porque le es “políticamente hostil”. Otros críticos han insistido en la profunda animosidad hacia Foucault y la homosexualidad que impregna cada página del libro de Miller. En efecto, se puede percibir un profundo sentimiento de malestar ante las asimilaciones bastante dudosas que opera por medio de deslizamientos sucesivos entre la homosexualidad, el sadomasoquismo, la locura, el instinto de muerte, el nazismo, el suicidio, el sida, etc. Pero lo que parece chocar a Halperin, al final de cuentas, no es tanto que se quiera reducir la obra de Foucault a no ser más que la expresión de la homosexualidad y del sadomasoquismo, sino que esta interpretación esté destinada a desacreditar lo que él considera como el proyecto foucaulteano de hacer una obra homosexual. Luego de haber leído su artículo, uno termina

por preguntarse si, en el [53] fondo, no estaría dispuesto a aceptar el punto de vista de Miller con tal que la mitología negativa del héroe luciferiano se torne una leyenda dorada de la causa homosexual donde Saint Michel triunfaría por sobre el demonio de la homofobia. Por cierto, Halperin se indigna al ver a Miller presentar todos los escritos de Foucault como autobiografías en clave. Pero él mismo no quiere escuchar en la obra de Foucault sino el “fragor de la batalla” que opone los homosexuales a todos los poderes de la normalización. Lo cual, en un sentido, no es totalmente falso. A condición, sin embargo, de introducir algunos matices. Pero, cuando le dirige a mi libro un reproche inverso al que le opone a Miller, a saber que yo habría debido mantener la obra de Foucault cuidadosamente apartada de todo lazo con la experiencia personal y que habría acantonado a la misma en la esfera de una vida privada sin incidencias en la escritura de los libros, cuando me reprocha no haber sabido o querido entrever cómo la resistencia de Foucault a la normalización ha inficionado todo su trabajo teórico, opera a su vez una reducción radical de la experiencia personal a la mera vida sexual. Amén de que su argumento me parece contradictorio con lo que le objetaba al trabajo biográfico al comienzo del artículo, corre también el riesgo de introducir en el análisis sesgos interpretativos que nos alejarían de la realidad histórica tanto como el libro de Miller. Olvida la importancia que pueden revestir todos los otros niveles de la experiencia: la relación con los otros, la inserción en la vida cultural, el compromiso político, el encuentro con otras instituciones que las que definen el “dispositivo” de la sexualidad (la prisión, por ejemplo), etc. Que la identidad sexual sea una dimensión fundamental de la experiencia personal, soy el primero en admitirlo. Que lo

sea aun más tratándose de un homosexual, en virtud de su pertenencia a una minoría estigmatizada, es igualmente cierto. Pero, a riesgo de pasar a los ojos de David Halperin por un enemigo de la causa homosexual (lo cual sería no obstante el colmo), debo hacerle observar, con todo, que para interpretar *Las palabras y las cosas* hay que tener en cuenta otros factores además de la homosexualidad: la situación del campo cultural francés en aquella época, las afirmaciones estructuralistas en las ciencias humanas, etc. En una conversación que mantuve recientemente con él en París, David Halperin respondía a esta objeción: “cuando oigo decir que Michel Foucault era homosexual pero sólo eso, considero que es una versión liberal de la homofobia.” Pero ése no es el problema: sí, Foucault era homosexual y sólo era eso. Pero cuando escribía un libro de filosofía, digamos *La arqueología del saber*, cuando elaboraba una [54] reflexión teórica en un espacio intelectual delimitado por Sartre, Canguilhem, Dumézil, Lévi-Strauss, etc., podemos apostar fuerte que son ésas las determinaciones preponderantes y no las determinaciones sexuales. Bien puede decirse que Wittgenstein era homosexual, que era completamente eso y nada más que eso. Pero hay, no obstante, pocas probabilidades de que se pueda explicar el *Tractatus lógico-philosophicus* en ese registro de análisis.

David Halperin comete otro error: habla de la homosexualidad como de una realidad que no tendría historia, como de una sustancia intemporal. Lo cual equivale a hacer *la historia* de la obra de Foucault a partir de una visión *antihistórica* de la homosexualidad.⁸⁰ Ahora bien,

⁸⁰ Lo cual parece estar en contradicción con el otro capítulo de su obra, “The Queer Politics of Michel Foucault”, cuyo objeto es disolver la idea de una “identidad

no es la homosexualidad en general lo que se debe considerar si se quiere tratar de comprender qué rol ha podido jugar en la formación de las preocupaciones teóricas de Foucault, en la elección de sus objetos de estudio. Es la situación de la homosexualidad en las diferentes épocas que atravesó, y especialmente hacia fines de los años cuarenta o a comienzos de los cincuenta, cuando comenzó a trabajar. Era una época de represión, una época en la que los homosexuales no tenían derecho a ser lo que son. Remito al respecto al libro de Dominique Fernández, *Le rapt de Ganymède*. Fernández entró a la *Ecole normale* en 1950. La realidad que describe fue por ende la que vivió Foucault. Era, dice, una época en la que los homosexuales debían vivir en la “vergüenza” y la “clandestinidad”. “El retrato que podía trazar de mí mismo [...] era el de un ser destinado a sufrir”,⁸¹ agrega. A su vez, Foucault fue, también él, víctima de la violencia represiva. Sus problemas psiquiátricos, sus crisis suicidas, como me lo confió el médico de la *Ecole normale* que durante mucho tiempo lo atendió, se explican en gran parte por sus dificultades para vivir su homosexualidad.⁸² Foucault luchó para superar esa tormenta depresiva y para asumir lo que era. El exilio en Suecia de 1955 contribuyó sin duda en gran medida. Es

homosexual”: la homosexualidad no se define sino relacionamente, dice, como un apartamiento respecto de la norma. Pero ese marco general mismo no resulta suficiente si se quiere hacer una historia de la homosexualidad. Hay que estudiar la situación histórica real de la homosexualidad en un momento dado, y no conformarse con una visión global y algo heroizada de una homosexualidad siempre en insurrección contra las normas.

⁸¹ Dominique Fernández, *Le rapt de Ganymède*, Paris, Grasset, 1990, p. 82.

⁸² Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 44.

el trabajo sobre sí mismo que debe hacer un homosexual para [55] resistir a la opresión cotidiana, a la omnipresencia, a la capilaridad de las tecnologías disciplinarias, lo que he querido describir en mi libro. Este ejercicio sobre sí, esa “práctica de sí” tomó sin duda en Foucault la mediación del trabajo histórico: la investigación en el pasado de nuestra civilización para cuestionar la evidencia de las particiones en las que se fundan la psicología y la psiquiatría, para interrogar las formas de la exclusión en las que se funda una sociedad, etc. De modo que se puede decir, si se quiere ligar el nacimiento de la *Historia de la locura* a la homosexualidad de Foucault, que no es la homosexualidad en sí misma lo que hay que tomar en cuenta, sino la homosexualidad reprimida y el rodeo tomado para escapar a la misma, tan a menudo interiorizada, incluso aceptada por aquellos que son sus víctimas. Cuando David Halperin, al comentar esas páginas de mi libro, escribe, en una fórmula particularmente injusta (y un poco terrorista) que yo considero la homosexualidad como una enfermedad que hay que curar, como la poliomielitis, que hay que superar, me imputa muy exactamente lo contrario de lo que pienso, lo contrario también de lo que he escrito. Lo que Foucault ha debido superar no es su homosexualidad —¿cómo iba a tener tan peregrina idea?— sino la represión que le impedía vivir su homosexualidad. No puedo sino remitir a los pasajes donde abordo estas cuestiones, explícitamente, y donde inscribo el nacimiento de la obra de Foucault en su rechazo de los poderes de la normalización.⁸³ Es decir precisamente lo que David Halperin quiere hacer y me reprocha no haber hecho. Pero lo he hecho en los términos

⁸³ *Ibid.*, pp. 43–46.

de una historia de la obra y de una historia de la homosexualidad cuando se propone hacerlo en los términos de un discurso militante, que, como todo discurso de ese tipo, le impide ver la complejidad de las cosas.

Las críticas que me dirige David Halperin no se basan solamente en un malentendido o en el efecto de una mala lectura, debida a contextos diferentes. Hay una divergencia de fondo. Esta se transparenta cuando da un ejemplo de lo que él considera como mi ceguera ante las relaciones entre la experiencia personal y la elaboración de la obra. Hace referencia al pasaje donde describo a Foucault, a algunas páginas de distancia, a la vez como un paciente y como un practicante de la psiquiatría. Halperin se asombra de que yo no me haya percatado del lazo entre ambas, ya que no he subrayado que si Foucault se interesaba en la psiquiatría, es porque tenía problemas psiquiátricos. Quiero tranquilizar [56] a David Halperin. No sólo he visto la vinculación, sino que he operado el cotejo: es evidentemente por este motivo que yuxtapuse esas páginas. Pero, ¿es posible ir más lejos? ¿Se puede asignar determinaciones causales tan simples, tan directas como lo querría Halperin? ¿Puede uno contentarse con decir que Foucault se ha interesado en la psiquiatría porque tenía problemas psiquiátricos? Semejante explicación, monocausal, culmina necesariamente en una amputación de la realidad.

Si se quiere estudiar la génesis de los primeros libros de Foucault, hay que entrecruzar múltiples niveles de análisis. Contra aquellos que no quieren escuchar hablar de un análisis extremo y se encierran en la lectura de los textos, resulta fácil demostrar que no se puede entender

nada si se rechaza todo interés por lo que se da en llamar los “hechos”. Contra aquellos que quieren reducir todo a una explicación única, como la homosexualidad, es fácil demostrar que dejan escapar la complejidad de lo real, ya sea en cuanto a la experiencia personal o en cuanto a la experiencia teórica. Tomemos el ejemplo de *Enfermedad mental y personalidad*, el primer libro de Foucault, publicado en 1954. Para captar la génesis, hay que tener en cuenta dos factores que he mencionado más arriba: en primer lugar agregar el nivel propiamente político —no en el sentido de David Halperin—, a saber que Foucault ha sido miembro del Partido Comunista entre 1950 y 1953. Este compromiso se halla muy nítidamente expresado en ese pequeño opúsculo, cuyo objetivo es analizar la situación de las doctrinas psiquiátricas, y que culmina con un capítulo dedicado a Pavlov. Lo cual, en aquella época, era un indicador político, ya que los intelectuales comunistas querían promover lo que llamaban una “psicología materialista” apoyándose en la obra de Pavlov, con la finalidad de oponerse a la influencia creciente del psicoanálisis. Se ve pues, a partir de este primer libro, que hay un evidente lazo entre los hechos, la experiencia personal, es decir aquí el compromiso político, y los primeros pasos de la obra. Pero hay que ir un poco más lejos y hacerse otras dos preguntas: ¿por qué Foucault adhirió al Partido Comunista? ¿Y por qué se interesó en la psicología y en la psiquiatría al punto de ser, en la época en la que redactaba aquel primer libro, asistente de psicología en la universidad de Lille y estar considerado, desde un punto de vista universitario, como un especialista en psicología?

La respuesta a la primera pregunta es bastante simple. En la Francia de la posguerra, el Partido Comunista era muy influyente (el 25% de

los sufragios expresados en las elecciones), especialmente entre los intelectuales. Al respecto, resulta forzoso referir-[57]se a la historia política de Francia, al rol del Partido Comunista en la resistencia contra el ocupante nazi, a lo que ha representado la victoria de Stalingrado, etc. También hay que recordar, en un plano más personal, que Foucault estaba ligado a Louis Althusser, quien preparaba a los jóvenes *normaliens* para que se presentaran a las oposiciones en las cátedras [*agrégation*].

Para la segunda interrogación hay varias explicaciones. En primer término, la fascinación que ejercía Merleau-Ponty. Y luego el hecho de que una buena cantidad de jóvenes filósofos, en aquella época, querían darle la espalda a la filosofía universitaria. Jean Laplanche, Didier Anzieu, quienes eran los condiscípulos de Foucault en la calle de Ulm, se orientaron hacia el psicoanálisis. Foucault se inscribe pues en un movimiento bastante marcado por la época.

Pero hay además razones personales: es evidente que su interés por la psiquiatría y el psicoanálisis proviene también de sus problemas psicológicos. Foucault intentó suicidarse en 1948. Era de una salud psíquica muy frágil y su padre lo llevó a la consulta de un gran psiquiatra francés, el profesor Jean Delay. Y es absolutamente evidente que los problemas psiquiátricos de Foucault procedían, en buena medida, de su homosexualidad mal vivida. La homosexualidad interviene por otro lado en otro nivel para explicar al Foucault de aquel período: es sin duda a causa de su homosexualidad que no entró antes al Partido Comunista, a causa de su homosexualidad que no permaneció en él más tiempo, y a causa de su homosexualidad que se sintió enormemen-

te incómodo durante su permanencia en el mismo. Cuando interrogué a Louis Althusser sobre las razones que, según él, habían impulsado a Foucault a dejar el PC, me respondió sin vacilar: “A causa de su homosexualidad.”

Se ve, a través de este ejemplo, que para comprender la génesis de un libro, hay que recurrir a los diferentes niveles de la experiencia personal. Si no recurriéramos a los hechos exteriores, no podríamos comprender por qué Foucault se refiere a Pavlov, y por qué se interesa en la psiquiatría. Se ve igualmente que, si bien la homosexualidad juega un rol, no puede ser invocada como factor explicativo exclusivo. Pero una vez afirmado todo esto, lo cierto es que el libro es el producto de un trabajo: Foucault expresa en él su interés por la psiquiatría existencial de Binswanger, tan importante para él en aquellos años, y comenta a Freud y al psicoanálisis. Y las cuestiones que se encuentran planteadas van a acompañarlo luego, a través de múltiples evoluciones, hasta su primer gran libro, la *Historia de la locura*. Por ende, hay que seguir [58] también esos caminos de la teoría, evitando relacionarla desconsideradamente con la vida sexual o política.

X

Si bien es cierto que el pensamiento de Foucault ha conocido numerosas reorganizaciones entre comienzos de los años cincuenta y su muerte, no es menos cierto que no se puede uno desprender de la impresión muy fuerte de que sus libros están recorridos por un principio común de inspiración. Por otra parte, es lo que hacía posibles las

reinterpretaciones a las que se entregaba cada nueva etapa de su investigación. En ese punto no hay contradicción alguna: la oposición entre la continuidad y las rupturas es sin duda un falso debate. Es una cuestión de acento. Unas veces se puede insistir en lo que hace a la unidad de una obra, otras veces en las rupturas que la escanden: por un lado, la lógica interna de una investigación, que asegura su continuidad y las evoluciones debidas a los problemas encontrados en el marco de un trabajo y a las objeciones que suscita; y, por el otro, las revisiones, los cambios más o menos profundos —modificaciones o rupturas brutales— que padece esta lógica interna, a través del tiempo, con el contacto con los diferentes estados del campo intelectual, pero también de los campos cultural y político.

Si se exceptúa *Las palabras y Las cosas* y *La arqueología del saber*, que tienen un estatuto singular,⁸⁴ una de las características constantes de la obra de Foucault (y una de las más evidentes) se debe a la relación de sus libros con lo que él mismo denominó la “experiencia personal”. En un reportaje de 1981, Foucault declaraba, en efecto:

“Cada vez que he tratado de hacer un trabajo teórico, fue a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con procesos que yo veía desarrollarse alrededor de mí. Es porque creía reconocer en las cosas que veía, en las instituciones con las cuales tenía relación, en mis relaciones con los otros, resquebrajaduras, [59] sordos cim-

⁸⁴ Véanse las entrevistas con Ducio Trombadori donde Foucault dice que *Las palabras y las cosas* no es su “verdadero libro”: “Es un libro marginal”, un “ejercicio formal”, dice, y destaca el carácter más “apasionado” de la *Historia de la locura* o de la *Historia de la sexualidad*.

bronazos, disfunciones, que emprendía semejante trabajo: algún fragmento autobiográfico.”⁸⁵

Foucault hará una declaración casi idéntica en los Estados Unidos: “Cada uno de mis libros, declara en octubre de 1982, es una parte de mi propia historia. Por una u otra razón, he tenido la oportunidad de vivir y de sentir esas cosas.”⁸⁶ Toma entonces el ejemplo de la *Historia de la locura*:

“En los años cincuenta, yo trabajaba en un hospital psiquiátrico. Después de haber estudiado filosofía, quería ver lo que era la locura: había estado bastante loco como para estudiarla razón, y ahora era lo bastante razonable como para estudiar la locura. No tenía un rol preciso y podía evolucionar libremente entre los enfermos y los guardianes. Era la época de la eclosión de la neurocirujía, de los comienzos de la psicofarmacología, el reino de la institución tradicional. Al comienzo, aceptaba esas cosas como necesarias, pero al cabo de tres meses (¡tengo una mente lenta!) me pregunté: “¿Cuál es la necesidad?” Al cabo de tres años, abandoné ese trabajo y me fui a Suecia, con una sensación de profundo malestar, y comencé a escribir una historia de esas prácticas.”⁸⁷

⁸⁵ Michel Foucault, “Est-il donc important de penser?”, *Libération*, 30–31 de mayo de 1981. Es por obra de un error de imprenta que las palabras “algún fragmento autobiográfico” han sido escritas en plural cuando ese texto fue publicado en *Libération*. En el original figuraban en singular. Esta última frase fue agregada por Foucault cuando releó la transcripción de la entrevista.

⁸⁶ “*Each of my works is a part of my biography.*”

⁸⁷ “Truth, Power, Self. An interview”, in *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Luther H. Martin, Huck Guttman, Patrick H. Hutton (d.), The University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9–15. Cita: p. 11.

En ocasiones, las declaraciones son aún más nítidas:

“Siempre me interesó que cada uno de mis libros sea, en un sentido, una reunión de fragmentos de autobiografía. Mis libros siempre han sido mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad.”⁸⁸

Sería un error ver en ellas solamente el efecto de una interpretación retrospectiva. A partir de sus primeras obras, en todo caso la *Historia de la locura*, Foucault ha insistido en el anclaje de su investigación en su experiencia personal. Esta idea está muy claramente expresada en la presentación del autor que figuraba [60] en la solapa del libro, en el momento de su publicación, en 1961. Son algunas frases, pero muy edificantes. La primera edición de la obra pronto se volvió inhallable y aquel breve texto ha naufragado en el olvido:

“Este libro es de alguien que se ha asombrado. El autor es por profesión un filósofo que ha pasado a la psicología y de la psicología a la historia. Por haber sido alumno de la *Ecole normale supérieure*, catedrático de filosofía, pensionado de la Fundación Thiers, por haber frecuentado los hospitales psiquiátricos (por el lado por donde se abren las puertas), por haber conocido en Suecia la felicidad socializada (por el lado por donde las puertas ya no se abren), en Polonia la miseria socialista y el coraje que ésta requiere; en Alemania, no muy lejos de Altona, las nuevas fortalezas de la riqueza alemana, por haber vuelto a ser en Francia un universitario, reflexionó, con un poco de seriedad, acerca de lo que es un asilo. Quiso saber, siempre quiere saber, cuál es

⁸⁸ Michel Foucault, “L’intellectuel et les pouvoirs”, *Revue Nouvelle*, año 40, t. LXXX, N° 310, pp. 338–344. Cita: p. 339.

ese lenguaje que se anuda a través de murallas y cerrojos, que se pronuncia más allá de todas las segmentaciones.”⁸⁹

Por cierto sería imprudente tomar a pies juntillas lo que un autor dice de sí mismo en la solapa de su libro. Se sabe, por ejemplo, que el manuscrito de la *Historia de la locura* ya estaba muy avanzado cuando Foucault abandonó Suecia para dirigirse a Polonia en 1958. Esas líneas son una forma original de *curriculum vitae* más que una exposición precisa y rigurosa de lo que una obra les debe a las experiencias personales de su autor. Pero es notable que, a partir de aquella fecha, Foucault haya querido marcar tan nítidamente la imbricación profunda entre su investigación y su vida.

En todas estas declaraciones, Foucault no se propone decir, evidentemente, que sus libros cuentan su vida, que se los puede leer como si hubiera escrito sus *Confesiones*. En efecto, en esas entrevistas con Ducio Trombadori, en 1978, tras evocar brevemente las experiencias personales que lo han conducido a la escritura de la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *La voluntad de saber*, Foucault precisa lo siguiente:

“No es para nada una transposición al saber de experiencias personales [...]. La relación con la experiencia, en el libro, debe [61] permitir una transformación que no sea simplemente la mía en tanto sujeto que escribe, sino que, efectivamente, pueda tener cierto valor para los otros.”⁹⁰

⁸⁹ Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Pion, 1961.

⁹⁰ Ducio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Salerno, Cooperativa editrice, 10-7, 1981. Cito la transcripción original de la entrevista.

¿Qué quiere decir Foucault en la entrevista de 1981 donde habla de los “fragmentos de autobiografía” y en las declaraciones idénticas que ha hecho proliferar por la misma época? En primer lugar, que el punto de partida de sus libros, de sus intereses teóricos, mantiene una relación directa con las instituciones. Se trata, para Foucault, a partir de un alejamiento vivido frente a la institución, de una distancia, de un malestar, de interrogarse sobre esa institución y de demostrar cómo lo que puede parecer evidente en el mundo que nos rodea, en las normas, en las reglas que regulan nuestros comportamientos, en nuestros modos de pensamiento, en realidad puede ser cuestionado. La experiencia personal del malestar es lo que hace vacilar el carácter de evidencia de la institución y conduce a interrogarse acerca de aquello que la funda. Y, por ende, a remontar a su momento de emergencia, a su lugar de nacimiento, es decir a hacer su historia. Se encuentra esta idea de una investigación sobre el nacimiento de las instituciones en los títulos de sus libros como *El nacimiento de la clínica*, o en los subtítulos, como *Nacimiento de la prisión*, subtítulo de *Vigilar y castigar*. Pero, además, no es imposible sostener que la *Historia de la locura* podría también titularse *Nacimiento del asilo*. (Por otra parte, es el título del penúltimo capítulo del libro.)⁹¹

Segundo punto: ya que las instituciones tienen una historia, son productos de la historia, productos de la acción histórica, no responden a constantes antropológicas, que no son datos innatos, que no son una fatalidad, y que, consecuentemente, pueden transformarse por

⁹¹ Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie...*, op. cit., pp. 557–612. Y reed. Gallimard, 1972, bajo el título *Histoire de la folie...*, pp. 482–530. Salvo indicación contraria (cuando comente el prefacio de la edición de 1961), cito la reedición de 1972.

medio de una acción histórica.⁹² Es lo que Foucault, en aquella entrevista de 1981, llama su “optimismo”. No un optimismo que consistiría en decir: todo es para mejor en el mejor de los mundos posibles, sino que nos conduce a pensar: [62] somos más recientes de lo que creemos y podemos ubicar, a la luz de la mirada histórica, podemos someter al trabajo teórico, la mayor parte de lo que nos constituye y que nos es presentado como inaccesible al análisis.

Tercer punto: ya que las formas de acción que se pueden ejercer para transformar las instituciones, los comportamientos, pasan por un trabajo teórico, significa que la acción política, tal como la concibe Foucault, presupone una crítica radical de las formas del pensamiento que subterráneamente sostienen a las instituciones. Una institución es siempre pensamiento sedimentado, y la transformación de una institución implica que se descifre el pensamiento que ha presidido su nacimiento. Hay que conmover el pensamiento para hacer conmover las cosas, dice Foucault en la misma entrevista.⁹³ Y ese trabajo sobre las formas del pensamiento, sobre los sistemas de pensamiento, como lo declara el nombre de su cátedra en el Collège de France, es el análisis arqueológico y genealógico.

Refiriéndose a su *Historia de la locura*, Foucault exponía el objeto de su investigación en el opúsculo que redactó en 1969 para presentar

⁹² Véase, por ejemplo, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971: “Découvrir qu’à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes, il n’y a pas la vérité de l’être, mais l’extériorité de l’accident” (p. 152).

⁹³ De allí el título de esa entrevista, que es del propio Foucault: “Est-il donc important de penser?”

su candidatura al Collège de France de la siguiente manera:

“Un objeto se ha delineado para mí: el saber que gobierna en los sistemas complejos de las instituciones. Y se imponía un método: en lugar de recorrer solamente, como lo hacía de buena gana, la biblioteca de los libros científicos, había que visitar un conjunto de archivos que comprendían decretos, reglamentos, registros de hospitales o de cárceles, actas de jurisprudencia.”⁹⁴

Por lo tanto, todo ese saber, todas esas formas de pensamiento que gobiernan en las instituciones, son el objeto de la investigación foucaultiana. Situar un acta de nacimiento, describir el momento en que aparece una institución, significa que el trabajo teórico que Foucault presupone antes de todo gesto político, o incluso que describe como el gesto político mismo, toma la forma de una investigación histórica o, más exactamente, genealógica. Hacer la crítica de una institución es encontrar el conjunto de los debates [63] jurídicos, filosóficos, políticos, culturales, que han culminado en su fundación. Y esta indagación histórica, esta genealogía de las instituciones, es la genealogía de lo que somos nosotros, es la historia de nuestro presente.

Para Foucault, la tarea del filósofo es “hacer el diagnóstico de lo que somos hoy”, tal como lo enuncia en su curso de 1983 sobre el texto de Kant, “Qu’est-ce que les Lumières?”,⁹⁵ y como ya lo decía en 1967 en

⁹⁴ Michel Foucault, *Titres et travaux*. Opúsculo redactado en 1969 para la candidatura al Collège de France. Publiqué la integralidad de dicho texto en la edición de bolsillo de mi libro sobre Foucault, Flammarion, col. “Champs”, pp. 362–365.

⁹⁵ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Magazine littéraire*, N° 207, mayo de 1984, pp. 35–39.

una entrevista concedida a un diario tunecino.⁹⁶ Se trata de comprender lo que hace a nuestro presente, a nuestra actualidad, cuál es el “peligro principal”, como declara en una entrevista con Paul Rabinov y Hubert Dreyfus. Por consiguiente, si el filósofo es aquel que trata de hacer el diagnóstico de lo que somos hoy, si el filósofo debe esforzarse por pensar la actualidad, en el sentido fuerte del término, se ve bien por qué los libros que producirá podrán describirse como fragmentos de su autobiografía.

Pero es razonable que para hacer dicho diagnóstico, y por ende esa historia del presente, sea necesario mirar cada caso como particular y cada institución como dueña de una historia a reconstruir, su propio pasado. Foucault aquí puede proporcionarnos un método de investigación, pero no nos ofrece receta alguna. No hay “reglas” [*grilles*] que sería posible aplicar de manera universal. Hay que “ir en pos del carbón”, hay que ir “al fondo de la mina”, como decía en otra entrevista: hay que exhumar los archivos y conducir la investigación histórica a partir de la cuestión que se plantea. Foucault no propone entonces una “filosofía política”, mucho menos un programa, sino más bien la definición de un tipo de trabajo teórico. El trabajo crítico tal como lo define, esa “ontología histórica de nosotros mismos”, debe “abandonar todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales”.

“Se sabe por ejemplo que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para dar programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensamiento, de otra cultura, de otra visión del mundo, en

⁹⁶ *La Presse de Tunis*, 2 de abril de 1967.

realidad no ha logrado sino operar un retorno a las más peligrosas tradiciones.”⁹⁷ [64]

Es en este sentido como podía oponer al “intelectual universal” —tal como Sartre lo había encarnado especialmente, que piensa la política como un sistema general y que tiende a mostrar a los otros el camino—, esa nueva figura de lo que él denominaba el “intelectual específico”, que interviene teórica y políticamente en casos puntuales, siempre particulares, y, en cada caso, debe llevar adelante una indagación precisa. De allí la idea, que siempre puso en práctica en sus actividades políticas, según la cual primero hay que recoger información, llevar adelante pesquisas y trabajos de campo al ras de las realidades, lo más cerca posible de la vida de la gente. Se trata por ejemplo de sus investigaciones llevadas adelante en el momento del Grupo de información sobre las prisiones, a comienzos de los años setenta. O incluso, a comienzos de los años ochenta, la insistencia que ponía en la necesidad de recoger informaciones en el momento en que, con un grupo de intelectuales, se movilizaba a favor del movimiento Solidarnosc, tras la instauración del estado de sitio en Polonia.

Si las acciones y los trabajos teóricos son siempre específicos, ¿se puede encontrar no obstante en la vida de Foucault un principio generador de sus investigaciones? Sin duda. Lo cual no quiere decir que se volvería a encontrar ese principio en el contenido mismo de las elaboraciones teóricas. Pero permitiría comprender la génesis. Es

⁹⁷ Michel Foucault, “What is Enlightenment”, in Paul Rabinov, *The Foucault Reader*. Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 32–50. Cita: p. 46. (Este texto es diferente del que se publicó en Francia en el *Magazine littéraire* en 1984.)

altamente posible que dicho principio resida precisamente en la relación de malestar y de renuencia frente a las instituciones. Puede encontrarse un ejemplo totalmente emblemático de esta visión foucaultiana del rechazo en lo que él decía, en el programa *Apostrophes*, al que había sido invitado para hablar de *La voluntad de saber*, cosa a la que se negó, prefiriendo hablar de un libro que consignaba las actas del proceso del Dr. Stern. El Dr. Stern, que era comunista, tenía dos hijos que querían emigrar a Israel. La KGB le había pedido que se opusiera. Como él se negaba, había sido conducido ante un tribunal y condenado a ocho años de trabajos forzados. Pero durante ese proceso, todos aquellos que habían sido convocados como testigos de cargo se habían retractado y habían establecido la inocencia del inculpado, acusado de haber tomado unas copas de vino. Y pese a que la emisión estaba dedicada al porvenir del hombre y a que uno de los invitados había hablado de los primeros pasos del hombre en la luna, Foucault comenta: sí, es importante hablar de los primeros pasos del hombre en la luna, pero no habría que olvidar los pasos de esos hombres y de esas mujeres que simple y humildemente han venido a decir lo que es verdad. Han venido para decir no. Todo reside en eso: ese poder, algún día, de decir que [65] no a la opresión. La fascinación de Foucault respecto de esos actos de resistencia resume de mil maravillas, a mi entender, la manera como encaraba la acción política. Lo dice de una manera muy diferente, por supuesto, pero en el fondo muy próxima, en una conferencia pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1978. En ese texto capital, trata el desarrollo del “arte de gobernar” en Occidente a partir del siglo XV. En los siglos XV y XVI, según explica, asistimos al desarrollo y a la generalización en el cuerpo social de la

interrogación: “¿Qué es gobernar?” Ahora bien, agrega, esta interrogación no puede dissociarse de otra que se le enfrenta: “¿Cómo no ser gobernado?” Lo cual no ha de ser entendido en el sentido de no ser gobernado en absoluto. Pero no ser gobernado así, no en nombre de esos principios, no con esas miras y por medio de tales procedimientos. Foucault dice qué es lo que se puede designar como la “actitud crítica”. Y comenta:

“Si la gubernamentalización es justamente el movimiento por medio del cual se trataba en la realidad misma de una práctica social de sometimiento de los individuos mediante mecanismos de poder que apelan a la verdad, diré que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se da el derecho de interrogar la verdad sobre los efectos de poder y el poder sobre sus discursos sobre la verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva.”⁹⁸

Esta idea de una inservidumbre voluntaria, de una indocilidad reflexiva, es decir de una indocilidad que se toma a sí misma por objeto de un análisis, nos permite tal vez comprender mejor lo que Foucault quería decir cuando subrayaba la relación entre sus experiencias personales y su trabajo teórico. Pues resulta bien evidente que es su propio proyecto lo que él describe cuando habla del “pensamiento como actividad crítica”. La insumisión al mundo tal como es, la indocilidad frente a los poderes y a las normas son los puntos de partida del análisis histórico y crítico. De modo que esta idea de una

⁹⁸ Michel Foucault, “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, N° 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63. Cita: p. 39. Este texto no figura lamentablemente en la edición de los *Dits et écrits*.

indocilidad reflexiva, cuyo anclaje biográfico se debe en buena medida al rechazo fundamental de la “normalidad” y de la “normalización” sexual, sin duda no es para Foucault más que otra, manera de decir que cada uno de sus libros es un fragmento autobiográfico.

Capítulo 2

LA CRÍTICA Y SUS MONSTRUOS

Lo hemos visto: el libro de James Miller es una novela, una ficción descabellada, una mitología del héroe negativo, que retoma espontáneamente el gusto norteamericano por esos grandes frescos biográficos fundados en la psicología, el pathos, el drama, el sexo, el sonido y la furia. Su punto de partida no es otro que el rumor que le había llegado según el cual Michel Foucault habría transmitido deliberadamente el virus del sida a sus *partenaires* durante su última residencia en California. Afortunadamente, el inspector Miller ha llevado adelante la investigación y puede responder que considera hoy ese rumor “como esencialmente falso”¹. Los lectores de *La arqueología del saber* podrán quedarse tranquilos. Pues Miller nos había preocupado por un momento: “¿Y si ese rumor fuera cierto?” se interroga, en efecto, sin responder jamás a dicha pregunta que no tiene más función, como tantas otras en ese libro, que otorgar una intensidad dramática a su relato y conferirle ese famoso “talento narrativo” que parece colmar holgadamente cierta crítica norteamericana. Pero como sitúa la vida, y sobre todo la vida

¹ James Miller, *The passion of Michel Foucault, op. cit.*, “Proscript”, pp. 375–376. Uno no puede dejar de preguntarse qué es lo que Miller entiende por “*essentially false*”, en la medida en la que no se priva de retomar su acusación en el transcurso del libro.

sexual, en el corazón de la obra, es altamente probable que, en el caso en que le haya sido imposible descartar el rumor (¿pero lo descarta realmente?), hubiéramos estado confrontados con una apasionante relectura de *Las palabras y las cosas* y de sus páginas finales sobre la “muerte del [68] hombre”. Esto hubiera cuadrado en la lógica de su demostración, ya que cuando Foucault habla del “sacrificio del autor” en la literatura contemporánea, Miller descifra una fascinación por el “martirio” y el “autosacrificio”.² La reflexión acerca del tema de la “desaparición del autor” queda asimilada a la voluntad de aniquilarse a sí mismo, así como el tema de la “muerte del hombre” debe culminar en la “apoteosis deliberadamente escogida” del sida voluntariamente contraído y acaso incluso voluntariamente transmitido.³

Si ese libro ha podido ser tomado en serio, encontrar una resonancia bastante importante, al punto de suscitar debates en revistas, en universidades, por increíble que pueda parecer, es porque consiguió llegar en el momento oportuno para proporcionar armas a todos aquellos que se esfuerzan por luchar contra la influencia de Foucault, y más generalmente contraía influencia francesa en los Estados Unidos. Es fácil imaginar que la considerable audiencia adquirida por Foucault, Derrida y algunos otros no puede dejar de provocar numerosas reacciones, que no siempre corresponden al juego normal de la discusión intelectual. Podría publicarse un divertido florilegio de lo que se escribe en revistas de apariencia no obstante muy seria, empezando

² “Martyrdom”, “self-sacrifice”. *Ibid.*, p. 324.

³ *Ibid.*, p. 29.

por la *New York Review of Books*, en cuyas columnas todo libro que ataca a los intelectuales franceses es efusivamente celebrado.⁴ En sus páginas se aboga por un retorno a las fuentes, a las raíces de la cultura norteamericana, por una ruptura con los autores extranjeros. Ese nacionalismo y ese proteccionismo teóricos se enuncian en múltiples versiones cuyo recuento sería muy fastidioso hacer aquí.

Otros fenómenos atestiguan la profundidad de ese movimiento de reacción antifrancesa. En las librerías, hasta no hace mucho tiempo, se podían ver pilas del libro de Camille Paglia, que ataca con inaudita violencia a Foucault, Derrida, Lacan, etc.⁵ Es una [69] letanía ininterrumpida de embestidas a cual más extravagante. Escribe, por ejemplo, que esos teóricos son unos “mata-amores” y que “el erotismo incandescente que encarnaba Jeanne Moreau está totalmente ausente del mundo totalitario y misógino de Michel Foucault”. Agrega que ella prefiere mil veces a Catherine Deneuve a Jacques Derrida.⁶ A nadie se le ocurriría arrebatarse ese derecho, pero uno se pregunta en qué seme-

⁴ Incluso el libro de Tony Judt, investigación superficial acerca de los intelectuales franceses en el comunismo de la posguerra, y que estrictamente no aporta nada nuevo a todo lo que ya se encuentra en las numerosas obras escritas sobre el asunto, ha sido merecedor de cuatro páginas de elogios. La razón es sin duda que la última parte del libro es una acusación de una violencia extrema contra Derrida, Foucault, Bourdieu y la figura del “intelectual francés” en general. (Cf. Tony Judt, *Past imperfect. French Intellectuals, 1944–1956*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1992. Traducción francesa: *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944–1956*, Paris, Payot, 1992.)

⁵ Camille Paglia, *Sex, Art and American Culture*, Nueva York, Vintage Books, 1992.

⁶ *Ibid.*, p. 218.

jante profesión de fe merecía ser publicada. A los pensadores franceses de los “años setenta” (“*seventies*”) les opone los “años sesenta psicodélicos” (“*psychedelic sixties*”): no necesitábamos a Derrida, dice, ya que lo teníamos a Jimi Hendrix.⁷ En fin, dejemos pasar piadosamente, y eso que las hay aun más sabrosas. No siempre es tan divertido: también se indigna porque los universitarios norteamericanos se hincan de hinojos hoy por hoy para “besar los traseros franceses”, mientras que fue necesario que los Estados Unidos fueran a salvar a Francia del nazismo. Etcétera. Todo esto es ridículo y no merecería casi que nos detuviéramos si no fuera porque el *New York Times* había considerado un deber publicar algunos extractos, bajo el título “Tontos, pedantes, tiranos y otros universitarios”.⁸

Naturalmente, aun entre los universitarios norteamericanos más hostiles al pensamiento francés, se juzgaría deshonroso asimilarse a las elucubraciones de la señora Paglia. Pero algunos de sus escritos no se privan prácticamente de desarrollar temas análogos. En el marco del presente libro no puedo hacer el análisis de la acogida del pensamiento francés en los Estados Unidos. Sin embargo sería apasionante. Se trata verdaderamente de una lucha, encarnecida, por la hegemonía. No data de ayer. La violenta polémica que opuso a John Searle, el filósofo del lenguaje, profesor en Berkeley, y a Jacques Derrida, es un ejemplo de los momentos más enfebrecidos.⁹ Está lejos de haber concluido y da

⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸ *New York Times*, 5 de junio de 1991.

⁹ La polémica comenzó en 1977 por un artículo de John Searle, “Pour réitérer les différences. Réponse à Derrida”, que atacaba un texto de este último, “Signature,

lugar, como siempre ocurre en los Estados Unidos, a numerosas publicaciones [70] en una multitud de revistas, a coloquios, debates, etc. Como la de Derrida, la obra de Foucault, convertida en una referencia principal en la cultura norteamericana, ha sido el blanco privilegiado de los ataques, a la vez de los neoconservadores de la derecha reaganneana, pero también de la izquierda tradicional. En las polémicas se mezclan por lo general un rechazo teórico profundo y una suerte de hostilidad personal a maneras de ser un poco demasiado subversivas y que parecen chocar el puritanismo académico. Aunque no siempre se la formula en términos tan extremistas como los de Camille Paglia o de James Miller, se encuentra frecuentemente la idea de que, en el fondo, los franceses son gente un poco rara. Es evidente que la personalidad de Foucault debía ser desconcertante. Desde hace algunos años, los ataques personales se han desarrollado contra él y se han escuchado cada vez con mayor frecuencia argumentos que tenían que ver más con la denuncia que con el diálogo filosófico, y que consistían en hacer reducir la obra de Foucault a su homosexualidad y sobre todo a lo que se decía de sus prácticas sexuales. No se lo escribía, por supuesto, pero se lo sugería, y esto le valía una condena a los ojos de los apóstoles de la moral que se entregaban a esos juegos deletéreos.

événement, contexte”. Derrida respondió en “Limited Inc.”. Searle atacó nuevamente a Derrida y al deconstruccionismo en un artículo de la *New York Review of Books* (27 de octubre de 1983): “The World Upside Down”. Todos los elementos de esta controversia están disponibles en francés. De John Searle: *Pour réitérer les différences*, Combas, L’Eclat, 1991, y *Déconstruction. Le langage dans tous ses états*, Combas – L’Eclat. De Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990, que retoma, entre otros, sus dos artículos arriba mencionados.

Cuando se supo que Foucault había muerto de sida, esta violencia interpretativa en estado bruto no hizo más que duplicarse.

Hay que tener presente este contexto para comprender por qué el libro de Miller apareció como una bendición en algunos medios. La *New York Review of Books*, por supuesto, le tendió la alfombra púrpura,¹⁰ como lo hicieron otras numerosísimas revistas. Incluso se puede afirmar que las revelaciones de Miller sobre Foucault iban a conferirle al caso Paul de Man el estatuto de un “simple picnic”.¹¹ Precisemos, en honor del lector francés, que Paul de Man era ese teórico de la literatura que enseñaba en Yale y del que recientemente se supo que había colaborado, durante su juventud en Bélgica —en aquel entonces bajo la ocupación alemana—, con un diario pronazi. La posibilidad misma de semejante comparación [71] es asombrosa. Se necesita una buena dosis de estupidez y de irresponsabilidad para afirmar que la frecuentación de los bares sadomasoquistas de San Francisco es más grave que el sostén otorgado al régimen nazi. Que se sepa de una buena vez: nadie está obligado a acudir, y en ellos no se comete ningún crimen.

Inglaterra no se quedó a la zaga, y cierto Mark Lilla cantó las loas de Miller en el *Times Literary Supplement*. Este mismo Lilla, que a falta de seriedad no carece de constancia, ya le había dedicado un artículo

¹⁰ Alan Ryan, “Foucault’s Life and Hard Times”, *New York Review of Books*, 8 de abril de 1993.

¹¹ Palabras de Richard Mohr, referidas por Scott Heller, “New Foucault Biography Creates Scholarly Stir: Some Say Personal Revelations in As Yet Unpublished Book Could Overshadow French Philosopher’s Contributions”, *The Chronicle of Higher Education*, 30 de septiembre de 1992. Citado por David Halperin, in *The Describable Life of Michel Foucault*, *art. cit.*

detestable a la autobiografía de Althusser. Un drama humano como el de Althusser matando a su mujer, su internación psiquiátrica, toda esa terrible tragedia no había inspirado a este universitario más que la verificación de que se podía ver en ella “otro desenlace mórbido del *pensamiento del '68*” que venía a agregarse a la muerte de Foucault fulminado por el sida.¹²

La prosa antiintelectual de sus comentadores no deja de preocupar, y la referencia al “pensamiento del '68” tiene la función de recordarnos que, desgraciadamente, Francia no ha sido soslayada por esta deriva de la crítica. Incluso es sorprendente constatar hasta qué punto los procedimientos de James Miller están próximos de los que pusieron en funcionamiento Luc Ferry y Alain Renaut en su pequeño panfleto titulado *El pensamiento del '68*.¹³ Con la excepción, muy importante por cierto, del recurso a las acusaciones fundadas en la vida personal, que la tradición polémica francesa no autoriza. Pero al querer ver a toda costa en *Las palabras y las cosas* la prefiguración del compromiso izquierdista de Foucault, Ferry y Renaut no están muy lejos de Miller. La lectura politizada de la obra coincide con la lectura psicologizante. Mientras uno quiere inscribir en ella el sadomasoquismo y la experiencia-límite, los otros quieren leer el rechazo de la democracia y de los derechos humanos. En ambos casos, la elaboración teórica está brutalmente referida a otra cosa que a sí misma y se ve imponer un

¹² Mark Lilla, “Marx and Munder”, *TLS*, 25 de septiembre de 1992. Este género de declaraciones permite comprender mejor las reacciones de la comunidad gay y especialmente la radicalidad militante del punto de vista de David Halperin.

¹³ Luc Ferry y Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

contenido y una significación extrafilosóficas. En ambos casos, se termina por acusarlo de conducir al nazismo: abiertamente en James Miller, de una manera más embozada en Ferry y Renaut.

En un artículo dedicado a las “monstruosidades de la crítica”, [72] donde responde a objeciones aberrantes que le había dirigido el ensayista George Steiner, Foucault se interroga: ¿qué debe hacerse cuando se está confrontado con críticas que desnaturalizan totalmente el contenido de un libro y las perspectivas de su autor? ¿Hay que rechazarlas con desprecio para concentrar la atención en las únicas críticas dignas de tal nombre, las que ofrecen materia para la respuesta, para el intercambio, para la discusión?¹⁴ En realidad, escribe Foucault, sin duda es un error desestimar esas formas absurdas de la crítica, hechas de “incomprensión, de trivialidad, de mala fe”.

De la misma manera que en el mundo viviente existe lo normal y lo patológico, hay que considerar que existen, en el mundo de la crítica, formas serias y formas monstruosas. Ambas requieren atención. Pero no del mismo modo: cuando se trata de formas monstruosas, no cabe responder, discutir, argumentar. Hay que sacar a la luz los procedimientos polémicos, demostrar el juego de las manipulaciones, restablecer la realidad de los textos desnaturalizados. Resulta muy fácil hacer ese trabajo con la obra de James Miller. El libro de Ferry–Renaut debe pasar por el mismo tamiz. Pues su obra es un modelo: llevando hasta el límite algunas derivas de la vida intelectual, puede valer como un ejemplo de elección para un estudio clínico de

¹⁴ Michel Foucault, “Monstruosités in Criticism”, *Diacritics*, otoño de 1971, pp. 57–60.

las formas “monstruosas” de la crítica.

Cuando se acomete la empresa de leerlos de cerca, se percata uno en el acto de que nadan en una indeterminación semántica permanente que hace poco a poco imposible la asignación de sentido a lo que escriben. En primer lugar, conviene detenerse en el título: *El pensamiento del '68*. Indica claramente que existe una relación entre las obras que se comentan en el cuerpo del libro (Foucault, Lacan, Derrida y Bourdieu) y el año 1968, denominación abreviada de un conjunto complejo de fenómenos sociales, políticos y culturales que han afectado a Francia en aquel año. El problema es el siguiente: ¿cuáles son los pensamientos, en plural, que constituyen ese “pensamiento”, en singular, y cuál es la naturaleza del lazo que mantienen con lo que subyace a su supuesta unidad, a saber Mayo del '68? Ferry y Renaut no dan más que definiciones muy vagas. Juzgue el lector:

“Por «pensamiento del '68» o, si se nos permite la expresión, por «filosofía francesa de los años '68», abarcamos una constelación de obras cronológicamente próximas de Mayo, y sobre todo cuyos [73] autores han reconocido, por lo general explícitamente, un parentesco de inspiración con el movimiento.”¹⁵

Luego proporcionan una lista de autores y de libros presentados como “casi contemporáneos de la crisis de Mayo”¹⁶ (es digno de admiración el “casi” que más o menos no quiere decir nada). Comienzan por Foucault, “cuya *Historia de la locura* databa de 1961” y que

¹⁵ Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

“publica *Las palabras y las cosas* en 1966, *La arqueología del saber* en 1969”.¹⁷ Un poco más lejos, luego de haber mencionado a Derrida y a Althusser, hablan de Lacan, quien publica los *Escritos* en 1966.

Es muy evidente que tal recorte es altamente problemático: un libro publicado en 1961 como *la Historia de la locura* (y redactado entre 1956 y 1960) difícilmente puede ser descripto como “casi contemporáneo” de Mayo del ’68. Lo mismo sucede con *Las palabras y las cosas*: habría que definir la naturaleza de esta “quasi contemporaneidad” de una obra de historia de las ciencias, publicado en 1966 y escrito entre 1962 y 1965, con un movimiento social y político que interviene algunos años más tarde. ¿Es simplemente cronológica? ¿es política? ¿intelectual? En cuanto a los *Escritos* de Lacan, publicados a su vez también en 1966, reúnen un conjunto de textos, algunos de los cuales son anteriores diez, quince, veinte y hasta treinta años: “Au delà du principe de la réalité” data de 1936, “Le temps logique” de 1945, “Le stade du miroir” de 1949, “Fonction et champ de la parole” de 1953.

También hay que interrogarse sobre la elección de los autores así reunidos. ¿Por qué ésos? ¿Y por qué solamente ésos? Si se aceptan los dos criterios definidos por Ferry y Renaut, hay que excluir a Lacan, quien jamás ha “reconocido” el menor “parentesco” entre su “inspiración” y Mayo del ’68. Es menester agregar a Sartre, cuya *Crítica de la razón dialéctica*, publicada en 1960, es tan “contemporánea” del ’68 como la *Historia de la locura*, y de la que lo menos que puede decirse es que se haya adjudicado algún parentesco con los movimientos de Mayo. Desde las primeras páginas del libro, se navega pues en plena

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

confusión. La razón es muy simple: Ferry y Renault quieren demostrar que Mayo del '68 está estrechamente ligado a los pensamientos que han cuestionado el "humanismo" y la primacía de la subjetividad. Por ende resulta evidente que el nombre de Sartre es para ellos una [74] dolorosa espina. De modo que será olímpicamente ignorado. En efecto, ¿cómo Ferry y Renault habrían podido destacar, como uno de los rasgos característicos del "pensamiento del '68" "la crítica radical de la subjetividad" y "el anuncio de la muerte como la muerte del hombre como sujeto",¹⁸ si tenían que hacer entrar a Sartre en su esquema remendado para las necesidades de la causa? El problema, lo que no puede verse muy bien, es cómo les es posible actuar de otro modo, ni, ya que lo han decidido, pese a todo, actuar de otro modo, cómo les es posible no explicarse al respecto.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ Alain Renault ha publicado, hace un año, un comentario de *El ser y la nada* de Sartre. Este pequeño libro invita muy a menudo a la sonrisa, a tal punto queda expresada en él la locura de las ambiciones adolescentes que perduran más allá de lo razonable. Renault habla del fracaso de la empresa sartreana y se presenta a sí mismo como aquel que retoma la antorcha de manos de Sartre y que sabrá escapar a las aporías que el pensamiento sartreano no ha logrado superar. Es lo que Renault bautiza "mi propio proyecto filosófico" (del que no se ha visto por el momento sino algunos libros de comentarios de textos). En todo ese estudio, en el que Renault describe la filosofía de Sartre en los términos de un "hiper-subjetivismo", lo que no es falso ni tampoco nuevo, no se trata jamás del compromiso de Sartre en 1968, y la relación con el marxismo queda mencionada en algunas líneas para pronto ser dejada de lado. Lo cual puede traducirse del siguiente modo: esto obligaría a Renault a verificar que lo que escribe en ese libro hace volar de un estallido lo que decía en *El pensamiento del '68*. (Alain Renault, *Sartre: le dernier philosophe*, París, Grasset, 1993.)

Prosigamos nuestra lectura: ¿de qué orden es el lazo entre el “pensamiento del ’68”, constituido por esos pocos libros publicados *antes* de 1968 (o, tratándose de *La arqueología del saber*, publicado después pero escrito antes), y el movimiento de Mayo? He aquí lo que dicen Ferry y Renaut: “Esta concentración cronológica es ciertamente asombrosa.” (Ciertamente... sobre todo si se olvidan todos los otros libros que han podido publicarse en aquellos años y que vendrían a contradecir lo que están explicando. Pero no insistamos.)

“Se organizan pensamientos de los que sería absurdo pretender que han ejercido una influencia en el curso de los acontecimientos, pero que pueden haber mantenido con el movimiento de Mayo de 1968 una *relación menos inmediata pero no menos reveladora*: en efecto, esas publicaciones y la revuelta de *Mayo podrían* haber pertenecido a un *mismo fenómeno cultural* y haber constituido como *síntomas en modos diversos*.”²⁰ [75]

Curiosa, esta idea de “síntoma” en su pluma, ya que es uno de los rasgos que van a denunciar luego en el “pensamiento del ’68”, a saber que sería, según la expresión que emplean y que proporciona un magnífico ejemplo de la retórica de la denuncia que impregna todo el libro, una “filosofía de la sospecha” que no quiere ver en la realidad sino la apariencia de algo que estaría oculto y que habría que develar.²¹

²⁰ Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, p. 13. El subrayado es nuestro.

²¹ Se observará de paso que lo que denominan “filosofía de la sospecha” no es más que la definición misma de las ciencias sociales y de las ciencias humanas, de la etnología a la historia del arte, pasando por la sociología, la economía, la historia de las religiones, la paleontología, etc.

Volvamos a su definición: este conjunto de libros “cuya concentración cronológica es ciertamente asombrosa” y “el movimiento de Mayo del ’68” serían pues “como síntomas” de un mismo “fenómeno cultural”. ¿Qué entienden por “síntoma”? Mediante este término, evacuan un tipo de causalidad: no es una determinación causal en el sentido de una influencia ejercida por las obras filosóficas en el movimiento político. Es menos “inmediato”, dicen. Pero no menos “revelador”. Introducen pues una determinación que funciona en el otro sentido, es decir del movimiento político hacia las obras filosóficas. O, más exactamente, determinación por un “fenómeno cultural” más profundo que produce a la vez los pensamientos filosóficos que recusan la primacía del sujeto y el movimiento de Mayo. ¿Cuál es entonces ese “fenómeno cultural”? ¿Cuándo apareció? ¿Cómo se ejercieron las determinaciones causales que iban a permitir a sus dos síntomas constituirse y expresarse, según qué cronología y según qué modalidades? No lo sabremos. La fórmula según la cual “publicaciones” escalonadas en el transcurso, de los años sesenta por un lado, la “revuelta” de Mayo por el otro, “podrían” (?) haber pertenecido a un mismo “fenómeno cultural” cumple aquí una función mágica. Permite no hacer preguntas: esas “publicaciones” “podrían” ser “síntomas”. Eso es todo. Y los autores no lo retomarán.

Hay al menos una cosa que se destaca claramente en este galimatías: la filosofía queda reducida a no ser más que un “síntoma”, el reflejo de un momento histórico-político. Ni siquiera de una época histórica pensada a largo plazo. No, de un período de algunos años cuyo “epicentro” sería Mayo del ’68. Este sociologismo es tan ingenuo y tan grosero que hace sonreír a cualquier estudiante de sociología, y

resulta harto sorprendente encontrarlo en ensayistas que se han hecho toda una especialidad periodística [76] de la denuncia de la sociología.²² Pero no deja de tener efectos perversos: si algunas filosofías están ligadas al “fenómeno cultural general” como “síntomas”, Ferry y Renaut deberían explicar, en la medida en que afirman en la primera página de su libro que el “pensamiento del ’68” no engloba todo lo que se ha producido en filosofía en los años sesenta, cuál es el lazo de las otras obras no solamente con el “fenómeno cultural” general, sino también con cada uno de sus síntomas, el movimiento de Mayo del ’68 por un lado y las filosofías designadas como “pensamiento del ’68” por el otro. Por ejemplo, mencionan, entre las obras que escapan al “pensamiento del ’68”, y que son no obstante casi contemporáneas de Mayo del ’68, los libros de Georges Canguilhem, como un “síntoma” de Mayo del ’68. Sólo que fue una referencia capital para Foucault en los años sesenta —y precisamente como un punto de apoyo para recusar la primacía del sujeto—, que fue una referencia igualmente para Althusser, altamente reivindicado por los jóvenes *normaliens* de la *rue d’Ulm* que iban a ser actores muy comprometidos en el movimiento de Mayo y que inscribían en cada número de su revista, *Cahiers pour l’analyse*, una cita de Canguilhem blandida como una oriflama. Agreguemos que en 1967, en el momento de la querrela entre Sartre y Foucault sobre la cuestión de la subjetividad fundadora y de la “muerte del hombre”, Canguilhem publicó un resonante artículo para sostener a Foucault, en el cual atacaba a Sartre con cierta ferocidad. Su artículo llevaba por título: “Mort de l’homme ou épuisement du cogito?” ¿Cuál es pues la

²² Se podría constituir una bella colección de disparates con los artículos que Luc Ferry dedica regularmente a los libros de Bourdieu en las columnas del *Express*.

relación entre el pensamiento de Canguilhem y las filosofías agrupadas bajo la apelación “pensamiento del ’68”?

No bien surgen estos interrogantes se ve delinearse una configuración intelectual compleja en los años que han precedido 1968: Canguilhem y Sartre juegan en ella un rol esencial, y no es posible cortarla en pedazos para no dejar subsistir más que las obras de Foucault, Derrida, Althusser, Deleuze y Bourdieu.

A propósito de Sartre, señalemos que hay astucias de la historia que los ensayistas más experimentados en el ejercicio de la manipulación de los textos no siempre saben desbaratar. Lo que habían sacado por la puerta del texto regresa subrepticamente por la ventana de la nota. La frase, mencionada más arriba, por medio de la cual excluyen la idea de que las filosofías reunidas bajo la etiqueta de “el pensamiento del ’68” hayan podido jugar un rol [77] determinante en el curso de los acontecimientos, queda interrumpida por la llamada de una nota. El texto de esta nota no deja de asombrar. Para ilustrar sus declaraciones, Ferry y Renaut citan, en efecto, un pasaje de D. Cohn-Bendit y J.-P. Duteil, *La Révolte étudiante*. Estos dos eminentes protagonistas del movimiento declaran: “Quisieron endilgarnos a Marcuse como un maestro de nuestro pensamiento: pamplinas. Nadie de nosotros leyó a Marcuse. Algunos leen a Marx, quizás a Bakunin, y entre los autores contemporáneos, a Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Casi todos los militantes políticos del Movimiento 22 de Marzo leyeron a Sartre. Pero no se puede considerar ningún autor como inspirador del movimiento.”²³ Ferry y Renaut extraen de esta cita la enseñanza siguiente: los

²³ Citado por Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, p. 13.

actores de Mayo del '68 siempre han recusado la idea de que sobre su movimiento hubieran gravitado influencias intelectuales. Ciertamente. Pero no puede extraerse otra lección del pasaje que tienen la imprudencia de citar: Cohn-Bendit y Duteil mencionan a uno solo de los autores seleccionados en la lista de Ferry y Renault, y por supuesto se trata del que se encuentra en conexión inmediata con la política, Louis Althusser. Por lo demás, no nombran ni a Foucault, ni a Lacan, sino a Henri Lefebvre y a Jean-Paul Sartre, de quienes se sabe con qué vigor combatieron, en los años que precedieron inmediatamente a 1968, en textos “casi contemporáneos” de Mayo del '68, a todos aquellos que Ferry y Renault ubican en el “pensamiento del '68”. Sartre y Lefebvre, quienes fueron dos actores muy importantes del movimiento de Mayo, denunciaban, uno o dos años antes de 1968, los pensamientos que recusaban la primacía de la subjetividad. Sus ataques estaban muy politizados: leían *Las palabras y las cosas* como un libro de derecha, que negaba la política, que rechazaba el curso de la historia. Hay que recordar que es a propósito de esta obra que Sartre, en 1966, en una frase que no es precisamente para su gloria y que en todo caso no está a la altura de su genio, designaba a Foucault como “la última barrera que la burguesía todavía puede levantar contra Marx”.²⁴ Por consiguiente, se podrá sostener que el “pensamiento del '68” es más bien Sartre y Lefebvre que Foucault y Lacan. Por otro lado, fue el punto de vista de muchos actores del movimiento: Mayo del '68 habría sido la revancha de Sartre y del “grupo en fusión” de su monumental *Critique* contra la inmovilidad estructuralista. Lucien Goldmann, [78] hoy tan olvidado, pero que jugó un papel importante en la vida intelectual de

²⁴ “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, N° 30, 1966, pp. 87-96. Cita: p. 88.

los años sesenta, actor vehemente, si los hay, de Mayo del '68 y gran perdonavidas, también él, del estructuralismo, expresará crudamente esta manera de ver las cosas en ocasión del intercambio bastante vivo que le opondrá a Michel Foucault en 1969, luego de la conferencia de este último ante la Sociedad Francesa de Filosofía, “Qu'est-ce qu'un auteur?”. Al sublevarse contra la exposición de Foucault, invoca con cierta exaltación todos los tótems de una filosofía que debería agradar a Ferry y a Renaut: el hombre, el sujeto, la conciencia, etc. Pero los blande con la seguridad de quien está arrastrado por el movimiento de la historia, en todo caso por el del '68, y le lanza a Foucault que todos los temas de la muerte del hombre y del autor acaban de ser barridos por lo que ha sucedido en mayo. Y concluye su diatriba retomando por su cuenta la frase escrita por un estudiante sobre un pizarrón de la Sorbona: “Las estructuras no descienden a la calle.” En esa ocasión Foucault le dará la respuesta, citada en el capítulo anterior, sobre la muerte del hombre y del autor, pidiéndole que “retuviera las lágrimas”. Es realmente extraño que Ferry y Renaut, quienes se presentan como los “historiadores de los *sixties*”, no mencionen ninguno de esos textos, no obstante disponibles en todas las bibliotecas.²⁵

²⁵ La conferencia de Foucault será publicada en el primer volumen de los *Dits et écrits*, con el debate que le siguió. En el transcurso de su libro, no cuando se trata de elegir las obras que componen el “pensamiento del '68”, sino cuando pasan revista a las interpretaciones de mayo, Ferry y Renaut mencionan la idea afirmada por algunos comentaristas del movimiento, a saber que mayo habría traducido la revuelta de la “libertad” del “sujeto práctico” contra el “poder estático” (p. 70). Pero también rechazan inmediatamente esta interpretación al observar que ese punto de vista está demasiado próximo del de los actores del movimiento y por ende no puede ser lúcido (p. 27). Entre esos actores poco lúcidos, cuyas explicaciones retrospectivas recusan

Esto nos lleva a interrogarnos sobre la ausencia, en el libro, de otro pensador, y no de los menores: Claude Lévi–Strauss, quien publicó en los años sesenta obras que difícilmente pueden olvidarse: *La pensée sauvage* y los tres primeros volúmenes de sus *Mythologiques: Le cru et le cuit, Du miel aux cendres, L’origine des [79] manières de table*. Ahora bien, entre Sartre y Lévi–Strauss tuvo lugar un debate muy vivo y “casi contemporáneo” de Mayo del ’68, ya que se desarrolló entre 1962 y 1966. Lévi–Strauss, en efecto, dedica el final de *La pensée sauvage* a un cuestionamiento radical de la *Crítica de la razón dialéctica*. Sartre le responderá, al menos en dos ocasiones, en la entrevista de *L’Arc*, en 1966, donde también ataca a Foucault y, el mismo año, en un reportaje de los *Cahiers de philosophie*.²⁶ El nudo explícito y permanente de esta controversia que opone al filósofo y al etnólogo gira en torno de la primacía de la conciencia y de la subjetividad fundadora. De más está precisar los roles: todo el mundo sabe que Sartre está del lado de la conciencia, contra Lévi–Strauss, quien se sitúa del lado de las “reglas” y de las “estructuras”. Ahora bien, ¿qué sucede con su relación con Mayo del ’68? Es una cuestión que corre el riesgo de atacar un poco más la demostración de Ferry y Renaut. Pues la realidad histórica es

Ferry y Renaut, figura Jean–Paul Sartre. No se les ocurre interrogarse para saber si, al final de cuentas, dado lo que citan de él, no debían integrarlo en el “pensamiento del ’68”. Si se sigue de cerca su razonamiento, el hecho de que Foucault establezca *a posteriori* un lazo entre su investigación y Mayo del ’68 justifica que se lo haya ubicado en el “pensamiento del ’68”; pero cuando Sartre hace un lazo entre Mayo del ’68 y la defensa de la libertad del sujeto, prueba que no es lúcido. Lo menos que se puede decir es que Ferry y Renaut no cargan ni con lógicas ni con escrúpulos.

²⁶ “Jean–Paul Sartre répond”, *art. cit.*, y “L’anthropologie”, retomado en *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 83–98.

aquí de una simplicidad conmovedora: Sartre se comprometió sin reservas en el movimiento de Mayo, mientras que Lévi-Strauss sintió lo que de un modo algo exagerado se podría denominar una repulsión, en todo caso una gran distancia.²⁷ Lo cual también será el caso de algunos otros grandes investigadores cuyas obras han marcado etapas cruciales en el proceso de “disolución del sujeto” en el pensamiento contemporáneo: Dumézil y Braudel, por ejemplo.

Supongo que Ferry y Renault responderán a esta objeción haciendo valer que Lévi-Strauss, Dumézil y Braudel no pertenecen a la “generación filosófica de los años sesenta”, sino a la generación anterior. Pero, además de que sería interesante encontrar una buena definición de una “generación filosófica” y establecer con qué criterios se integra tal autor y se excluye a tal otro, es menester señalar también que Jacques Lacan, a quien Ferry y Renault otorgan un lugar de preferencia en el “pensamiento del ’68”, está más próximo de Lévi-Strauss que de Foucault, por la fecha de nacimiento (nació antes que Lévi-Strauss: 1901 y 1908) o por las fechas de publicación (sus primeros artículos se remontan a mediados de los años veinte, y su *tesis La Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* data de 1932, mientras que los primeros artículos científicos de Lévi-Strauss son de 1935-[80]1936 y su tesis de 1948). Meditemos de paso en esas fechas: 1932, ¿es “casi contemporáneo” de... Mayo del ’68?

¿Es necesario insistir en este fastidioso trabajo? Sólo estamos en la

²⁷ Sobre la relación de Claude Lévi-Strauss con Mayo del ’68, véase Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988. Rééd. Seuil, col. “Points Odile Jacob”, 1990, pp. 113-116.

tercera página del libro y he aquí que Ferry y Renaut ya están empananados en contradicciones tales que hacen estallar su tesis antes aun del final de la introducción. Más tarde, los autores se entregan a dolorosas contorsiones para tratar de sostener juntos todos los elementos dispersos, incompatibles e incoherentes de sus razonamientos. Nos gratifican con un largo capítulo en el que se preguntan si el movimiento de Mayo del '68 ha sido individualista o colectivista, o humanista. Ferry y Renaut, quienes, pese a sus pretensiones filosóficas, traicionan siempre con sus referencias en qué nivel se sitúa el espacio de discusión en el cual evolucionan —el del ensayo periodístico— han encontrado la clave explicativa en los ensayos de Gilles Lipovetsky, el autor de *L'Ere du vide* y de *L'Empire de l'éphémère* (no se lo podría decir mejor). Para este último, el movimiento de Mayo fue la explosión del individualismo narcisista. De acuerdo. Como en este tipo de discusiones se puede decir todo y su contrario, y especialmente cualquier cosa, ¿por qué no decir eso y no otra cosa? Ferry y Renaut, fortalecidos por esa referencia “filosófica”, pueden volver entonces a los autores que han enrolado por la fuerza en el conjunto del “pensamiento del '68”. A quienes le objetarían “¿cómo es posible que pensamientos que disuelven al sujeto puedan estar ligados a Mayo del '68, que justamente ha exaltado, por el contrario, la rebelión individual?”, en lo sucesivo están en condiciones de responder: “era un mal individualismo, en absoluto humanista, sino narcisista, que rechazaba la intersubjetividad, la presencia del otro. Era la defensa del individualismo y no una defensa de la conciencia tendida hacia valores universales en los cuales todo ser humano puede reconocerse. Esto era Mayo del '68. Ferry y Renaut se apresuran a matizar: están por el “pluralismo interpretativo” y no es

sino una de las maneras posibles de ver las cosas, pero es la que ellos han escogido. No me propongo entrar en ese tipo de debates para saber si Mayo del '68 era individualista o no. Pero en la lógica de lo que escriben hay una enorme dificultad: no se trata más que de una interpretación posible entre otras. Si Mayo del '68 pudo ser *también y al mismo tiempo* otra cosa ¿cómo pueden establecer un lazo de necesidad, una relación de articulación analítica entre Mayo del '68 y las filosofías que recusan la primacía de la subjetividad? Pues las otras interpretaciones que han mencionado, y que parecen admitir como igualmente válidas, excluyen este tipo de lazo, o bien el establecimiento de [81] pensamientos que son los más opuestos a los sostenidos por Ferry y Renaut. Han debido percatarse de la dificultad, ya que en un pequeño libro que publicaron un año más tarde olvidan el “pluralismo interpretativo” y se felicitan por haber demostrado tan bien que Mayo del '68 tenía que ver con el “individualismo narcisista”. Hemos visto cómo procedían Ferry y Renaut para definir el “pensamiento del '68”. Una vez planteada la definición que no define nada en absoluto, estiman haber producido una demostración que luego pueden hacer funcionar a sus anchas. Así, puede leerse, en el capítulo dedicado a Foucault en la mitad del libro, páginas ante de las cuales uno se queda estupefacto. Luego de haber comentado (¡el lector puede imaginarse en qué términos!) *Las palabras y las cosas*, y tras haber mencionado las últimas obras de Foucault, escriben: “Hasta en sus últimos trabajos, se trató de oponer a la subjetividad como conciencia de principios considerada como universal y como polo de intersubjetividad, la noción sesentayochista de la individualidad.”²⁸ Aquí ya ni siquiera

²⁸ Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, p. 163.

toman recaudos oratorios. Sin duda llevados por el vértigo de la polémica, nuestros dos ensayistas parecen haber perdido un poco el control del teclado de su computadora. Y he aquí que *Las palabras y las cosas*, que era “casi contemporáneo” de Mayo del ’68, “síntoma” de un fenómeno cultural más general al que pertenecía el movimiento de Mayo, se ha convertido simplemente en un libro “sesentayochista”. Por cierto publicado en 1966, pero “sesentayochista” de cualquier modo. Y es sin duda por un rasgo de humor involuntario que concluyen su capítulo sobre Foucault reprochándole el no aceptar la idea desarrollada por Habermas de una “comunicación ideal” y de “formas universales” de la discusión.²⁹

Al responder un año más tarde a objeciones que les habían dirigido sobre la interpretación de Mayo del ’68, y que insistían sobre la imposibilidad de establecer un lazo entre las obras de Foucault o Lacan y el movimiento de Mayo, Ferry y Renaut se ven llevados a precisar, si se me permite la expresión, su punto de vista. Hablando de lo que denominan los “filósofos de la diferencia” (?), en este caso de Foucault y Lacan, escriben: “el éxito que conocieron en los años setenta sería totalmente incomprensible si no se lo pusiera en relación con los acontecimientos de Mayo.”³⁰ A riesgo de [82] repetirme, señalaré que se podría decir lo mismo del verdadero *revival* que conoció la obra de Sartre en aquella época. Pero hay otra dificultad: Lacan y Foucault conocieron igualmente el éxito en los años sesenta, antes de los aconte-

²⁹ *Ibid.*, pp. 163–164.

³⁰ Luc Ferry y Alain Renaut, *68–86. Itinéraires de l'individu*, Pans, Gallimard, 1987, p. 70.

cimientos de Mayo. La notoriedad de Foucault data de 1966 con la publicación de *Las palabras y las cosas*, cuyo éxito ante un público tan amplio sigue siendo uno de los misterios de la vida cultural de esa época. ¿Ferry y Renault sostienen que ese éxito de antes de 1968 “sería incomprensible” si se lo pusiera en relación con Mayo del ’68? Desde su perspectiva, no puede ser de otro modo ya que, como acabamos de ver, es exactamente lo que dicen al comienzo de *La Pensée ’68*. Y hay que recordar la expresión que empleaban muy al comienzo de su libro, para la cual pedían cierta complacencia: “el pensamiento de los años ’68”. En la medida en que, hasta donde sabemos, 1968 no representa más que un solo año, si utilizan en plural (“los años 1968”), quiere decir que engloban lo que ha ocurrido antes o lo que ha ocurrido después de ese año. Pero como mencionan explícitamente *Las palabras y las cosas*, se puede concluir que “los años ’68” designa tanto lo que ha ocurrido antes (lo cual es como mínimo extraño) como lo que ocurrió después (lo cual es más fácil de concebir). Ahora bien —ya he mencionado ese hecho en varias oportunidades—, cuando escribía *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault participaba en la elaboración de la reforma Fouchet, que toma el nombre del ministro de Educación del general de Gaulle. Si a cualquier precio se quiere relacionar ese libro con las opciones políticas o con las prácticas parapolíticas de Foucault en esa época, hay que atenerse a ese hecho, irrecusable, y que es rigurosamente contemporáneo de su libro y no sólo “casi contemporáneo”. De ello se debería concluir, en rigor, que *Las palabras y las cosas* es el anti-“pensamiento del ’68”, ya que la reforma Fouchet entró en vigencia en 1967 y los movimientos de protesta de la izquierda universitaria contra su aplicación han sido presentados por lo general como uno de

los factores de desencadenamiento de Mayo. En cuanto a la recepción del libro (lo hemos visto anteriormente y ya retomaré el asunto en el capítulo sobre las relaciones entre Sartre y Foucault), fue una balacera, con invectivas procedentes de la izquierda personalista (¡ya!), de los comunistas, de los sartreanos, de los marcuseanos... Y cuando Foucault llega a la universidad de Vincennes, a fines de 1968, es denunciado por los izquierdistas como un tecnócrata gaullista. En fin, ya se lo aborde por el lado de su autor o por el lado de su recepción, el lazo de la obra de Foucault con Mayo del '68 es exactamente lo contrario de lo que establecen Ferry y Renaut. Pero no obstante, ¿es posible [83] afirmar que el libro de Foucault tiene que ver con un pensamiento “anti-68” más que con un “pensamiento del '68”? Para ello habría que compartir el postulado de partida de Ferry y Renaut, a saber que todo libro de filosofía, aunque sea un libro de historia de las ciencias, expresa y contiene las opiniones políticas de su autor. Y es sin duda ese tipo de lecturas lo que debemos rechazar. Pues resulta claro cómo semejantes interpretaciones pueden invertirse con el tiempo: el mismo libro que era presentado en 1966 como una expresión del tecnocratismo gaullista, como un tratado reaccionario que hacía la apología del *statu quo*, incluso del imperialismo norteamericano, se ve estigmatizado en 1985 por parte de ensayistas que despliegan la misma retórica de la denuncia política como el manifiesto de un movimiento cuyos principales actores son precisamente los que lo habían denunciado en el momento de la publicación.³¹

³¹ Domenico Losurdo ha analizado magníficamente las inversiones de cabo a rabo en la recepción política de Hegel. Demuestra cómo Hegel ha podido ser presentado,

Se me dirá: sin embargo es cierto que Foucault ha presentado su trabajo, luego de 1968 (habría que decir después de 1970), como vinculado con el movimiento de Mayo del '68. En efecto. Y eso es lo que hay que estudiar: en el pensamiento de Foucault se ha instaurado un corte después de 1968, su trabajo ha cambiado, se ha politizado. Es en ese momento cuando su investigación se orientó hacia el análisis del poder. E interpretó todo su itinerario anterior en términos políticos al insistir mucho más en *Historia de la locura* que en *Las palabras y las cosas* o en *La arqueología del saber*. Por un lado porque el libro de 1961 se prestaba más al trabajo de relectura, y por el otro porque, de todas maneras, en lo sucesivo ya había sido transformado en ese sentido por sus lectores del post-'68. En aquella época Foucault se entregó a un trabajo de refundición de toda su investigación, esforzándose por reintegrar lo que había hecho antes en lo que quería hacer de allí en adelante. La gran ingenuidad de Ferry y Renault, y su metida de pata magistral, es tomar lo que un autor dice en 1977 (la entrevista de Foucault que citan) en libros que ha escrito quince o veinte años antes como la verdad misma de esos libros, una verdad más verdadera que lo que decía en el momento de la publicación. Este es el punto en el que el sesgo interpretativo de estos dos autores se muestra bien al desnudo: si efectivamente [84] Ferry y Renault hubieran querido hacer la historia del pensamiento francés de los años sesenta, habrían debido prohibirse semejante método de lectura retrospectiva, aunque pudiera apoyarse en algunas declaraciones de Foucault. En ese sentido, Ferry y Renault practican la misma operación que James Miller, que consiste en

según las épocas, como un enemigo de Alemania o como el padre del pangermanisme. (D. Losurdo, *Hegel et la catastrophe allemande*, París, Albin Michel, 1994).

importar en determinados libros contenidos que no se encuentran en ellos. Un libro es como un cuadro: en él se puede descubrir todo lo que se quiere. Pero, aun así, es necesario que sea plausible o en todo caso posible. Pensemos en la crítica devastadora de Ernst Gombrich contra lo que él designa la “retórica de la atribución”: en un artículo rebosante de humor, el historiador del arte demuestra que se puede atribuir cualquier tela a cualquier pintor a poco que se sepa poner en escena su discurso para hacer admitir una idea preconcebida. Hasta el momento en que alguien se percata de que las fechas no coinciden o de que un hecho revelado hace imposible dicha atribución. Ferry y Renaut son grandes maestros de la retórica de la atribución, y hace falta mucha imaginación, en efecto, para hacer entrar Mayo del '68 en *Las palabras y las cosas*. En lo concerniente al trabajo histórico y a la reflexión filosófica, evidentemente están menos dotados y los dejaremos arreglárselas como puedan, si pueden, con los documentos que citaré más adelante.

¿Es posible hablar de un “pensamiento del '68” para el Foucault de los años 1970–1975? Tal vez. A condición de concederle a la fórmula de Ferry y Renaut otro sentido: en Foucault hay una politización de su investigación, de sus actividades, de sus declaraciones, de sus modos de existencia.³² Inclusive, en algunas ocasiones, sostendrá declaraciones propias de un izquierdismo tan radical que aquellos que lo han conocido antes de 1968 apenas podrán creer que se trataba de la misma

³² El término “politización”, por otra parte, no es muy adecuado: Foucault siempre recusó la idea de que él hacía investigaciones inspiradas en la política. Por el contrario, su trabajo consistía en plantear cuestionamientos a la política, es decir en interrogar sus categorías establecidas y en ampliar la definición de la política.

persona. Es evidente que *Vigilar y castigar* se inscribe en las resonancias de sus actividades militantes de comienzos de los años setenta. Es un libro “nacido de las luchas” y “destinado a volver a ellas”, dirá el propio autor. Pero, pese a todo, hay que mirarlo muy detenidamente. Por un lado, por lo general suele ser contra algunas ideas dominantes en la atmósfera del post-’68 donde Foucault dirige sus elaboraciones conceptuales: *Vigilar y castigar* es un libro dirigido contra la teoría [85] marxista del poder, y principalmente contra la teoría althusseriana de los “aparatos ideológicos del estado”. Y *La voluntad de saber* es sin duda la crítica más devastadora que haya podido asestar contra la ideología del post-Mayo, y particularmente contra uno de sus rasgos más característicos, a saber el gran tema de la liberación sexual.

Sea de ello lo que fuere, es seguro que el pensamiento de Foucault ha sufrido una profunda reorganización a partir de 1970. Por otra parte, sería muy interesante ver cómo juegan los efectos de inercia y cómo algunos textos de Foucault de 1969, e incluso de fines de 1970, están mucho más anclados aún en lo que era su investigación anterior y más próximos de *La arqueología del saber* que de *Vigilar y castigar*. Es el caso, por ejemplo, de “Qu’est-ce qu’un auteur?”. Es también el caso de su lección inaugural en el Collège de France, en diciembre de 1970. Por ende, resulta muy difícil situar el momento en que se opera la ruptura y comienza a trabajar los textos. Pero es indiscutible que entre *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* por un lado, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* por el otro, hay un nítido cambio. ¿No habrá otro corte después de este último libro, publicado en 1976? La reflexión de Foucault va a reorientarse de nuevo, y desaparecerá progresivamente: transcurrirán ocho años antes de la publicación de

los dos volúmenes siguientes de su *Historia de la sexualidad*. No porque emprenda un retorno al sujeto, como se ha dicho varias veces, sino, por el contrario, porque su investigación genealógica lo ha lanzado más lejos en su tentativa de hacer una historia del sujeto. Es bien evidente que querer hacer una historia de la constitución del hombre occidental como sujeto, y especialmente como sujeto de deseo, es precisamente lo contrario de un retorno a una filosofía del sujeto. Foucault continuará comprometiéndose en múltiples actividades políticas, como a comienzos de los años ochenta, cuando llama con Pierre Bourdieu y otros a una movilización a favor de Polonia luego de la instauración del estado de sitio. James Miller, quien se detiene a lo largo de páginas y páginas en la actividad ultraizquierdista de Foucault, dedica menos de veinte renglones a ese compromiso que, no obstante, será tan importante para Foucault, y culminará en otras perspectivas, como sus acciones con la CFDT. Es verdad que sería difícil hacer pasar el diálogo de Foucault con Edmond Maire por una nueva tentativa de llevar a cabo una “experiencia límite”.³³ En [86] cuanto a Ferry y Renaut, en la medida en que tales acontecimientos no pueden resistir evidentemente a sus abusos de autoridad interpretativos, no dicen una palabra. Es más sencillo. ¿Acaso no es bastante contemporáneo de Mayo del '68 para llamar su atención? Sin embargo se podría sostener que esta actividad militante a favor de los movimientos antitotalitarios se inscribe en la lógica de Mayo del '68.

Pero no sigamos adentrándonos en este debate que nos apartaría de nuestro objetivo. Hay algo indiscutible: cuando se quiere comentar

³³ “La Pologne et après?”, entrevista con Edmond Maire, *Le Débat*, N° 25, mayo de 1983, pp. 3-34.

la obra de un filósofo, no es posible elegir arbitrariamente un punto de su trayectoria negándose a interesarse en lo que ocurría antes (por ejemplo, se podría explicar todo Foucault, y de una manera mucho más plausible, por el campo filosófico de los años cincuenta o por el rechazo del marxismo, etc.) y a interesarse en lo que ocurre después. En realidad, Ferry y Renaut son prisioneros de Mayo del '68 y de los años subsiguientes por una razón muy simple: es la época en que hacen sus estudios. Se han quedado encerrados en los debates que constituían su entorno de aquel momento.³⁴

Algunos lectores más jóvenes tienen una visión totalmente diferente de la obra de Foucault, que se funda particularmente en la lectura de sus últimos libros, *El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*. Esta lectura no es menos verdadera que la que cristaliza la obra de Foucault alrededor del año 1968. Es incluso mucho más legítima, ya que se apoya en el último estado del pensamiento de Foucault. Pero una historia de las ideas no debe aceptar ninguna de las totalizaciones retrospectivas. La historia, si se puede decir, debe... volver a la historia.

Por donde se quiera examinar lo que escriben Ferry y Renaut, su castillo de naipes marcados se desmorona. Ya sea que se los aborde en términos de historia concreta de lo que fue el compromiso de los intelectuales antes, durante y después de Mayo del '68, ya sea en términos de historia del pensamiento filosófico, y en particular del

³⁴ En un artículo sobre la autobiografía de Althusser, Luc Ferry cuenta, para demostrar “hasta qué punto un mito era entonces una realidad”, que él “subía” a la Sorbona para ir a seguir los cursos que Althusser daba en la calle de Ulm (Luc Ferry, “Le naufrage d’Althusser”, *L’Express*, 1 de mayo de 1992.)

pensamiento foucaulteano, no se puede otorgar la menor significación ni el menor valor a lo que escriben.

Autointoxicados por su propia labia, persuadidos de que todo libro publicado después de su panfleto es una respuesta a lo que [87] han escrito,³⁵ despechados porque no se los cita y reclamando con una candidez conmovedora que se lo haga más a menudo,³⁶ Ferry y Renaut van a comprometerse en una carrera contra el reloj para entonar con la actualidad política, social o intelectual, y hacer conocer su punto de vista sobre todo, para mostrar hasta qué punto tenían razón al no tener razón. De modo que, cuando en las calles de París se derraman las grandes manifestaciones de estudiantes secundarios en el otoño de 1986, se apresuran a sacar la moraleja de esos acontecimientos en una pequeña obra de “filosofía inmediata”, como lo dice la contratapa en un bello rapto de lucidez. El título: *68-86. Itinéraires de l'individu* es todo un programa. Esta “filosofía”, no por ser “inmediata” deja de contener cierta cantidad de pepitas de oro de las que por cierto hubiera sido una lástima vernos privados. Se encuentran hermosas frases,

³⁵ Incapaces de retroceder ante nada, llegan al extremo de presentar de esa manera el libro de Gilles Deleuze sobre Foucault (París, Minuit, 1986) y el libro de Jacques Derrida, *D l'esprit. Heidegger et la question* (París, Galilée, 1987).

³⁶ Quieren a toda costa que se sepa que Deleuze se ocupaba de ellos cuando hablaba de los “necios” que “se asombran porque Foucault participaba en las luchas políticas, él, que había hablado de la muerte del hombre” de la misma manera en que “unos tontos que le reprochaban a Spinoza luchar por la liberación del hombre aunque no crea que el hombre sea libre”. (Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 96). Que Ferry y Renaut se queden tranquilos: es probable que hayan tenido razón al reconocerse. Pero cuidado: que no se lleven toda el agua para su molino, ya que no son los únicos.

parodias de interpretaciones circulares, como la que evoca “el éxito del pensamiento del ’68 en los años que siguieron a Mayo...”.³⁷ Y luego otra versión del “fenómeno cultural” del que el “pensamiento del ’68” es un “síntoma”: después de haber decretado “la inanidad de las filosofías en cuestión y más especialmente de su liquidación de la subjetividad”, escriben: “Estas acompañan este ascenso en potencia del individualismo narcisista y apático que culmina a comienzos de los años ochenta.”³⁸ Podrían citarse otros miles de ejemplos de esta retórica que oscila entre el vocabulario de una agencia de marketing y el estilo en vigencia en las revistas estalinianas de los años cincuenta. Pero detengámonos en la tesis de este nuevo panfleto.

Pues hay una tesis. Es simple, demás está decirlo: el movimiento de los estudiantes secundarios de 1986 demuestra que el “pensamiento del ’68” ha terminado. Por ende se proponen plantearse el siguiente interrogante: ¿por qué este “pensamiento del [88] ’68”, que debería estar muerto y enterrado, sigue viviendo? “El otoño de 1986, escriben, quedará en la historia como una fecha importante, en la que el retraso de la filosofía para con las exigencias de la época habrá salido a la luz del día.” Con claridad: mientras que el libro de Deleuze sobre Foucault era todo un acontecimiento, los estudiantes secundarios desfilaban en las calles de París y los líderes del movimiento declaraban a la prensa que no tenían nada que ver con Mayo del ’68. ¿Y entonces?, se dirá. ¿Cuál es la relación? En efecto, no se la percibe en el primer golpe de vista. Nuestros dos ensayistas tienen un grueso defecto o, si queremos

³⁷ Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, p. 52.

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

ser más amables, una bella cualidad: creen en lo que escriben. ¿Y qué han escrito? Que Foucault y Lacan pertenecían al “pensamiento del ’68”, a su vez relacionado con el movimiento de Mayo. ¿Y qué constatan en 1986? Que los estudiantes secundarios declaran a la prensa que no quieren ser asimilados a Mayo del ’68, que su movimiento es diferente, que no tienen los mismos valores. De allí el asombro de los dos autores: ya que los “movimientos sociales” rechazan a Mayo del ’68, no es comprensible que la obra de Foucault pueda seguir dominando la vida intelectual. No se les ocurre ni por un instante que si están viendo un “desfasaje” en la concomitancia fortuita de esos dos fenómenos pertenecientes a órdenes diferentes —el éxito del libro de Deleuze y las manifestaciones de los estudiantes secundarios—, es únicamente porque giran en el vacío en la calesita de sus propias fantasmagorías. Si se hubieran tomado el tiempo para la reflexión, en lugar de precipitarse con su “filosofía inmediata” detrás de los cortejos de estudiantes que ignoraban hasta su nombre y les importaba un rábano su “pensamiento del ’86” que supuestamente reemplazaba el “pensamiento del ’68”, habrían podido extraer una enseñanza muy sencilla de lo que estaban constatando: no había desfasaje alguno y todo lo que habían dicho anteriormente sobre la relación directa entre Mayo del ’68 y algunas obras teóricas no eran más que insensateces. Pero semejante conclusión, sin duda, correspondía demasiado a sus ojos con las evidencias del sentido común con el que una filosofía digna de ese nombre, ni siquiera “inmediata”, no puede satisfacerse. Por consiguiente, les faltaba encontrar otra explicación a ese misterio que los preocupaba.

Entonces se sublevan en términos que expresan una sorprendente visión policial de la historia, contra un “universo intelectual que se

esfuerzo por seguir administrando la herencia de los mascarones de proa del pensamiento del '68". Así, Ferry y Renaut quedan reducidos a deplorar el retraso con el que la filosofía toma [89] siempre los "movimientos sociales" (salvo en 1968, según parece, ya que algunos libros de 1961 y de 1966 eran a sus ojos "síntomas" anticipatorios). Cual mercancías abandonadas que sólo tienen ojos para llorar, derraman su melancolía sentimental en una profusión de declaraciones grandilocuentes sobre la tristeza infinita de un mundo intelectual que no ha sabido reconocer en ellos los pensadores que la "época" (1986) y sus "movimientos sociales" (las manifestaciones de los estudiantes) reclamaban. No se sabe si hay que reír o llorar cuando Ferry y Renaut escriben: "Esencialmente lechuza de Minerva, la filosofía no está por ello forzada a caricaturizarse a sí misma y a aceptar el rol del viejo pájaro destinado al embalsamados" Como los pájaros destinados por sus cuidados al embalsamador en 1986, y especialmente la obra de Foucault, parecen pese a todo gozar de excelente salud en esta primavera de 1994 en la que estoy escribiendo estas líneas, no nos privaremos de tener sin duda el inmenso placer de leer nuevas muestras de la prosa al final de cuentas regocijante de Ferry y Renaut que denuncia una vez más el retraso, que decididamente dura mucho tiempo, de ese "universo intelectual" que sigue "administrando la herencia" de pensamientos que tienen la debilidad de estimar más ricos y más interesantes que el suyo, si es que tienen alguno.

Por cierto uno se divierte muchísimo al recorrer los "itinerarios del individuo" en *68-86*. Pero cuando terminó el tiempo de reír resulta inevitable interrogarse, al repensar las páginas en las cuales Ferry y Renaut combaten a filósofos y a sus obras en nombre del "movimiento

social” y asignan a la filosofía la tarea de “pegarse” al ritmo de los tiempos. Esto evoca muy malos recuerdos. Es de desear que no tengamos que conocer más “movimientos sociales” que esas alegres manifestaciones de estudiantes secundarios de 1986. Pues la “filosofía inmediata” podría padecer duros despertares. Y, con ella, la filosofía a secas.

¿Es bajo el efecto de la inmediatez de las exigencias del periodismo filosófico, o es más bien porque han sido heridos en carne viva por la frase de Deleuze sobre los “necios”? Lo cierto es que los ataques de Ferry y Renault se han vuelto cada vez más violentos. En *La pensée '68*, concluían su capítulo sobre Foucault escribiendo que su filosofía, en la medida en que es “antihumanista”, no puede más que conducir a la “barbarie”. Ponían la palabra entre comillas y precisaban: no en el sentido en que esto “conduciría a liberar no sé qué desencadenamientos de violencia, sino en tanto el proceso intentado para con la subjetividad destruye toda posibilidad de un [89] verdadero diálogo entre las conciencias que serían capaces de pensar sus diferencias sobre un fondo de identidad”.³⁹ Por supuesto, todos estos juegos con las palabras (“antihumanismo”, “barbarie”) tienen que ver con los procedimientos más clásicos de insinuación: se dice algo mientras se dice que no se lo dice pero para dar a entender que se lo dice. En 68-86, los dos procuradores no se detienen a tomar precauciones: “Sería fácil, escriben, mostrar cómo el sistema foucaulteano caería bajo el golpe de una crítica como la de Hannah Arendt, que denuncia el sistema totalita-

³⁹ *Id. La Pensée '68, op. cit*, p. 163.

rio.”⁴⁰ Y en la página siguiente, al comentar los textos de Foucault, expresan: “Si los fenómenos de resistencia sólo son analizables en términos de relaciones de fuerzas y no de derecho [...] en ese caso, el vencedor siempre tiene razón y, una vez más, la historia, a través del balance de los fracasos y éxitos, deviene el tribunal del mundo.”⁴¹ (Es extraño cómo Ferry y Renaut parecen olvidar que ellos mismos, en cada página de su panfleto, no cesan de apelar a ese “tribunal de la historia” que a sus ojos son el “movimiento social” y la “época”).⁴²

Pero como este pequeño libro prácticamente no tuvo más efectos intelectuales que el anterior, y como las manifestaciones estudiantiles secundarias no duraron más que un otoño (la “época”, desgraciadamente, fue muy breve), Ferry y Renaut emprendieron la tarea de publicar otro ensayo de esa “filosofía inmediata” a la que son tan aficionados. Apenas habían transcurrido seis meses desde la publicación del libro de Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, en octubre de 1987, cuando nos entregan una obra sobre el asunto que se había derivado. Por cierto, no contiene gran cosa: una suerte de revisión de prensa de lo que se ha escrito, un recorrido apresurado de los libros de

⁴⁰ Id. 68–86, op. cit., p. 101.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 102–103.

⁴² Al leer a Ferry y a Renaut, a veces se tiene la impresión de leer el Lukács de *La Destruction de la raison* que, en nombre del racionalismo y del humanismo, denunciaba el vitalismo y el irracionalismo nietzscheanos como portadores de todos los males del siglo, en una época en la que él mismo cantaba loas al estalinismo. (Gyorgy Lukács, *La Destruction de la raison*, París, L’Arche, dos volúmenes, 1958–1959.) Compárese, por ejemplo, las páginas que le dedica al “vitalismo” con las de Ferry y Renaut en *68–86...*, op. cit.

los otros, todo ello adornado con palabras vengativas del estilo que les es habitual. En fin, nada o tan poco que casi no tiene sentido detenerse. Con la excepción del prefacio, que es un fragmento escogido, una pieza antológica [91] donde mencionan en pocas líneas el caso de Heidegger y llegan enseguida a recordar su libro de 1985, *La Pensée '68*, escribiendo sin vergüenza: “Cuando nos referíamos al antihumanismo para designar una tematización filosófica de tal rechazo de la modernidad no lo hacíamos a la ligera.”⁴³ Esta vez el mensaje es claro. El rizo está rizado. En 1985, hablaban del “antihumanismo” contemporáneo para definir el “pensamiento del '68”, ligado a Mayo del '68. Tres años más tarde, el “pensamiento del '68” se ve reconducido a orígenes cada vez más lejanos, a los años treinta, a las puertas del nazismo. Desde entonces, Ferry y Renaut van a repetir que todo pensamiento que critica la primacía de la subjetividad lleva en sus hombros la carga de ese gran impensamiento histórico que la domina: Heidegger y su apoyo al régimen hitleriano. Este tema fue declinado en todas sus variantes a través de libros y revistas.

Desde hace algunos años, en el mundo de estos ensayistas donde se gusta de jugar al filósofo, se ha difundido el tema según el cual habría una relación entre la crítica de la subjetividad fundadora y el rechazo de la democracia. Dicha idea (a veces el vocabulario es altamente inadecuado) ha conocido varias versiones. Primero fue para tratar de poner en contradicción las acciones políticas de Foucault con su proclama de la “muerte del hombre”. Se encuentra esta notable y

⁴³ Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, París, Grasset, 1988, p. 10.

profunda objeción en la pluma de Ferry y Renaut, naturalmente, quienes se preguntan cómo puede Foucault “dar cuenta, sin hacer referencia a ese hombre cuya muerte ha proclamado, de los fenómenos de la resistencia a un poder”.⁴⁴ Así como Miller se imagina que cuando Foucault habla del “sacrificio del autor” hay que entender que busca su propio “martirio”, Ferry y Renaut piensan que cuando anuncia la “muerte del hombre” en la etnología y la lingüística contemporáneas, vuelve imposible la resistencia a los poderes. Obsérvese que la objeción no es nueva: se la encuentra a lo largo de páginas y páginas en las revistas comunistas que comentaban *Las palabras y las cosas* en 1966. [92] Finalmente, hay algo que casi no cambió entre el “’68” y el “’86”: son los itinerarios de la polémica. Pero convengamos en que prácticamente no hay más vocablos para designar a los autores de este género de objeciones que el que utiliza tan justamente Gilles Deleuze.

Ferry y Renaut han hecho escuela: tienen influencia, y en filósofos de importancia. En efecto, han encontrado un aliado a la altura de sus análisis en la persona de Bernard–Henri–Lévy. Refiriéndose explícitamente a los dos ensayistas, quienes colaboran regularmente en su revista, *La Règle du jeu*, Bernard–Lévy escribe en su libro sobre la historia —“subjetiva”, es verdad— de los intelectuales, titulada *Les Aventures de la liberté*:

⁴⁴ Luc Ferry y Alain Renaut, *68–86, op. cit.*, p. 81. Véase también *La Pensée ‘68, op. cit.*, donde Ferry y Renaut hacen observaciones plagadas de sobreentendidos sobre las “implicaciones políticas” que descifran en las declaraciones de Foucault y se felicitan de que “haya cultivado tan ardientemente la inconsecuencia y de que haya podido, tan felizmente, defender como todo el mundo o casi los derechos humanos” (p. 164).

“He visto a un Michel Foucault que se entregaba a meritorias pero patéticas acrobacias para proseguir con la defensa de los derechos de esos putos [*sic*], prisioneros, inmigrantes y otros oprimidos —que seguían siendo hombres, ¿verdad?— pero cuyo certificado de defunción, en tanto hombres, había empezado por autenticar.”⁴⁵

En su prefacio, B.-H. Lévy explica sentenciosamente que ha querido transponer en el marco de un libro lo que, en los inicios, era un trabajo realizado para un programa de televisión porque, dice, una película corría el riesgo, por su propia naturaleza, “de no cumplir todos sus derechos a las exigencias del rigor, del matiz y del saber”.⁴⁶ En efecto, hubiera sido una pena que no hubiese estado en condiciones de producir semejante demostración de “rigor, de matiz, de saber”.

El mismo tema reaparece con mayor simplismo aún en la *Histoire du structuralisme* de François Dosse. Estos dos gruesos volúmenes de quinientas páginas —larga sucesión de resúmenes aproximados de doctrinas, mechados de errores, contruidos según una metodología aberrante donde se tratan extractos de entrevistas como verdades establecidas— jamás se interrogan para saber si existe su objeto. Están totalmente atravesados por la tesis, enunciada desde el prefacio, según la cual el estructuralismo habría sido un momento de la historia de las ideas en el cual los intelectuales le dieron la espalda a la democracia.⁴⁷

⁴⁵ Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris, Grasset, 1990, p. 343.

⁴⁶ *Ibid.*, prefacio, p. II.

⁴⁷ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 t., Paris, 1991 y 1992. Véase t. 1, p. 16.

De allí la fecha en la que Dosse sitúa lo que denomina la “declinación” del [93] estructuralismo: 1974, con la publicación *del Archipiélago Gulag* de Soljenitsyne que, dice, reconcilió a los intelectuales con los valores democráticos.⁴⁸ Uno se queda estupefacto. Cuando se sabe con qué hosquedad y mal humor los comunistas combatieron incesantemente el estructuralismo, no puede evitarse pensar que debe de haber, por lo menos, un resumen audaz. Por otro lado, uno se pregunta en qué la lingüística o la antropología estructurales habrían sido contrarias a la democracia (¿Jakobson y Trubetzkoy antidemócratas?). Y, por grande que sea la admiración que se le tenga al principal libro de Soljenitskyne, no se ve claramente en qué habría podido interferir en los debates internos de esas disciplinas científicas. Para otorgar un sentido a esas palabras que no tienen ninguno, Dosse recurre a una estrategia de atribución: habla del “anclaje heideggeriano” del estructuralismo.⁴⁹ Lo cual, nos tememos, lo conduce a descuidar toda verosimilitud cronológica o teórica, y a practicar algunos peligrosos números de equilibrista.

¿Qué hay de ese “anclaje heideggeriano”? Dosse toma el ejemplo de Lacan. Sea. Se puede admitir, aunque resulte un poco más complicado. Y luego nombra a Derrida. Pero, ¿se lo puede realmente ubicar entre los estructuralistas? Y luego a Foucault, lo que igualmente merecería un más amplio examen. Pero admitámoslo. ¿En qué constituye esto un “anclaje heideggeriano” del estructuralismo (suponiendo que semejante objeto exista), o, como él lo dice, una “vuelta” del

⁴⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 339 *sq.*

⁴⁹ *Ibid.*, t. 1, p. 444 *sq.*

estructuralismo al “programa heideggeriano”? Para hablar en esos términos, habría que demostrar que, efectivamente, hay un origen heideggeriano en la historia del estructuralismo o un lazo de necesidad entre uno y otro. El hecho de que algunos de los estructuralistas hayan sido heideggerianos no autoriza a hablar de una relación esencial entre el estructuralismo y el pensamiento de Heidegger, ya que tantos otros, y entre ellos los más importantes, los más representativos, no lo han sido. A Trubetzkoy y a Jakobson les habría costado mucho retomar el programa heideggeriano por la sencilla razón de que han escrito antes de haber podido leer a Heidegger. Aun cuando nos atengamos al estructuralismo francés, resulta muy difícil descubrir en él semejante “anclaje”. Dumézil jamás fue heideggeriano. (Es cierto que Dosse cree que jamás quiso ser considerado como un estructuralista...). Sostuvo su tesis *Le Festin* [94] *de l’immoralité* en 1924, cuando *El ser y el tiempo* de Heidegger se publicó en 1927. Lévi-Strauss siempre dijo que jamás había leído ni una sola línea de Heidegger, y es tan evidente que se inscribe en otras tradiciones intelectuales que las contorsiones de Dosse para encontrarle, pese a todo, acentos heideggerianos —so pretexto de que “rehabilita el pensamiento salvaje”⁵⁰— resultan casi cómicas.

Para Dosse, la causa parece entendida: el estructuralismo estaría desacreditado por su parentesco con Heidegger, y por añadidura refutado por Soljenitskyne. Esta mezcolanza, desparramada en poco menos de mil páginas, es bastante ejemplar de lo que se puede escribir y publicar en la actualidad, así como del sesgo político que desnaturali-

⁵⁰ *Ibid.*, t. 1, p. 450.

za todas las perspectivas históricas e intelectuales. La evocación del nombre de Heidegger sirve como contraseña acusadora. ¿Cómo denunciar a un enemigo? Diciendo que es heideggeriano. ¿Y si no es plausible que lo sea? No importa, basta con que se demuestre que bien podría serlo de cualquier modo. Es una lástima que Dosse jamás haya escuchado hablar de Cassirer, el gran filósofo neokantiano alemán, quien fue un adversario irreductible de Heidegger, al punto que éste último se negó a estrechar su mano cuando se encontraron en Davos, en 1929. En efecto, hay una analogía muy profunda entre los análisis de Cassirer y los métodos estructurales. Y sin duda su obra debería ser estudiada en una verdadera historia del estructuralismo.⁵¹ Que se abra por ejemplo *Substance et fonction*.⁵² Es un libro que podría calificarse de estructuralista, y aun uno de los libros fundadores del estructuralismo. Resulta enojoso que Dosse parezca ignorar incluso la conferencia de Cassirer sobre el estructuralismo ante el Círculo de Lingüística de Nueva York. El filósofo alemán huyó de la Alemania nazi en 1933 y, tras haberse refugiado en Inglaterra y luego en Suecia, se instaló en Nueva York. Por lo tanto, el 10 de febrero de 1945, habla de la lingüística y del estructuralismo.⁵³ Vuelve a trazar una historia del estructuralismo que sorprendería a los pequeños procuradores franceses, si se les ocurriera tomar conocimiento de todo ello: Cassirer habla primero

⁵¹ El nombre de Cassirer no figura en los índices de los libros de Dosse.

⁵² Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, París, Minuit, 1977. El libro ha sido publicado en alemán en 1910.

⁵³ *Id.*, “Le structuralisme dans la linguistique moderne”, Nueva York, Word, 1945, vol. 1, N°2, pp. 99–120. Sobre la historia del estructuralismo, véase también Roman Jakobson, *Une vie dans le langage*, París, Minuit, 1984.

del programa estructuralista desarrollado por Brondal. Y [95] luego ancla esta investigación en la filosofía de Kant. No me es posible citar aquí detenidamente esa conferencia ni explayarme sobre la misma. Simplemente señalo que las últimas frases del texto de Cassirer, cuando acaba de considerar minuciosamente las ciencias psicológicas y especialmente la *Gestalttheorie*: “Lo que yo querría demostrar en esta exposición es el hecho de que el estructuralismo no es un fenómeno aislado. Es más bien la expresión de una tendencia general del pensamiento que se ha vuelto, en el transcurso de las últimas décadas, cada vez más importante en todos los campos de la investigación.”⁵⁴ Está firmado por Cassirer. Y fechado en 1945.

El recurso al espantapájaros heideggeriano como argumento polémico corre el fuerte riesgo de sufrir pronto un colapso con la publicación del libro de Hans Sluga, *Heidegger's Crisis*.⁵⁵ Este profesor de Berkeley, quien ha llevado adelante un estudio muy riguroso de los archivos, demuestra que es el conjunto de la filosofía alemana, con todas las tendencias confundidas, lo que ha comulgado con el nazismo. Naturalmente hubo excepciones notables, pero no fueron más que excepciones.⁵⁶ Por consiguiente, no sólo Heidegger no es un caso

⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁵ Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1994.

⁵⁶ En su estudio, *Heidegger im Kontext*, Georges Leaman publica las fichas bibliográficas de 232 filósofos alemanes de aquella época (de los cuales 214 eran profesores universitarios): 40 de ellos emigraron, pero cerca de 120 eran miembros del partido nazi o de sus organizaciones satélites. (Cf. George Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitäts-philosophen*, Hamburgo, Argument Verlag, 1993.)

aislado, sino que, muy por el contrario, ni siquiera fue el peor. Y si las polémicas, después de la guerra y hasta la actualidad, sólo han girado en torno de él, es sencillamente porque es el único cuya obra sobrevivió y conservó una influencia después de la derrota alemana. Entre los filósofos que han sostenido más activamente el nazismo, se encuentran tanto representantes de la filosofía de los valores como neokantianos —los más numerosos y los más activamente comprometidos.⁵⁷ Hay que leer esas páginas en las que Sluga describe a los neokantianos que le reprochan brutalmente a la filosofía de Heidegger conducir al “relativismo”, al “individualismo”, al “nihilis-[96]mo” y ser incapaces de aportar los fundamentos filosóficos que requieren la época y el movimiento; no estar en condiciones, ya que recusa toda referencia a normas universales y a valores morales, de dar una base objetiva a la idea de nación, de pueblo, a la idea de superioridad racial y al antisemitismo.⁵⁸ La batalla que oponía desde hacía mucho tiempo a los “conservadores” (que querían hacer revivir la gran tradición filosófica alemana) a los “radicales” (que querían subvertirla), ha proseguido durante el período nazi. Así, fue una lucha encarnizada por los puestos, por la hegemonía intelectual y temporal. Y, según Sluga, Heidegger no salió vencedor.

Este nuevo esclarecimiento sobre la época es, evidentemente, siniestro y aterrador. Pero no puede ignorárselo. Nada de todo esto

⁵⁷ Hans Sluga señala incluso que Gottlob Frege, uno de los más célebres lógicos del siglo, el más eminente representante de la filosofía racionalista, expresaba en su diario, en 1924, poco antes de su muerte, sentimientos antisemitas y hacía de Hitler su “héroe”. (Hans Sluga, *op. cit.*, p. 99).

⁵⁸ *Ibid.* Véase muy especialmente pp. 212–216 y 221–225.

exculpa a Heidegger, por supuesto. Pero esto obliga a plantear en nuevos términos la cuestión de las relaciones entre una filosofía y el compromiso político de su autor. No es posible, concluye Sluga, “hacer de la política la piedra de toque de la evaluación de un pensamiento filosófico”. Si todas las corrientes pueden adherir a un mismo movimiento, no es que hay lazo de necesidad entre un tipo de filosofía y un tipo de ideología o de régimen político. Nadie pensaría en invocar los documentos producidos por Sluga para afirmar que el kantismo conduce al nazismo o que la creencia en los valores morales equivale a predicar el antisemitismo. Pero también hay que romper ese lazo de evidencia entre la filosofía de Heidegger y el nazismo. Lo cual, indudablemente, no quiere decir que no hay lazo alguno. En efecto, no se puede imaginar por un lado la política y por el otro la filosofía, como parece decir Sluga en algunas fórmulas de conclusión que son las menos convincentes de su libro. Disolver el lazo de necesidad, decir que un tipo de elaboración filosófica no conduce en línea recta a tal o cual tipo de posiciones políticas, no quiere decir que tal filósofo, inscripto en tal período histórico, ha dejado su filosofía apartada de su compromiso, o que algunos temas políticos no hayan podido penetrar en él. Pierre Bourdieu ha demostrado de manera irrefutable cómo Heidegger había captado temas eminentemente políticos —¿o ha sido captado por ellos?— y que se los vuelve a encontrar en sus trabajos más altamente filosóficos.⁵⁹ Es indiscutible que hay una coloración prenazi en algunos temas del pensamiento del Heidegger de fines de los años veinte y de los años treinta. Pero no se [97] puede considerar

⁵⁹ Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988. Se trata de una versión aumentada de un largo artículo publicado en 1975.

que toda su filosofía está marcada por la huella del nazismo, y mucho menos que todo pensamiento que hoy se refiere a algunos principios de su filosofía puede ser sospechoso de pactar con el diablo o de conducir al totalitarismo. A menos que se quiera describir también a los neokantianos de la actualidad como los herederos espirituales de los que sostenían los discursos y escribían los artículos de los cuales el libro de Sluga proporciona hoy en día la tan triste reseña.



Lo he dicho: no estaba en mis intenciones *refutar* a Ferry y a Renaut. Este tipo de libro casi no tolera la refutación: no están escritos para ser discutidos en el marco de un diálogo científico. Los argumentos son escasos, los hechos históricos adulterados, las citas truncas, recortadas, manipuladas.⁶⁰ Se trata más bien de una sucesión de afirmaciones

⁶⁰ Podrá encontrarse un magnífico ejemplo de la suerte que Ferry y Renaut les reservan a los textos que comentan al final de su capítulo sobre Bourdieu, cuando citan largamente una entrevista del sociólogo en *Libération* en 1979. Se pueden comparar las citas que ellos dan con el texto real de la entrevista (retomada por Bourdieu en *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1981, pp. 10–18). En primer lugar condensan tres cuestiones en una (lo cual tiene el efecto de borrar dos largas respuestas de Bourdieu), y luego escriben que era previsible que Bourdieu, interrogado acerca de lo que podría ser una contra cultura, no pudiera más que confesar: “No sé si puedo responder a su pregunta.” (Ferry y Renaut, *La Pensée '68*, *op. cit.*, p. 235). Ahora bien, la frase de Bourdieu, amén de que viene luego de dos respuestas —las que están suprimidas por Ferry y Renaut— no es, evidentemente, sino un preámbulo oratorio y está seguida de veintiséis líneas de explicación. (Véase Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 11–13). Tenemos todo el derecho a oponernos a esta respuesta, pero no es admisible que se afirme que no

perentorias que no resisten casi al examen o simplemente al enunciado de un contraejemplo. En realidad, el contenido real de este tipo de panfletos importa poco. Son libros que sólo existen, como lo había señalado muy justamente Gilles Deleuze, a propósito de los de los “nuevos filósofos”, para servir de soporte y de pretexto a artículos de diarios y revistas.⁶¹ [98] Lo que circula es el título, la vaga idea general que se desprende de él, y no su contenido real. Por consiguiente, se pueden subrayar las falencias técnicas, los errores, las equivocaciones, los contrasentidos, lo cual no tendrá incidencia alguna en su utilización político-ideológica para aquellos que intentan hacerse pasar por una “nueva generación filosófica”.

En la actualidad, la politización de las polémicas es uno de los procedimientos más comúnmente utilizados para existir en la vida intelectual. Ya no se trata de comentar las obras sino de instituir tribunales y de hacer comparecer en ellos todo lo que es eminente (hay un fondo de resentimiento en todo ello). Para algunos, es una manera de vivir la vida intelectual. Han conservado de Mayo del '68 lo que seguramente no era la mejor parte: la pasión por el anatema ideológico y por el proceso político. Su referente político ha cambiado, pero los métodos son los mismos. Para otros, es un medio de hacerse reconocer el estatuto de filósofos, al menos en los diarios. Para eso basta, apoyándose en un sociologismo grosero, con vincular algunas elaboracio-

existe. Por otra parte, este capítulo sobre Bourdieu es uno de los más inaceptables de su libro, a tal punto el mal humor se disputa con la ignorancia el tratamiento de los problemas en el seno de la tradición filosófica.

⁶¹ Gilles Deleuze, “A propos des «nouveaux philosophes» et d’un problème plus général”, suplemento de la revista *Minuit*, París, mayo de 1977.

nes teóricas con un momento político dado, y luego decir que ese momento ya pasó. Los autores comentados ahora han sido expulsados. Y los que comentan se imaginan que pueden muy tranquilamente presentarse como sus sucesores. Así, uno se vuelve filósofo a buen precio, haciendo ahorros a expensas de una obra: basta con polemizar contra aquellos que hacen alguna, y sobre todo con politizar la polémica apoyándose en todos los poderes exteriores al mundo de la investigación para evitar las evaluaciones internas del medio científico. La impostura es la ley de esta forma de polémica.

Segunda parte

FOUCAULT EN VIDA

Capítulo 1

EN EL NACIMIENTO DE LA *HISTORIA DE LA LOCURA* (Foucault y Dumézil, I)

Michel Foucault hacía reír a sus amigos, a comienzos de los años cincuenta, diciéndoles que ocuparía algún día la “cátedra de la locura” en el Collège de France.¹ La anécdota es simpática. Cuidémonos, sin embargo, de descifrar en ella el anuncio de un destino cuyas promesas el transcurso del tiempo iba a realizar muy pronto. Por el contrario, necesitamos admitir que el proyecto de sostener una tesis sobre la historia de la locura no ha germinado en la mente de Foucault sino bastante tardíamente, en los avatares de la existencia, con el azar de los encuentros. En aquella época se apasionaba por la historia de la psiquiatría. Todavía le quedaba un largo camino por recorrer antes de persuadirse de que la psiquiatría no es más que el “monólogo de la razón *sobre* la locura”, antes de descubrir la tarea que sería la suya, algunos años más tarde: darle la palabra a la “locura misma, en su vivacidad, antes de toda captura por parte del saber”, y, a falta de

¹ Jacques Bellefroid, “Jean-Paul Aron, Michel Foucault et Cie”, *Cahiers de la différence*, N°3, julio-septiembre de 1988, pp. 3-10. Cita: p. 7.

alcanzar esa meta inaccesible, hacer la “arqueología” del “silencio” que se le impuso.²

Cuando publicó su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*, en 1954, y, el mismo año, su larga introducción a la traducción del *Rêve de l'existence* de Ludwig Binswanger, Foucault, sin duda, ya había comenzado a trabajar en una tesis de doctorado de Estado. Pero, evidentemente, aun no había concebido el proyecto de lo que luego sería la *Historia de la locura*. A Raymond Polin, [102] profesor de la universidad de Lille, quien lo recibe en 1952 para tomarlo como asistente de psicología, Foucault le explica que está preparando una tesis sobre la “filosofía de la psicología”. Es muy vago. Pero le había proporcionado otras indicaciones un año antes, y aquella vez muy precisas, a Paul Mazon, el director de la *Fondation Thiers*, donde había pasado el año escolar 1951–1952, después de haber ganado la cátedra por concurso. La función de ese instituto era asegurar condiciones correctas de trabajo a jóvenes catedráticos para que pudieran llevar adelante sus investigaciones en vista de sus tesis.³ En el informe anual de la *Fondation*, en 1952, Paul Mazon escribe que Foucault está trabajando en dos tesis, una sobre “el problema de las ciencias humanas en los poscartesianos” y otra sobre “la noción de cultura en la psicología contemporánea”. Paul Mazon comenta entonces: “Ha sido nombrado el 1º de

² Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961, prefacio, p. VII y II.

³ En aquella época había que sostener dos tesis para obtener el doctorado de Estado: una tesis principal y una tesis complementaria, llamada “pequeña tesis”.

octubre en la facultad de Letras de Lille y no sé hasta qué punto está avanzado en el estudio de esos dos temas. El primero me había parecido particularmente interesante. Se trataba de saber cómo había evolucionado el cartesianismo bajo las influencias extranjeras, italianas y holandesas, y cuáles habían sido los resultados de ese movimiento en Malebranche y en Bayle.”⁴ Henri Gouhier, el profesor de la Sorbona que presidió su jurado de tesis en 1961, recuerda que en aquel momento, a comienzos de los años cincuenta, Foucault había venido a verlo para pedirle que le dirigiera la tesis complementaria que deseaba dedicar a “Malebranche psychologue”.⁵ Es probable que ese interés de Foucault por Malebranche se hubiera originado en los cursos que Merleau-Ponty había dado en la calle de Ulm, en 1947–1948, *L’Union de l’âme et du corps chez Malebranche, Main de Biran et Bergson*, a los cuales había asistido asiduamente y que parecen haber marcado la memoria de los *normaliens*. En su autobiografía, Louis Althusser evoca esos “bellos cursos” de Merleau-Ponty, recordando en qué alta estima los tenían los *normaliens* en una época en la que, por el contrario, “la moda consistía en afectar desprecio por Sartre, que estaba de moda”.⁶ Exactamente lo mismo dirá Foucault a Claude Mauriac: “Quien contaba para nosotros cuando éramos jóvenes no era Sartre, sino

⁴ Informe de Paul Mazon, *Annuaire de la Fondation Thiers, 1947–1952*, nueva serie, fase. XLI, p. 40. Para un relato detallado, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 58.

⁵ Entrevista con Henri Gouhier, 3 de septiembre de 1986.

⁶ Louis Althusser, *L’avenir dure longtemps*, París, Stock, 1992. Reed. aumentada, LGF, col. “Le livre de poche”, 1993, pp. 363–364. En lo sucesivo cito esta última edición, que contiene numerosos documentos nuevos.

Merleau-Ponty. Ejercía en nosotros una verdadera fascinación.”⁷

En cuanto al otro tema, sobre la noción de cultura, ciertamente está ligado al interés que Foucault tenía en los “culturalistas” norteamericanos, como Abram Kardiner, Ruth Benedict, Ralph Linton, cuyo rol en la formación de Foucault ha sido escasamente señalado, pero que bien podría ser capital.

En los años subsiguientes, las indicaciones dadas por Foucault sobre sus temas de tesis no cesarán de modificarse. En la lista de sus “trabajos del año ’52-’53” redactada para la universidad de Lille, indica que ha concluido —señalando que está “en prensa”— su tesis complementaria, *Psychiatrie et analyse existentielle*. Como ningún libro jamás vio la luz bajo ese título, tenemos el derecho de pensar que, en realidad, se trata de su introducción para la traducción de Jacqueline Verdeaux del texto de Binswanger, *Le Rêve et l’existence*. Pero Foucault menciona igualmente esa introducción en su lista, precisando que debe publicarla el mismo editor (Desclée). Es altamente probable que compute dos veces el mismo texto, para incrementar la lista de sus trabajos. En todo caso, parece que ha pensado en presentar esa introducción como tesis complementaria. En efecto, constituye un estudio general sobre “el análisis existencial y la psiquiatría”, escrito “al margen”, como él dice al comienzo del texto, del libro de Binswanger.⁸

⁷ Declaraciones recogidas por Claude Mauriac, *Le Temps immobile*, t. III: *Et comme l’espérance est violente*, Paris, Grasset, 1976, p. 492.

⁸ Michel Foucault, “Introduction” a Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l’existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 9. Sobre todos estos puntos, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 85.

Sin embargo, en 1954 presenta proyectos completamente diferentes. Es el momento en el que Georges Dumézil toma contacto con él para proponerle ir a ocupar el puesto de lector de francés en la universidad de Upsala,⁹ en Suecia. Dumézil relató en varias ocasiones cómo se habían desarrollado los acontecimientos. En el artículo publicado en *Le Nouvel Observateur* tras la muerte de Michel Foucault, Dumézil relata:

“En la primavera del año 1954, mis amigos de la universidad de Uppsala me pidieron que designara a un lector de francés. Procedimiento poco ortodoxo que ignoraban nuestras Relaciones culturales. Pero desde que yo había ocupado ese puesto, de 1933 a 1935, a [104] Uppsala me ataban lazos muy estrechos, e iba casi todos los años a trabajar uno o dos meses en la admirable biblioteca que es la Carolina rediviva. Estaba muy molesto por mi misión cuando Raoul Curiel, que llegaba de Afghanistan, me dijo que él tenía a mi hombre. Acababa de encontrar a un joven *normalien*, catedrático de filosofía, aún poco seguro con respecto a su carrera, a quien no dudaba en calificar “el ser más inteligente que he conocido”. No inquirí más y le escribí a Michel Foucault, haciendo un elogio sincero de la vida uppsaliana. Aceptó. Como yo pasaba el verano en Gales, no lo vi antes de su partida. Al año siguiente, no bien terminaron las clases en el Collège de France, retomé la ruta de la laboriosa Uppsala, lleno de curiosidad por ver trabajar al “ser más inteligente del mundo.”¹⁰

⁹ En sueco se dice “Uppsala”, y en castellano Upsala. Las correspondencias que voy a citar utilizan indiferentemente ambas formas.

¹⁰ Georges Dumézil, “Un homme heureux”, *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984.

En el libro *Entretiens*, que realicé con él dos años más tarde, Dumézil retoma aquel relato en estos términos más o menos idénticos:

“Mis amigos de Uppsala me habían pedido que designara un candidato para el puesto de lector de francés que yo había ocupado durante un cuarto de siglo. No conocía a nadie de esa generación. Pero mi querido Raoul Curiel, el arqueólogo, el numismático, el hermano del desdichado Henri Curiel, me sacó del apuro. Recientemente había encontrado, de regreso de Afganistán, a un muchacho de quien no dudaba en declarar que era el más inteligente que había conocido. Le escribí a Foucault, y el asunto quedó arreglado. Pero no lo había visto antes de su partida (como dice Mistler, yo «estaba rodando» hacia el país de Gales). Lo conocí sólo en la primavera siguiente, cuando, una vez concluidos mis estudios en el Collège, me dirigí a Uppsala.”¹¹

Estos acontecimientos son decisivos para la carrera y el itinerario de Michel Foucault. Por lo tanto yo querría volver hoy sobre este relato, citando algunos documentos que permiten seguir su desarrollo, casi día a día. Se verá que el recuerdo que de todo ello conservó Dumézil a treinta años de distancia era bastante impreciso y merece ser rectificado en varios puntos. Todo comienza con una carta que Dumézil recibe en Bangor, en Gales, el 15 de octubre: el profesor Paul Falk, quien dirige el Romanska Institutionen (el departamento de estudios romances) de la universidad de Upsala, le escribe: [105]

“El Sr. Robert Francillon acaba de pedir licencia y abandonará el puesto de lector y de director de la Maison de France el 30 de junio de 1955

¹¹ *Id. Entretiens avec Didier Eribon, op. cit., p. 214.*

[...]. Nuestra Facultad de Letras me encarga que me dirija a usted (así como también a otras personalidades) para rogarles que tengan a bien indicarme cada uno de ustedes el nombre (y la dirección) de un candidato.”

Entonces la carta enuncia las condiciones:

“Es menester que el candidato tenga títulos (catedrático, preferentemente con alguna publicación científica en su haber) y que sea relativamente joven (de 30 a 35 años más o menos). El carácter es muy importante: rectitud, sentimiento del deber, etc. Confío enteramente en su juicio.”

La carta precisa a continuación el monto del salario y estipula que “el lector puede ocupar su puesto durante seis años (si así lo desea) con, llegado el caso, una prolongación de dos años” y que debe dar de seis a siete horas de clase por semana.¹²

En esa carta, Dumézil ha escrito a mano: “Recibida el 15/10 en Bangor vía París.” Y un poco más abajo agregó: “El 15/10 se envió copia y propuesta a Paul Foucault (Lille).”¹³ Dado que Dumézil se encuentra en ese momento en Gales y puesto que dirige la propuesta a Foucault el mismo día en que la recibe, parece evidente que había oído hablar de Foucault antes de recibir la carta del profesor Falle. Incluso sabía que Foucault era asistente en la universidad de Lille. Por ende hay que deducir que Raoul Curiel había hablado de Foucault a Dumézil antes de su partida hacia Bangor.

¹² Carta de Paul Falk a Georges Dumézil, 11 de octubre de 1954.

¹³ Paul es el verdadero nombre de pila de Michel Foucault.

Dumézil había conocido a Curiel veinte años antes. Fue en 1934, y acababa de publicar *Ouranos-Varuna*. El indianista Sylvain Lévi, quien había publicado ese libro en una colección que dirigía en Maisonneuve (o más bien en la colección que había lanzado para la ocasión, pues no tuvo continuidad), había organizado una sesión de discusión en el Instituto de Civilización India. Allí asistían eminentes sociólogos, historiadores y filólogos, como Marcel Granet, Jules Bloch, Emile Benveniste... Este último era muy hostil a las tesis de Dumézil, que juzgaba indefendibles desde un punto de vista lingüístico, y por lo tanto la discusión había sido muy animada.¹⁴ A la salida, Curiel había venido a ver a Dumézil. [106] Los dos hombres habían conversado, y luego, muy rápidamente simpatizado. Seguirán siendo amigos hasta la partida de Curiel para Egipto, en 1938, y reanudarán la amistad fácilmente cuando éste vuelva a Francia, en 1946. Dumézil y Curiel se verán entonces regularmente y es posible imaginar que Curiel le contó a Dumézil su encuentro con Foucault no bien se produjo, con más razón tratándose de una breve relación amorosa. Dumézil sabía pues quién era Foucault cuando la demanda upsaliana le llegó a Bangor. Entonces le escribe al joven filósofo:

“Estimado señor y camarada:

He aquí una copia de la carta que recibí esta mañana del profesor de lenguas romances de Uppsala, Paul Falk. No me pregunte por qué pienso en usted. Algunos amigos me han hablado de usted con mucha simpatía y lo que me dijeron me hace creer que usted sería muy feliz

¹⁴ Acerca de los lazos de Dumézil con Sylvain-Lévi y con Emile Benveniste, véase Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil?*, *op. cit.*

en Uppsala.”¹⁵

A continuación, Dumézil le explica que él mismo ha sido lector de francés en esa ciudad veinte años antes, y le da una descripción del puesto, “uno de los trabajos *top* de las Relaciones Culturales, generalmente con perspectivas de futuro. Ha sido ocupado por lingüistas, historiadores, futuros hombres de letras”. Dumézil elogia igualmente las condiciones materiales que serán, dice, “excelentes”: Usted dispondrá de un magnífico departamento en la Maison de France; la corona sueca vale 65 francos y la vida es muy barata.” Agrega: “Y eso que no le hablo de la biblioteca, la Carolina rediviva —una de las mejores de Europa—, del paisaje (el bosque a doscientos metros de la ciudad), ni de la admirable juventud sueca.”

Concluye su carta pidiéndole a Foucault que le dijera rápidamente si estaba interesado: “Si sí, me valgo de mis influencias para conseguirle el puesto: tengo muchos contactos en el lugar. Si no, no quiero dejar a mis amigos suecos en la incertidumbre.”¹⁶

Foucault responde muy rápidamente a Dumézil, ya que su carta está fechada el 22 de octubre. Se dirige al “Señor profesor”, le agradece el haber pensado en él, y le ruega agradecer igualmente a los “desconocidos amigos” que han servido de intermediarios. [107] Foucault se

¹⁵ Carta de Georges Dumézil a Michel Foucault del 15 de octubre de 1954. Dumézil escribe “estimado camarada” pues ambos son ex alumnos de la Ecole Normale Supérieure de la calle de Ulm.

¹⁶ Cito las cartas de Dumézil a partir de las copias que él conservaba en sus archivos. Es posible que haya algunas ligeras diferencias entre las copias y las cartas efectivamente enviadas.

declara “seducido” por la descripción de Uppsala, y prosigue: “La única pregunta que aún me hago se refiere a las condiciones de trabajo (no me refiero a los libros, ya que usted habla de la biblioteca, sino del tiempo libre). Mi tesis ahora está muy avanzada y por ende deseo concluirlo. Dejando de lado este problema, todo lo demás me parece perfecto.”¹⁷

Estamos pues en octubre de 1954 y Foucault menciona una tesis “muy avanzada”. ¿De qué se trata? No da más precisiones en su carta. Pero muy pronto tendrá ocasión de explayarse. En efecto, Dumézil ha anotado en esa carta de Foucault: “Recibido en Bangor el 25/10. Respondido el 25 pidiéndole tres *curriculum vitae* y tranquilizándolo sobre el tiempo libre.”

Foucault le escribe a vuelta de correo, el 29 de octubre: “¿Cómo podría tener reticencias respecto de Uppsala y de Suecia después de lo que usted me escribe? Tengo un solo temor: el de sentirme espantosamente decepcionado si las Relaciones Culturales no consienten mi nombramiento. Aun en ese caso, siempre le estaré agradecido por haber hecho nacer en mí un deseo tan bello.” Y para explicar esta inquietud de no ser nombrado, evoca un episodio del que parece haber guardado un amargo recuerdo: “La única vez que me dirigí a Relaciones Culturales, me hicieron entender que aquel que quiere trabajar y escribir casi no tiene lugar en esos altos lugares de la distinción conversadora. Ojalá esta vez me encuentren menos trabajador y por consiguiente más distinguido.”¹⁸ Tal como Dumézil se, lo pedía,

¹⁷ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 22 de octubre de 1954.

¹⁸ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 29 de octubre de 1954.

Foucault adjunta a la carta tres ejemplares de su *curriculum vitae*.

En esa carta, Dumézil ha anotado, de acuerdo con sus costumbres, los pasos subsiguientes: indica que ha enviado los *curriculum vitae* a Paul Falk, a Roger Lacombe, el director del Instituto Francés de Estocolmo, y a Jean Baillou, el responsable del servicio de enseñanza en la dirección de las Relaciones Culturales en el Ministerio del Exterior. Afortunadamente, Dumézil tomó el recaudo de copiar ese *curriculum vitae* en una hoja suelta. Ahora bien, las indicaciones que contiene son bastante singulares. Tras haber indicado las etapas de su curricula escolar y las fechas de los diplomas, Foucault presenta, en el orden siguiente, la lista de sus trabajos:

- *Maladie mentale et personnalité* (PUF, 1954).
- Introducción y notas a *Rêve et existence* de L. Binswanger (Desclée). [108]
- Traducción de von Weizäcker, *Der Gestaltkreis* (en prensa).
- Capítulo sobre la historia de la psicología en la nueva edición de la *Histoire de la philosophie* de Weber.

Hasta aquí, nada sorprendente. Pero Foucault indica a continuación los temas de sus dos tesis:

- Tesis principal: Estudio de la noción de “Mundo” en la fenomenología y su importancia para las ciencias del hombre.
- Tesis complementaria: Estudio sobre la psicofísica de la señal y la interpretación estadística de la percepción.

Estamos muy lejos de los “poscartesianos” y de la “noción de cultura” de la que ya había hablado Paul Mazon, aunque el primero de esos dos nuevos temas pueda entenderse como una manera más general de abordar el análisis de la noción de cultura.

¿Realmente Foucault pensó en hacer una tesis sobre la fenomenología? Es posible. La obra de Husserl apasionaba a los círculos filosóficos de la época y los *normaliens* hacían de ella muy a menudo el tema de sus diplomas o de sus tesis: es el caso, por ejemplo, de Jacques Derrida y de Pierre Bourdieu.¹⁹ Y parece bien que el “diploma” redactado por Foucault en 1949, y que trataba sobre la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, haya estado dedicado en parte a Husserl, si damos crédito a una carta de Louis Althusser en la que le recomendaba a Foucault a un profesor de la universidad de Besançon en 1951.²⁰ Los apuntes tomados por Jean-Claude Passeron atestiguan igualmente que Foucault hablaba mucho de Husserl cuando preparaba a los *normaliens* de la *rue d'Ulm* para la *agrégation*.^{*} La influencia de Merleau-Ponty, una vez más, fue sin duda determinante para esta pasión.

Consecuentemente, no cabe la menor duda de que la obra de Hus-

¹⁹ El diploma de Derrida, redactado en el transcurso del año escolar 1953–1954, ha sido publicado recientemente: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, PUF, 1990. Bourdieu comenzará una tesis sobre la temporalidad, apoyándose en los textos de Husserl.

²⁰ Véase más adelante, pp. 315–316 orig. francés.

^{*} La *agrégation* es un diploma que se obtiene por concurso para ser titular de una cátedra en los establecimientos terciarios. Existe la *agrégation* de los *normaliens* y la de los universitarios. (N. de la T.)

serl pesó enormemente en los años de formación de Michel Foucault. Pero, ¿qué se hizo del proyecto de tesis mencionado en *el curriculum vitae* dirigido a las autoridades administrativas por [109] la intermediación de Dumézil a fines del año 1954? Es muy posible que dicha mención sea totalmente ficticia y destinada únicamente a responder a las expectativas de aquellos a quienes estaba destinado ese papel. También es muy probable que Foucault haya hermo­seado la realidad en su primera carta a Dumézil al indicar que su tesis estaba muy “avanzada”. Esto tiene su fundamento en la medida en que Foucault, en 1954–1955, justo antes de su partida hacia Suecia, hablaba mucho delante de sus amigos de otro proyecto de tesis, dedicado a Nietzsche, a quien descubría con entusiasmo por aquellos años.²¹ En todo caso había comenzado un libro sobre Nietzsche, que jamás concluyó pero que, según los testigos de la época, era lo que lo ocupaba y lo preocupaba durante el año 1954–1955, cuando apenas había renunciado a un proyecto de tesis sobre... las teorías del aprendizaje.²²

A comienzos de diciembre de 1954, parece realmente que Foucault visitó a Dumézil. Le escribe poco después para informarlo de que aún no ha recibido nada de Upsala, pero que se dispone para presentar oficialmente su candidatura. Y agrega: “Lo que usted me dijo el otro día me ha seducido.”²³ Algunos días más tarde, Dumézil recibe una carta de Jean Baillou, el responsable del Servicio de enseñanza en el Ministerio de Relaciones Exteriores, a quien Dumézil le había enviado

²¹ Entrevista con Gérard Lebrun, 2 de julio de 1986.

²² Carta de Marcel Neveux al autor, 29 de febrero de 1988.

²³ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 7 de diciembre de 1954.

el *curriculum vitae* de Foucault. Jean Baillou es un *normalien* de la promoción de 1924 y parece conocer suficientemente bien a su corresponsal para llamarlo “mi querido colega y amigo”. Le anuncia a Dumézil que ha conocido a Michel Foucault y que ve en su persona una “candidatura escogida”. Por ende le pide que intervenga personalmente ante las autoridades suecas.²⁴

Dumézil escribe entonces una nueva carta a Paul Falk, a quien ya le había enviado el *curriculum vitae* de “su” candidato. Su carta lo muestra dotado de una suprema habilidad, e incluso, confesémoslo, de cierta picardía:

“Estimado colega y amigo:

Hace unos diez días regresé a Bangor lleno de gales escrito e incapaz, desgraciadamente, como siempre, de articular tres palabras seguidas. Pero qué hermosa región, y, hasta el final, pese a la lluvia: a fines de noviembre, aún había rosas, como en su jardín el año pasado.

Había partido demasiado tarde hacia Gales, en julio, y bien sabía que no tendría tiempo de ir a Suecia, como esperaba en un primer momento. ¡Sólo Dios sabe cuándo podré realizar ese sueño que se repite año tras año! Aún no será en 1955.

De la sucesión de Francillon no sé nada y nada tengo para saber. He visto a Michel Foucault a quien encontré inflamado por la perspectiva de ir a servirlos y listo para suspender la carrera comenzada en la enseñanza superior (puede hacerlo sin riesgos: ahora ya goza de gran prestigio y su porvenir está asegurado). Sus tesis están bastante avan-

²⁴ Carta de Jean Baillou a Georges Dumézil, 11 de diciembre de 1954.

zadas como para permitirle expatriarse. También encontré la sección de Relaciones Culturales muy excitada por esta candidatura, y todo esto me asusta un poco, pues la decisión debe ser suya, y ha de ser tomada con toda calma. Me limito a felicitarle, en mi lirismo interior, por haberle encontrado a usted a este hombre.”²⁵

Pero, por obra de un azar extraño, el mismo día en que enviaba esta carta, Paul Falk le escribía por su lado para decirle hasta qué punto la candidatura de Foucault lo seducía, y que esperaba que las otras dos personalidades solicitadas para proponer candidatos no se manifestaran.²⁶

Dumézil anuncia la noticia a Foucault:

“Así, todo marcha muy bien por ese lado [...]. No se marche, en todo caso, sin antes venir a verme. Es necesario que yo lo oriente sobre la palestra universitaria, que es compleja. Sepa, por ejemplo, que Falk es el enemigo mortal de mis mejores amigos. Lo cual no impide, como

²⁵ Carta de Georges Dumézil a Paul Falk, 14 de diciembre de 1954. En esta carta, Dumézil escribe que ha “visto a Michel Foucault”, mientras que en las *Entrevistas*, realizadas treinta y dos años más tarde, en 1986, declara —sin duda por efecto de una memoria desfalleciente— que no ha conocido a Foucault antes de su partida hacia Suecia y que sólo lo conoció en Upsala. Los documentos citados más arriba parecen indicar igualmente que Foucault fue a visitar a Dumézil antes de su partida.

²⁶ En realidad, uno de los otros dos profesores solicitados no responderá, y el otro, André Jolivet, propondrá a “Foucault en primera línea y a Vormus en segundo lugar”, tal como lo precisará la carta del encargado de asuntos de Francia en Estocolmo dirigida el 9 de febrero de 1955 a la dirección de las Relaciones Culturales del Quai d’Orsay para anunciar que la elección del profesor Falk había recaído en Michel Foucault.

usted lo ve, que haya relaciones cordiales e incluso confiadas.”²⁷

Finalmente, Foucault recibe la carta tan esperada de Paul Falk y se apresura en informar a Dumézil: “He recibido del Señor [111] Falk una carta llena de dignidad universitaria: me asegura que habrá de encarar mi candidatura con la mejor disposición pero que no debo abrigar certidumbre alguna, a causa de las candidaturas rivales.” Agrega: “Voy a enviarle una carta de monaguillo bien combinada con mi pedigrí; esperar con temor y temblor.”²⁸

El 1º de enero, al escribirle a Dumézil para presentarle sus votos, Foucault le dice que en lo sucesivo espera la decisión de Upsala, “que ha debido recibir mis credenciales debidamente autenticadas por los sellos ministeriales.”²⁹

Finalmente el asunto alcanza su desenlace, y Foucault escribe a Dumézil para decirle que se acaba de enterar, por una carta de Relaciones Culturales, de que la universidad de Upsala ha retenido su candidatura: “Parece un asunto clausurado.” Sólo me queda, agrega, “expresarle toda mi gratitud y desearle que venga aquí abajo a visitar a sus amigos suecos en cuyo conjunto quizá tendrá usted la indulgencia de contarme.” Y Foucault pregunta entonces a Dumézil, antes de expresarle sus “sentimientos de gratitud y de respeto”: “¿Podría molestarlo una vez más para interrogarlo acerca de datos complementarios sobre los modos uppsalianos de vida y de existencia?”³⁰

²⁷ Carta de Georges Dumézil a Michel Foucault, 16 de diciembre de 1954.

²⁸ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 21 de diciembre de 1954.

²⁹ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 1º de enero de 1955.

³⁰ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 27 de febrero de 1955.

¿Por qué Foucault deseó partir hacia Suecia? “Sufría, y sigo sufriendo, una gran cantidad de incomodidades en la vida social y cultural francesa, explicará muchos años más tarde, en 1982. Es la razón por la cual dejé Francia en 1955. En aquel momento, la libertad en la vida personal estaba muy severamente limitada. Suecia era, en aquella época, un país mucho más libre.”³¹ Parece pues que Foucault ha tenido tantas dificultades para asumir su homosexualidad que solamente el exilio le ofrecía la perspectiva de poder liberarse de las tenazas que lo sofocaban. Los documentos de la época traducen, en todo caso, un malestar psicológico y un desasosiego muy profundos. Se descubre en ellos a un Foucault prisionero de un verdadero sentimiento de asfixia. En agosto de 1954, un año antes de su partida para Suecia y en momentos en los que esa partida aún no se había encarado, le escribía a Jacqueline Verdeaux: “Una gran ascesis husserliana me ha conducido hacia países tan extraños y tan inesperados que ignoro si se puede respirar en ellos. Después de haber vacilado entre hacerme monje o tomar el desvío de los caminos de la noche, decidí [112] tratar de esforzarme por vivir allí, pero aún estoy dando los primeros pasos con los primeros movimientos respiratorios. Me vigilo en el espejo para saber si no me vuelvo verde.”³²

Sin duda, en aquella fecha, en efecto, sólo ha cumplido con los primeros pasos en el camino de la “cura” —según la expresión de Louis Althusser—³³ que le permitirá escapar a las grandes crisis

³¹ Entrevista en la revista *Ethos*, noviembre de 1983, p. 4.

³² Carta de Michel Foucault a Jacqueline Verdeaux, 19 de agosto de 1954.

³³ Cf. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 40. Sobre las relaciones entre Foucault y Althusser, véase más adelante, pp. 225 *sq.*

suicidas a las cuales hace claramente alusión en esa carta a Jacqueline Verdeaux. Es muy probable que esta “cura” se vea altamente facilitada por sus estadías fuera de Francia.

Foucault llega a Suecia a fines del mes de agosto de 1955.³⁴ Los primeros tiempos en el lugar son difíciles: se siente aislado, y la separación del compositor Jean Barraqué, de quien a la sazón está enamorado, le es muy dolorosa. Le escribe el 29 de agosto, es decir tres días después de haberse instalado en Upsala: “La única esperanza: avanzar en mi tesis para poder regresar a Francia.”³⁵ En todo caso, tiene una aguda conciencia del hecho de que la distancia geográfica lo puede conducir a una separación definitiva, tanto más cuanto que su relación está muy lejos de ser serena. Desde el día siguiente de su llegada, expresa sus temores: “Cada uno de nosotros tiene una sola vida, y tal vez es la misma. Jean: tenemos dos veces menos el derecho de perderla, dos veces menos el tiempo de malgastarla.”³⁶ Y algunos días más tarde le propone: “Si quieres, puedo volver a Francia definitivamente en mayo.” Estos documentos echan una luz diferente (pero ambos pueden ser igualmente verdaderos) de la que proporciona Daniel Defert cuando escribe, para explicar la partida a Suecia: “Foucault desea romper con Jean Barraqué, abandonar Francia y tomar distancia

³⁴ Daniel Defert da como fecha, pero sin más precisiones, “agosto de 1955”. (Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 20). En realidad, un documento administrativo atestigua que Foucault “se hizo cargo de su puesto el 26 de agosto de 1955”. Por otra parte, la primera carta enviada desde Upsala por Foucault a Jean Barraqué está fechada el 27 de agosto de 1955.

³⁵ Carta de Michel Foucault a Jean Barraqué, 29 de agosto de 1955.

³⁶ Carta de Michel Foucault a Jean Barraqué, 27 de agosto de 1955.

respecto de su formación anterior.”³⁷ Otras cartas parecen dar testimonio de que fue más bien Barraqué quien provocó la ruptura, y que esto hizo sufrir mucho a Foucault. Así, Foucault le escribe a Barraqué, el 11 de marzo de 1956: “Ya que te resulta tan difícil escribir, temo que mis cartas no tengan gran significación en el [113] silencio. Y que tengan demasiado fácilmente el tono de una intrusión.” O incluso, el 6 de mayo: “¿Tu silencio? Voy a regresar a Francia. ¿Vamos a pasar juntos el verano que nos habíamos prometido?”³⁸ Hay que aclarar que no bien se produce su primer viaje a Francia, en diciembre de 1955, para las vacaciones de Navidad, las cosas andan muy mal entre ellos, y Barraqué le ha escrito, poco tiempo después, que no quiere “más «diciembre»” y que ha salido de ese “vértigo de locura” en que le parece haberse convertido su relación.³⁹

Más generalmente, Foucault parece haberse decepcionado con Suecia. Poco tiempo después de su llegada a Upsala, dio sus primeras impresiones a Jean Barraqué de una manera más bien desencantada: “La vida en Uppsala es penosamente parecida a la de una universidad.” No obstante agregaba: “La de Estocolmo es más inesperada, rápidamente agobiante, probablemente.” También tuvo que aprender a soportar lo que llamará en el prefacio a la *Folie et déraison** la “larga noche sueca”.

³⁷ Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 19.

³⁸ Cartas de Michel Foucault a Jean Barraqué, 11 de marzo y 6 de mayo de 1956.

³⁹ Sobre la importancia que tuvo para Foucault su relación con Barraqué, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 85–90.

* *Folie et déraison [Locura y sinrazón]* formaba parte del primer título original de

En una carta de comienzos del año 1956, describe su vida upsaliana: “A algunos cientos de metros, el bosque inmenso donde el mundo comienza una vez más su génesis. En Sigtrina, el sol no sale para nada. Desde el fondo de esa escasez se eleva sólo lo esencial que a uno le gusta volver a aprender: el día y la noche, las noches protegidas por cuatro muros, frutos que no crecen en ninguna otra parte, y por momentos una sonrisa.”⁴⁰ Así se refiere a su “necesidad nietzscheana de sol”.⁴¹ Sin embargo se quedará tres años en la pequeña ciudad sueca. En cuanto se instala, se hace cargo enérgicamente de la reorganización de la Maison de France. Cuenta, por ejemplo a Barraqué, que ha enviado cartas a las casas de discos para que [114] le hagan llegar su catálogo, pues tiene “la intención de instalar una discoteca”. En otra oportunidad, le pedirá a su amigo músico que le indicara cuál era la mejor grabación de *Pelleas y Melisanda*.



Es en este marco y en este contexto donde Dumézil y Foucault van a

la *Historia de la locura: Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. En español, desde la primera edición, llevó siempre el título *Historia de la locura*. Eribon utilizará a lo largo del libro, indistintamente, ambas partes de la primera denominación original francesa para designar al mismo texto. Conservaremos el nombre que el autor utiliza en cada ocasión, dejando en francés *Folie et déraison* por cuanto esta parte del nombre no se incorporó nunca a la denominación española. (N. de la T.)

⁴⁰ Carta de Michel Foucault, 27 de enero de 1956. (El nombre del destinatario no está precisado.) Citada por Daniel Defert, “Chronologie”, *in Dits et écrits*, p. 21.

⁴¹ Carta de Michel Foucault, marzo de 1956. Citada por Daniel Defert, *ibid.*

reencontrarse en la primavera del año 1956. En el artículo que escribirá tras la muerte de Foucault, en junio de 1984, Dumézil hará el relato de lo que fue, en el sentido fuerte, su encuentro. En él describe a Foucault, contrariamente a la imagen que parece desprenderse de la correspondencia con Jean Barraqué, como a “un hombre feliz”:

“Reinaba en la juventud sueca, en la «buena sociedad» universitaria. Sus cursos públicos tenían gran repercusión. Las madres le llevaban a sus hijas para escucharlo hablar de “El amor en Francia de Sade a Genet”. Y él mismo había encontrado, reunida en tres salones de la Carolina, una rica biblioteca médica de los siglos XVII y XVIII. Un viejo legado que dormía esperándolo: la *Historia de la locura* progresaba. En fin, ¡un hombre feliz! Fue entonces cuando lo descubrí.”⁴²

Y en los *Entretiens*, relata la siguiente anécdota:

“Hablabla maravillosamente bien. Y sobre todo, gozaba de un don asombroso de improvisación. Conservo el recuerdo viviente de una de sus proezas. Lector en la universidad, era director de la Maison de France, donde debía hacer un poco de “propaganda cultural” con los medios de los que disponía. La *Alliance* le había enviado *in extremis* una película, una obra de Sartre, *Les mains sales*, me parece. A las cuatro de la tarde, aún no sabía lo que había dentro de la encomienda. A las seis, hizo una presentación deslumbrante.”⁴³

Es una amistad casi novelesca la que se instaura entonces entre el

⁴² Georges Dumézil, “Un homme heureux”, *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984.

⁴³ *Entretiens avec Didier Eribon, op. cit.*, p. 215.

sabio consagrado y el joven filósofo. Dumézil se vuelve muy [115] pronto para Foucault una suerte de director de conciencia. Jean-Christophe Oberg, que era el secretario de la Maison de la France, se acuerda de Dumézil averiguando por el trabajo de Foucault y pidiendo mostrarle lo que había escrito.⁴⁴ Pero a los ojos de Foucault, Dumézil representa más que eso: se vuelve un verdadero modelo intelectual. Cabe destacar que el mitologista, de 58 años (Foucault tiene 29 a la sazón), ya tiene detrás de sí una obra considerable, caracterizada por el rigor, la paciencia y la minuciosidad. Luego de este encuentro, Foucault les dirá a sus amigos que no han leído a Dumézil que deberían avergonzarse, agregando incluso que, si volviera a empezar, se dedicaría a la historia de las religiones y no a la filosofía.⁴⁵

Poco después de su llegada a Upsala, Foucault se ha lanzado a la redacción de la tesis que sostendrá cinco años más tarde, la *Historia de la locura en la edad clásica*. Ha hallado en la biblioteca de Upsala, cuyos méritos Dumézil ya había elogiado desde su primera carta, una mina extraordinaria: en 1950, un coleccionista, el doctor Erik Waller, ha legado el conjunto de los fondos que ha reunido con el transcurso de los años, es decir veintiún mil libros y documentos sobre la historia de la medicina del siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. En 1955, el catálogo de esta “*biblioteca walleriana*” se ha editado y Foucault abrevará en ella una buena parte de su información. Según todos los testimonios de la época (y especialmente el de Dumézil), sería incluso

⁴⁴ Entrevista con Jean-Christophe Oberg, 21 de octubre de 1987.

⁴⁵ Entrevista con Gérard Lebrun, 2 de julio de 1986 y Jean-Claude Passeron, 27 de abril de 1987.

con el contacto con ese conjunto extraordinario de obras como Foucault habría concebido el proyecto de su libro tal como lo conocemos, y habría escogido el recorte histórico de su estudio.⁴⁶ En diciembre de 1956, este trabajo ya está suficientemente avanzado para que le escriba a Jacqueline Verdeaux:

“He redactado más o menos 175 páginas. En la 300 me detendré. Finalmente, me parece que no se puede decir nada útil —fuera de la anécdota— sobre los zulúes y los nambikwara. Entonces, ¿por qué no abordar el tema al bies?: la locura y la experiencia de la Sin razón en el espacio abierto por la reflexión griega. Después de todo, Europa en los antiguos parapetos... Más particularmente, ese deslizamiento, en la experiencia de la sin razón, entre el *Elogio de la locura* y la *Fenomenología del Espíritu* (Elogio de la sin razón) —entre el Jardín de las Delicias y la Casa del Sordo—, cómo Occidente, [116] al cabo de su racionalismo y de su positivismo, ha encontrado sus propios límites, bajo la forma ambigua de un pathos, que es a la vez el elemento de su patetismo y el lugar de nacimiento de la patología. De Erasmo a Freud, del humanismo a la antropología, la locura ha tocado el fondo de nuestro cielo: es ese apartamiento lo que hay que ponderar, pero, ¿con qué medida?”

Y Foucault agrega:

“Usted quedará decepcionada: usted, que esperaba la tragedia griega, con un poco de humo mágico salido de los hervideros de Macbeth. Pero, qué quiere, como nada, según parece, ha sido hecho en ese sentido, hay que tomar las cosas un poco en detalle para no decir demasiadas

⁴⁶ Es lo que decía Dumézil.

tonterías. Trescientos años son la génesis de nuestra locura, lo cual ya está muy bien.”⁴⁷

Al final de su carta, Foucault se interroga si el editor⁴⁸ aceptará “un libro como ése, el que incluirá unas 25 a 30 páginas de notas eruditas latinas”.

Esta interrogación planteada a Jacqueline Verdeaux parece indicar que en aquel momento Foucault no estaba tal vez aún decidido a hacer entrar ese trabajo en un marco universitario. Pero, muy poco tiempo después, encara hacer con él una tesis, y sostenerla en Suecia. Consecuentemente, somete algunos capítulos de su manuscrito al profesor Stirn Lindroth, quien ocupa la cátedra de historia de las ideas y de las ciencias en la universidad. En mayo de 1957, Foucault le escribe a Dumézil: “Actualmente trabajo mucho: estoy pasando en limpio unas 100 a 150 páginas de tesis para Lindroth, a título de prueba. Para ver qué es lo que va a decir. Si se pone contento, esto sirve de tesis en septiembre, y termino el resto durante las vacaciones.”⁴⁹

Desafortunadamente, Stirn Lindroth no se manifestará “contento” con las páginas que el lector de francés va a presentarle. Es un

⁴⁷ Carta de Michel Foucault a Jacqueline Verdeaux, 29 de diciembre de 1956. He proporcionado el contexto y otros extractos de esta carta en el anexo de la edición de bolsillo de *Michel Foucault*, París, Flammarion, col. “Champs”, 1991, pp. 357–358.

⁴⁸ Se trata de Colette Duhamel, quien trabajaba entonces en las *Editions de la Table ronde* y quien, según el testimonio de Jacqueline Verdeaux, le había encargado a Foucault una historia de la muerte y una historia de la locura. Véase al respecto *ibid.*, p. 85.

⁴⁹ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 29 de mayo de 1957.

positivista convencido ciento por ciento, y está simplemente aterrado por el estilo (“alambicado”, dirá) y por el tema mismo de [117] la tesis de la que acaba de leer un fragmento. Le escribe a Foucault para participarlo de sus impresiones, muy desfavorables. Foucault tratará de justificarse, en una carta fechada el 10 de agosto de 1957, pero todo será inútil. Nada podrá hacer. En esa carta, le aclara al profesor que no se trata de un “fragmento de libro”, sino “solamente de un borrador, de una primera redacción”. Foucault prosigue:

“Ha sido un error de mi parte no haber definido mi proyecto, el cual no consiste en escribir una historia del contexto *social, moral e imaginario* en el cual se ha desarrollado. Pues me parece que hasta el siglo XIX, por no decir hasta la actualidad, no ha habido un saber objetivo sobre la locura sino solamente la formulación, en términos de analogía científica, de cierta experiencia (moral, social, etc.) de la Sin razón...”⁵⁰

Pese a las explicaciones de Foucault sobre su proyecto —explicaciones por lo demás muy valiosas para nosotros, ya que es uno de los pocos documentos que poseíamos en los cuales define lo que está haciendo— el profesor Lindroth no cambiará de opinión. Incluso parece que luego ha recordado sus altas decisiones con inocultable satisfacción, tal como lo informa Gunnar Bröberg en su artículo “Foucault en Upsala”.⁵¹

⁵⁰ Para una lectura completa de esta carta, véase *Michel Foucault, op. cit.*, p. 106.

⁵¹ Gunnar Bröberg, “Foucault en Uppsala”, *Tvärnsnitt*, 1985, N° 4, p. 21.

¿Fue en razón de este fracaso que Foucault decidió abandonar la ciudad, en 1958, cuando había solicitado el año anterior la renovación de su contrato inicial de dos años? Las opiniones de las personas que se hallaban más próximas a él en aquella época están bastante divididas en cuanto a este punto. Según el bioquímico François Miquel, no cabe duda alguna: Foucault estaba realmente consternado por el rechazo de Lindroth. Volverá a referirse al incidente muy a menudo durante los años siguientes. Sería pues una de las razones esenciales de su partida.⁵² Jean-Christophe Oberg, quien a la sazón era el secretario de la Maison de France y que recuerda haber dactilografiado la primera carta de Foucault dirigida al profesor Lindroth para solicitar la derogación necesaria para poder sostener la tesis en Suecia, es de una opinión contraria. Está convencido de que Foucault jamás creyó realmente en esa posibilidad. Jean-Christophe Oberg afirma que Foucault [118] se burlaba de las reacciones de Lindroth.⁵³ Con todo, la versión de François Miquel es la más plausible. Pues Foucault era perfectamente capaz de descargar su ironía sobre el profesor Lindroth, mientras se tomaba en serio el proyecto de sostener una tesis bajo su dirección.

Sea de ello lo que fuere, parece que otro factor decidió a Foucault a abandonar Suecia. Gunnar Bröberg proporciona la explicación siguiente: “Nuevas directivas iban a regular el trabajo de los lectores extranjeros. Su obligación de enseñar, que era de 6 horas por semana, se iba a incrementar al doble, a 12 horas por semana. Esto, según refieren, hacía rabiar extraordinariamente a Foucault.”⁵⁴

⁵² Entrevista con François Miquel, 6 de agosto de 1986.

⁵³ Entrevista con Jean-Christophe Oberg, 21 de octubre de 1987.

⁵⁴ Gunnar Bröberg, “Foucault à Uppsala”, *art. cit.*, pp. 17-18.

Sin duda ésta es la explicación correcta. En una carta dirigida a Georges Dumézil, Foucault se queja, en efecto, de esta nueva carga horaria de enseñanza a la cual no podrá sustraerse: “Doce horas de clase son una perpetua amenaza. Pero a mí no me gusta el infierno, aun cuando el resto de Suecia deba ser un paraíso.”⁵⁵ Aunque, en otra carta, afirma una razón diferente: sufre de aislamiento. Efectivamente, el 23 de febrero de 1958 le escribe a Georges Dumézil:

“Me voy de Suecia este año, aunque tenga que morir de hambre donde sea. Me mata la soledad. Nada. Nadie. Parece que va a haber cambios en Alemania. Están buscando a alguien para Francfort. Pero, naturalmente, no es a mí a quien van a proponérmelo. Los muy monstruos.”⁵⁶

No será Francfort, sino Varsovia. El 14 de septiembre, siempre desde Upsala, Foucault le escribe una vez más a Georges Dumézil:

“Mi sucesor [...] no llegará antes de ocho días, sin duda. Mientras lo espero, por orden de Falk, debo dar 12 horas de clase por semana. Pienso irme de Suecia hacia el 27 o 28, a más tardar. Dame noticias tuyas y mucho aliento.”⁵⁷

Y el 28 de septiembre de 1958 Foucault le envía a Dumézil su última carta upsaliana antes de su partida hacia Varsovia: “En ocho días estaré sin duda del otro lado de las rejas.”⁵⁸ [119]

⁵⁵ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 10 de noviembre de 1957.

⁵⁶ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 23 de febrero de 1958.

⁵⁷ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 14 de septiembre de 1958.

⁵⁸ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 28 de septiembre de 1958.

✱

Luego de tres años pasados en Upsala, Foucault se instala pues en Varsovia, en octubre de 1958. El gobierno francés acaba de negociar una convención cultural con el gobierno polaco, que prevé la creación de un centro cultural en el seno de la universidad y un puesto de lector de francés. Foucault es nombrado gracias a la intervención de Dumézil ante su amigo Philippe Reberlyol, responsable, en el Quai d'Orsay, de la enseñanza en el extranjero.

Poco tiempo después de su llegada a la capital polaca, Foucault envía a Dumézil sus primeras impresiones. Ahora bien, Dumézil, quien había sido lector de francés en Upsala a comienzos de los años treinta, también había sido profesor de letras en Varsovia, a comienzos de los años veinte.⁵⁹ Seguramente le había pintado la ciudad con los colores más sombríos, ya que Foucault le escribe al comienzo una extensa carta:

“Tenías espantosamente razón, y sólo te equivocaste al no tener bastante razón. Única maravilla: no tener que hacer nada (y no buscar nada) para el “trabajo cultural”. Por ende, si fuera humanamente posible trabajar doce horas por día en una tesis en un cuarto lúgubre de hotel, lo haría; como soy un hombre (pese a todo) me conformo con seis. Para Navidad, sólo quedarán algunos capítulos por rehacer, más las notas, etc.”⁶⁰

⁵⁹ Respecto de todos estos puntos, véase Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil?*, *op. cit.*

⁶⁰ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 16 de noviembre de 1958.

Foucault describe a continuación la situación con un poco más de detalles: “Aquí todo es espantoso: miseria, suciedad, zafiedad, pereza, desorden, incuria. Y una soledad como nunca hubiera imaginado.” A otro amigo le entrega esta sombría descripción:

“Tú sabes que están dando Ubu en Polonia, es decir en ninguna parte. Estoy en la cárcel, es decir, del otro lado, pero que es el peor. Afuera: imposible entrar, despellejado por las rejas, con la cabeza apenas sobresaliendo, justo para ver a los demás girar en el vacío (...) Estoy trabajando en mi “Locura” que, en esta devanadura del [120] delirio, corre el riesgo de convertirse un poco demasiado en lo que siempre pretendió ser.”⁶¹

De modo que Foucault no encara la idea de permanecer demasiado tiempo en Varsovia: “Necesito encontrar un oficio, le dice a Dumézil, otro semestre aquí es impensable. ¿Qué clase de cacahuets voy a vender ahora?”⁶²

La cuestión se resolverá de otro modo. Foucault ha conocido a un joven con quien ha iniciado una relación. Pero este individuo trabaja para la policía polaca, que trata de obtener de este modo medios de presión, de chantaje o simplemente informaciones sobre los medios diplomáticos occidentales. Así, para evitar cualquier problema, el embajador de Francia le va a pedir que abandone el país.

⁶¹ Carta de Michel Foucault, 22 de noviembre de 1958 (destinatario no identificado). Citada por Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 22.

⁶² Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 16 de noviembre de 1958.

Capítulo 2

LA AMISTAD COMO MODO DE VIDA (Foucault y Dumézil, II)

La amistad que se instauró entre Foucault y Dumézil en la época de Upsala no puede dejar de sorprender. Por cierto, Foucault no era aún el filósofo comprometido que llegará a ser en los años setenta. Pero, de cualquier modo, apenas salía del Partido Comunista cuando conoció a quien lo apadrinaría para el puesto en Upsala. Por su propio lado, aunque había renunciado desde hacía mucho tiempo a toda participación en la vida política, Dumézil había estado, en su juventud, muy próximo a Maurras y a la Action Française.¹ Foucault no lo ignoraba. Sin embargo, las diferencias de edad y de *habitus* político no constituyeron un obstáculo: Foucault se apasionó con Dumézil. Y aun cabe precisar que, contrariamente a lo que podrían dejar creer los ecos de un insistente rumor, sus relaciones jamás fueron más allá de una estrecha amistad.² Aunque resulta evidente que la complicidad homosexual jugó un rol determinante en el nacimiento y en la plenitud de esta amistad.

¹ Sobre las relaciones de Dumézil con la política, véase Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil?*, *op. cit.*

² “Nunca pasó nada entre nosotros”, me confió Dumézil.

Dumézil tendía a considerar a sus amigos como a miembros de una cofradía masculina, una suerte de francmasonería.³ Sin duda [122] este rasgo de carácter procedía de la manera como había tenido que vivir su homosexualidad durante la juventud, en los años veinte, una época en que la represión y el ostracismo eran tan brutales que el secreto se imponía como una necesidad padecida, aceptada pero también transformada, en ocasiones, en un modo de ser feliz y lúdico. La francmasonería homosexual era el reverso de la obligación de tener una doble vida, única respuesta posible a la exclusión. Ahora bien, la situación de la homosexualidad casi no había cambiado en los años cuarenta y cincuenta. Y sobre todo no hay que creer que el medio universitario era más abierto y más libre que los otros. Maurice Pinguet refiere que era más o menos impensable ser abiertamente homosexual en la *Ecole normale* a comienzos de los años cincuenta, cuando conoció a Foucault.⁴ Así, puede pensarse, si nos ubicamos en la perspectiva de una historia de la homosexualidad en Francia, que Dumézil

³ Es la palabra que utiliza Foucault en una conversación referida por Claude Mauriac: a propósito de Dumézil, habla de la “francmasonería homosexual de su juventud”. (Claude Mauriac, *Le temps accompli*, Paris, Grasset, 1991, p. 51.) La idea de cofradía masculina o de francmasonería no significa, evidentemente, que Dumézil sólo tuviera amigos homosexuales. Cabe destacar, por otro lado, que Foucault a su vez pensó sus propias relaciones de amistad en términos similares: [122] “La amistad, para mí, es una suerte de francmasonería secreta”, declara en 1978 a Moriaki Watanabe. No obstante agrega: “Pero tiene puntos visibles. Usted habla de Deleuze, quien es evidentemente alguien muy importante, y yo lo considero como el más grande filósofo de la actualidad.” (Michel Foucault, “La scène de la philosophie”, entrevista con Moriaki Watanabe, in *Dits et écrits, op. cit.*, t.3, texto N° 234.)

⁴ Entrevista con Maurice Pinguet, 5 de septiembre de 1986.

y Foucault, pese a la diferencia de edad, eran lisa y llanamente contemporáneos. La manera en que, hacia el final de su vida, Foucault se complacerá en rodearse de un círculo de jóvenes en el cual jugará el rol a la vez del amigo fiel y siempre disponible, del cómplice de los buenos y malos momentos, del confidente de las penas de amor, del director de conciencia en los asuntos de la vida personal o profesional, asumiendo la diferencia de edad e impregnándola de un mismo gesto, todo ello no deja de recordar la manera como Dumézil vivía sus relaciones de amistad, a la que acaso Foucault tomó como modelo. Con la diferencia de que en el medio se produjo Mayo del '68, y Foucault se sentirá más libre y podrá vivir abiertamente y tematizar públicamente esta ética, esta política de la amistad.

✱

Su correspondencia, o lo que se ha conservado de ella, atestigua la afición que se tenían mutuamente y su grado de amistad. El tono [123] cambió desde las primeras cartas, cuando Dumézil se dedicaba a hacer nombrar a Foucault en Upsala. Eran evidentemente de una cortesía ceremoniosa y reverencial de parte de Foucault, y de una benevolencia divertida de parte de Dumézil. Luego se fueron tiñendo de una ironía alegre y sarcástica (contra todo y contra todos), que debía caracterizar sus relaciones y sus conversaciones.⁵ Sobre todo, no

⁵ Un ejemplo: “Pensaba escribirte para felicitarte por la muerte de Paral. Pienso que lo único que puedes lamentar es no haber podido colaborar en nada...” (Carta de Michel Foucault, 23 de febrero de 1958.) Edmond Paral era el administrador del Collège de France, y se había opuesto vigorosamente a la elección de Dumézil en 1949.

hay que imaginar que contienen la menor consideración teórica o intelectual.

En los primeros tiempos, cuando Foucault estaba aún en Suecia o en Varsovia, le escribía frecuentemente a Dumézil, siempre con gran incertidumbre respecto del lugar donde éste se encontraba: “Parece que el mundo entero no es lo suficientemente grande como para encerrarte. Te señalan por doquier, y no te encuentran en ninguna parte.”⁶ Y le reclamaba incesantemente a Dumézil la “caridad de una carta”,⁷ la cual “sería todo un mundo en mi soledad”.⁸

Entre los documentos que se han conservado, uno solo aborda las cuestiones de orden teórico. Y ni siquiera es demasiado extenso. Se trata de una carta de febrero de 1984, muy ciertamente la última que Dumézil ha dirigido a Foucault, poco antes de la muerte de este último en junio. Foucault había consultado a Dumézil sobre las etimologías posibles de la palabra griega *epimeleia*, término en torno del cual se ha organizado su reflexión sobre la “preocupación de sí” en sus clases en el Collège de France. Dumézil, que no había estado en condiciones de responderle durante su conversación, llevó adelante algunas verificaciones y le escribió para participarlo de una idea que se le había ocurrido. Foucault leerá esta carta casi íntegramente en su clase del 22 de febrero de 1984 en el Collège de France, una de las últimas que dará.⁹ [124]

⁶ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 10 de noviembre de 1957.

⁷ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 16 de noviembre de 1958.

⁸ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 23 de febrero de 1957.

⁹ “De cualquier modo estuve verificando en el Chantraine [el diccionario de raí-

En dos ocasiones, Dumézil evocó lo que había sido su amistad, después de la muerte de Foucault. La primera vez, en su artículo necrológico publicado en *Le Nouvel Observateur*. La segunda, en el libro *Entretiens* que yo hice con él.

Dumézil tenía la costumbre de decir: “Cuando yo muera, Michel hará mi noticia necrológica.” Pero el orden de las edades no fue respetado, y le tocó a Dumézil componer esa “tumba” para el amigo desaparecido. Cuando lo telefonee, aquel día de 1984, para preguntarle si quería redactar algunas líneas sobre Foucault, aceptó sin la menor vacilación. Una o dos horas más tarde, un cadete de *Le Nouvel Observateur* iba a su casa a buscar las páginas que acababa de garabatear a los apurones, con su letra pequeña, tan difícil de descifrar. El artículo apareció en el número del 29 de junio de 1984. Tras relatar las circunstancias en las cuales había conocido a Foucault, Dumézil, a la sazón de 86 años, escribía:

“Otros presentarán su obra. Yo no retomaré sino la palabra de Raoul Curiel. Su inteligencia era, literalmente, ilimitada, incluso sofisticada. Había instalado su observatorio en las zonas del ser viviente donde las distinciones tradicionales del cuerpo y del alma, del instinto y de la idea, parecen absurdas: la locura, el crimen, la sexualidad. Desde allí, su mirada giraba cual faro en torno de la historia y del presente, lista

ces griegas], y no hay etimología plausible. Entonces se me ocurrió una idea, al principio algo alocada, pero a la que es posible acostumbrarse: ¿realmente hay que apartar la relación con el *melos*, tal como lo hice el otro día por teléfono? Sería algo así como “se me canta”, con otra orientación, hacia la preocupación y el deber en lugar de la libertad y del placer.” (Carta de Georges Dumézil a Michel [124] Foucault, 19 de febrero de 1984. Dumézil había conservado copia en sus archivos.)

para los descubrimientos menos tranquilizadores, capaz de aceptar todo, salvo de detenerse en una ortodoxia. Una inteligencia multifocal, con espejos móviles donde el juicio incipiente se desdoblaba en su contrario sin no obstante destruirse ni retroceder. Todo ello, como suele ocurrir en ese nivel, con un fondo de extrema benevolencia, de bondad. Las adhesiones que despertó en la juventud intelectual en Francia, en Estados Unidos, en Japón incluso, la resonancia de algunos ensayos que habrá tenido tiempo de publicar, se explican tanto por esa generosidad como por la potencia dialéctica y la seducción de su arte. Nuestra amistad fue un logro fácil. Luego de Pierre Gaxotte, hace dos años, luego del uppsaliano Wikander el último invierno, Michel Foucault, con su partida, me deja un poco más despojado, y no solamente de los ornamentos de la vida: de su sustancia misma.”¹⁰

Dos años más tarde, cuando grabamos los diálogos que, luego de la reescritura, iban a convertirse en nuestro libro *Entretiens*, Dumézil se dejó llevar y habló muy libremente de Foucault. He [125] aquí un extracto de ese diálogo, tal como ha sido grabado, en el movimiento espontáneo de la discusión. Conservo el tuteo inicial (Dumézil y yo nos tuteábamos, tal como él había insistido, expresando este deseo cuando habíamos empezado a vernos regularmente), tuteo que fue reemplazado en la versión pública por un trato de usted convencional:

“Pregunta: Ya que eres sin duda alguna una de las personas que mejor lo conocieron, ¿puedes hablar de él? ¿Cómo era, a tus ojos?

G. Dumézil: Me resultaba inasible. Del mismo modo como su persona lo era en todos los sentidos. Tengo la impresión de saber todo de él y

¹⁰ *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984.

al mismo tiempo no saber nada. Cuando hago un balance general de su vida, sólo sé, al final de cuentas, lo que todo el mundo sabe. Pero siempre me sentí muy cerca de él. Creo que se puede definir la amistad de la siguiente manera: es una cualidad que entraba en el personaje mismo, a saber su extrema amabilidad. Se le podía preguntar o pedir cualquier cosa, y siempre estaba dispuesto a hacer un favor...

Hemos estado unidos por una real complicidad. En cuanto a todas las cosas importantes, siempre estábamos de acuerdo.”¹¹

Un poco más adelante, cuando lo interrogué acerca del hecho de que, políticamente, Foucault y él estaban en las antípodas, Dumézil respondió —la frase ha sido conservada— que Foucault era “en su ser mucho más complejo que en su compromiso”, y agregó, en un pasaje que ha sido suprimido de la versión publicada:

“Sabíamos muy bien que uno y otro no éramos del mismo bando. O, más exactamente, no se sabía de qué bando éramos. Al respecto, también había una complicidad entre nosotros. Realmente había una especie de entendimiento, no diría que para no tomar nada en serio, sino para cuestionar todo.”

Luego de haber agregado que, de cualquier manera, las observaciones políticas que le dirigía a Foucault no iban prácticamente más allá de declaraciones del tipo “¿pero qué fuiste a hacer a la puerta de las cárceles?, Dumézil concluía: “En el fondo, todo eso nos importaba un rábano.”

¹¹ El carácter tan personal de estas declaraciones ha sido atenuado en la versión editada.

Tras haber intervenido en la carrera de Foucault en sus comienzos, Dumézil ya no tuvo que ayudar a su “hermano menor” antes de finales de los años sesenta, cuando apoyó su candidatura en el Collège de France. Esta, desde hacía largo tiempo mencionada en [126] el seno de la institución por Jean Hyppolite y Jules Vuillemin, iba a tomar forma después de la muerte de Hyppolite en 1968. En aquel momento, Dumézil acababa de jubilarse en el Collège y había partido a enseñar en Princeton y luego en Chicago. Lo cual no le impidió utilizar su influencia con algunos colegas que le tenían una gran estima y a cuyos ojos podía ser determinante. “Mi rol se limitó —tal como lo indica en su artículo necrológico— a escribir desde Chicago a seis colegas electores que, digan lo que dijeren, Foucault no era el Diablo. Más bien todo lo contrario.” Y precisa en los *Entretiens*: “Simplemente intenté influir en algunos colegas que, según yo sospechaba, lo entendían mal o incluso lo excluían *a priori*. Por lo tanto escribí, más o menos en seis ejemplares: «Cuidado, no se pierdan a un genio.» Si mis cartas sirvieron, no lo sé.”¹²

Es muy difícil saber quiénes son los “seis colegas” destinatarios de las cartas de Dumézil. Pero es seguro que entre ellos figuraba Claude Lévi-Strauss. Dumézil sabía cuáles eran las reticencias de Lévi-Strauss, a quien no le habían gustado *Las palabras y las cosas* y a quien nada parecía seducir de la obra de Foucault. En un repliegue de una extensa carta que le dirige en abril de 1969, Dumézil evoca la elección en curso en el Collège y le dice:

¹² *Entretiens, op. cit.*, p. 217.

“Puede usted imaginar todo lo que me separa de Foucault, filosófica y políticamente. Pero si aún estuviera vivo [Dumézil quiere significar: si aún estuviera en actividad en el Collage], lucharía por él. Mi problema como elector, ante varios candidatos, siempre ha sido el mismo: juzgar no opiniones, ni siquiera métodos, sino ponderar las estaturas intelectuales, observar las potencias. De Foucault puedo decir que es incandescente.”¹³

Lo cual era sin duda una manera de recordar a Lévi–Strauss que también él, a su vez, se había encontrado en una posición delicada durante unas elecciones, en 1950, en la V sección de la *Ecole pratique des hautes études*, y que él, Dumézil, fue quien tomó la decisión haciendo valer que la “mandíbula intelectual” de los candidatos en presencia no podía compararse. La amistosa presión de Dumézil no bastó para vencer las reticencias de Lévi–Strauss, cuya boleta de votación estuvo ciertamente “marcada con una cruz”, rechazo explícito de los diferentes candidatos en presencia. Lo cual no impidió a Foucault resultar elegido fácilmente. Luego de la elección, Dumézil vuelve al tema en otra carta a Lévi–Strauss: [127]

“Pienso que el Collège hizo bien, liberado de toda preocupación de equilibrio, al tomar a Foucault. Esto no terminó de sorprendernos. Espero que sea en el buen sentido.”¹⁴

¹³ Carta de Georges Dumézil a Claude Lévi–Strauss, 19 de abril de 1969.

¹⁴ Carta de Georges Dumézil a Claude Lévi–Strauss, 13 de diciembre de 1969. La alusión al “equilibrio” hace referencia a la elección de Raymond Aron para una cátedra de sociología, el mismo día que la elección de Foucault.

Dumézil mantendrá este punto de vista pese a las inquietudes de algunos de sus colegas. Así, cuando Jules Vuillemin —quien no sólo había sostenido activamente la candidatura de Foucault sino que también había presentado los dos informes oficiales que debían conducir a la decisión ante la asamblea de los profesores—telefoneó, aterrado por el activismo ultraizquierdista de Foucault, a su viejo amigo Dumézil diciéndole: “Dios mío, ¿qué hemos hecho?”, Dumézil responderá muy serenamente: “Hemos actuado correctamente. Es algo bueno para el Collège.”¹⁵

Por otra parte, es posible que Dumézil, en su fuero íntimo, no siempre haya estado tan tranquilo respecto de lo que podía producir la “incandescencia” de Foucault, tal como le confió una vez a Marcel Schneider, uno de sus más antiguos amigos. Marcel Schneider refiere estas declaraciones en el primer volumen de sus *Mémoires*. Relata que vio a Foucault por primera vez en 1978, durante la recepción que siguió a la elección de Dumézil en la Academia Francesa:

“En ocasión de la recepción que [Dumézil] dio a sus amigos íntimos tras haber sido nombrado en la Academia Francesa, conocí a Michel Foucault. Me lo imaginaba completamente diferente y luego le pregunté a Dumézil qué pensaba del filósofo: «Me asusta. Escribe cosas que no siempre entiendo, pero de cualquier modo me gusta: trata de poner sobre el tapete el reverso de las cartas. Sabes cuan curioso soy por naturaleza. Esto ha creado entre nosotros cierto tipo de complicidad».”¹⁶

¹⁵ Esta anécdota me ha sido referida por Georges Dumézil.

¹⁶ Marcel Schneider, *L'éternité fragile*, Paris, Grasset, 1989, p. 194.

No obstante, hay que tener en cuenta los distintos aspectos de la situación. Siempre hay varios niveles de conciencia en las amistades, y lo que Dumézil le dice a Marcel Schneider no expresa necesariamente el fondo de su pensamiento. Dumézil, ciertamente, debía pensar las dos cosas a la vez: lo que dice en sus declaraciones públicas o en algunas cartas a sus colegas y lo que dice en las declaraciones referidas por Marcel Schneider. [128]

Dumézil le ha dedicado dos textos a Michel Foucault. El primero es un apéndice a su libro *Du mythe au roman*, publicado en 1970.¹⁷ Esta obra es la reedición de un estudio publicado en 1953 bajo el título *La saga de Handingus*, en el cual Dumézil comentaba un capítulo de la *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus. Para esa reedición, Dumézil agrega siete apéndices, que habían sido casi todos publicados anteriormente en revistas. Sólo el segundo quedó inédito. Versa sobre otro capítulo de Saxo Grammaticus, el “Román de Gram”. Este es el apéndice dedicado a Foucault. Sin duda, no hay relación alguna entre el objeto del texto y esta dedicatoria. Es probable que Dumézil se lo haya dedicado a Foucault, quien acababa de resultar elegido en el Collège de France, como recuerdo de la gestación de su amistad en las frías comarcas escandinavas.

El segundo texto dedicado a Foucault es el volumen *Entretiens* que he realizado con él en 1986. Como fue por intermedio de Foucault como yo conocí a Dumézil, le propuse, cuando el libro hubo estado terminado, en julio de 1986, dedicarlo a quien nos había presentado mutuamente y a quien nos había ligado, a cada cual por su lado, una

¹⁷ Georges Dumézil, *Du mythe au roman*, París, PUF, col. “Quadrige”, 1983, p. 146.

estrecha amistad, antigua para Dumézil, reciente para mí. “Esto es algo que se impone”, me respondió Dumézil. El libro se abre pues con la siguiente frase: “A la memoria de Michel Foucault.” En realidad, Dumézil habría preferido una fórmula menos trivial y había sugerido: “A la sombra de Michel Foucault.” Pero, en el momento, a mí no me había gustado esa idea de “sombra”.

¿Cuáles fueron las incidencias de esta amistad entre Dumézil y Foucault en la obra de éste último? Si Dumézil jamás comentó los textos de Foucault, fuera de algunas líneas citadas más arriba de su nota necrológica y de nuestros *Entretiens*, Foucault, por el contrario, invocó a menudo el trabajo de Dumézil. No se sabe si lo había leído antes de conocerlo. Es posible, ya que se interesaba intensamente por todo lo concerniente a las “ciencias del hombre”. Nada, empero, permite afirmarlo, puesto que jamás mencionó su nombre en sus escritos anteriores a su encuentro. Resulta evidente, en cambio, que Dumézil le hizo leer, en Upsala, sus obras más recientes, en las cuales se esforzaba por presentar un balance y un panorama general de los resultados a los cuales había llegado entre las postrimerías de los años treinta y fines de los años cuarenta. Por ende se puede pensar que Foucault ha leído en aquel [129] momento *L'héritage indo-européen à Rome*, *Les Dieux des indoeuropéens* y *Aspects de la fonction guerrière*, publicados respectivamente en 1952, 1954 y 1956. En fin, no cabe duda alguna sobre el hecho de que Dumézil le ofreció a Foucault un ejemplar de su libro de síntesis publicado en 1958, titulado *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*.¹⁸ Hacia el final del prefacio de

¹⁸ *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949; *Les Dieux des Indo-*

esta última obra, Dumézil precisa, por otra parte, que ha sido redactada entre octubre de 1956 y diciembre de 1957, en Upsala y en París, razón por la cual está dedicada (en latín) “a la biblioteca Carolina rediviva”, y, sin más precisiones, a los “amigos upsalianos”.

Foucault habla de Dumézil en 1957 en un texto dedicado a la antropología, redactado para una serie de programas (*La Science française*), difundido por la radio alemana. Foucault escribió su texto en francés y, después de la traducción, fue leído en alemán por la productora del programa. Es la primera vez, hasta donde yo sé, que el nombre de Dumézil aparece en un texto de Foucault. Por otra parte no dice gran cosa, y habla mucho más extensamente de Lévi–Strauss. Sólo al final de su exposición evoca la obra de Dumézil, luego de haber mencionado los escritos de Bachelard sobre poética:

“Georges Dumézil, escribe, restituye la gran arquitectura de los mitos indoeuropeos y así ha edificado una obra que ha aportado a la antropología una contribución mucho más considerable que las especulaciones de Merleau–Ponty sobre la fisiología y la psicología del reflejo.”¹⁹

Lo cual demuestra que el encuentro con Dumézil y su obra había sido un verdadero shock para Foucault ya que, dos años antes de este texto, cuando se había publicado el libro de Merleau–Ponty *Les Aven-*

Européens, París, PUF, 1952; *Rituels indo–européens à Rome*, París, Klincksieck, 1954; *L'idéologie tripartite des Indo–Européens*, Tournai, Latomus, 1958.

¹⁹ Michel Foucault, *Probleme und Leistungen moderner französischer Wissenschaft*, IV: *Die französische Anthropologie*, Sender Freies Berlin, Nachtprogramm, 25 de junio de 1957.

tures de la dialectique (publicado en 1955), le hablaba a Gérard Lebrun como del “más grande libro de ciencias humanas que jamás había leído”.²⁰ Evidentemente, puede pensarse que las [130] declaraciones de Foucault sobre Merleau-Ponty en el programa de radio alemana no se referían sino a las obras anteriores de Merleau-Ponty, particularmente *La Structure du comportement*, y que al mismo tiempo podía seguir admirando *Les Aventures de la dialectique*. Pero, pese a todo, parece que Foucault —quien ya era bastante crítico para con Merleau-Ponty antes de su partida a Suecia—, se alejó más nítidamente en el curso de sus años upsalianos y cabe pensar que la obra de Dumézil influyó en este distanciamiento.

Por elogiosa que sea, esta mención de los trabajos de Dumézil no deja de ser bastante sumaria. Pero algo es seguro: Foucault, a partir de aquel momento, y durante muchos años, va a considerarse como un discípulo de Dumézil e inscribirá su propia evolución en la filiación de la obra dumeziliana. En 1965, por ejemplo, en una carta a Roger Caillois, evoca lo que él denomina su “común ascendencia dumeziliana”. Foucault acaba de someter el manuscrito de *Las palabras y las cosas* a las ediciones Gallimard. Ya ha publicado (en 1963) su libro sobre Raymond Roussel, en la colección “Le chemin”, dirigida por Georges Lambrichs. Pero, ya sea porque era menos versado en filosofía que en literatura, ya sea porque varios lectores de la editorial tuvieron que pronunciarse, el manuscrito de Foucault llegó a las manos de

²⁰ Entrevista con Gérard Lebrun, 2 de julio de 1986. Gérard Lebrun agrega que los trabajos ulteriores de Foucault, y especialmente *Les mots et les choses* (en 1966), serán muy polémicos respecto de Merleau-Ponty, pero que Foucault siempre tuvo cierta admiración por su obra, mientras que nunca había admirado a Sartre.

Roger Caillois, quien le dirigió una carta muy cálida. Caillois era un amigo muy antiguo de Dumézil y, a juzgar por los documentos disponibles, parece evidente que Dumézil había hablado de Foucault a Caillois y de Caillois a Foucault. Incluso es probable que le haya pedido a Caillois que leyera los manuscritos de *Las palabras y las cosas* con benevolente atención. No debía de ser difícil convencer a Caillois acerca del interés de publicar ese libro: ya había sostenido firmemente el manuscrito de *Folie et déraison* cuando Foucault había intentado, infructuosamente, hacerlo publicar en Gallimard en 1960. En aquella época, Caillois no había logrado vencer las reticencias de Brice Parain —otro amigo de Dumézil, sin embargo. Pero como formaba parte del jurado del premio de las Críticas, le había hecho leer el grueso manuscrito de Foucault a otro miembro del jurado, Maurice Blanchot, quien no había ocultado su entusiasmo.²¹

En 1966, la situación de Foucault ya no es para nada la misma: la *Historia de la locura* ha tenido una repercusión suficiente como [131] para que *Las palabras y las cosas* fuera aceptada sin dificultad. El 18 de junio de 1965 (lo que prueba que el libro de Foucault estaba terminado un año antes de su publicación), Caillois le escribe a Dumézil para darle cuenta de su “lectura”:

“He estimado mucho la obra de Michel Foucault: muy sólida, muy novedosa, importante y notablemente bien escrita. La he recomendado más que firmemente a Gallimard. Pienso que aparecerá publicada en

²¹ Respecto de los problemas con los que se encontró Foucault para hacer publicar *Folie et déraison* y sobre la acogida de Caillois, Blanchot y Brice Parain, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 130–131.

la «Bibliothèque des idées».”

Y agrega:

“Espero que no me odie por mi polémica a propósito del *Baphomet*. Me di cuenta de que esas necedades mal escritas le estaban dedicadas.”²²

En efecto, en aquel momento se produce un extraño desencuentro: al día siguiente de la redacción de esta carta a Dumézil, Caillois publicaba en *Le Monde* un ácido artículo contra la novela de Pierre Klossowski, *Le Baphomet*, dedicado... a Foucault. Este último era, en efecto, un gran admirador del escritor y lo frecuentaba mucho en esa época. Klossowski le había ido leyendo, capítulo tras capítulo, lo que estaba escribiendo, y había juzgado natural dedicárselo a quien, así, había tenido la primicia. Poco después de la publicación, el libro había sido coronado por el premio de las Críticas, lo cual había entrañado la demisión de Caillois del jurado y su resonante artículo de *Le Monde*.²³

Esta cólera de Caillois contra Klossowski seguramente no afectó a Foucault excesivamente. Un mes antes, Roger Caillois le había dirigido una carta llena de elogios a propósito de su manuscrito, aprovechando la ocasión para pedirle un texto para la revista *Diogène*. Foucault le respondió inmediatamente para agradecerle. Comienza su carta con unas declaraciones que pueden entenderse como una alusión a las razones invocadas, algunos años antes, por Brice Parain, para rechazar

²² Carta de Roger Caillois a Georges Dumézil, 18 de junio de 1965.

²³ *Le Monde*, 19 de junio de 1965.

la *Historia de la locura*. Brice Parain sin duda había sido rechazado, tal como Foucault lo relatará más tarde a sus amigos, por la amplitud de su volumen y por sus diez páginas de bibliografía erudita. De modo que Foucault le escribe a Caillois: [132]

“Estimado señor:

¿Es necesario que le diga que su carta me ha emocionado? Cuando uno entrega a un editor un manuscrito largo, pesado, espeso, sedimentado de notas, uno teme por adelantado por el terror del lector, pero ya que la suerte ha querido que el mío haya caído en sus manos y que no le haya disgustado, tengo la impresión de haberme beneficiado con la buena fortuna de haber dado con el lector ideal.”

Es entonces cuando Foucault evoca lo que le parece su deuda común respecto de Dumézil:

“Siempre he tenido la impresión —pero acaso sea vanidad de mi parte— de que había cierta proximidad en lo que hacíamos: quiero decir que me gustaría acercarme a lo que usted hace tan maravillosamente. ¿Será una común ascendencia dumeziliana?”²⁴

Huelga detenerse en demasía en lo que Foucault dice aquí sobre su relación con la obra de Caillois. En su correspondencia, evidentemente, hay que saber tener en cuenta las cosas: Foucault practica a menudo el arte del cumplido hiperbólico y de la adulación. Al menos es

²⁴ Carta de Michel Foucault a Roger Caillois, 25 de mayo de 1965, in *Roger Caillois. Cahier pour un temps*, Centre Pompidou, 1981, p. 288. En ese volumen, la fecha indicada para esta carta es la siguiente: 25 de mayo de 1966. Pero sin la menor duda es un error.

posible extraer de ello algunas informaciones: en este caso, la inscripción de su propio trabajo en una “ascendencia dumeziliana”. Por otro lado, es menester precisar que esta expresión, si bien puede aplicarse efectivamente a Foucault, casi no es pertinente en lo que concierne a Caillois. Por cierto, éste último fue un alumno y un discípulo de Dumézil (desde 1933 hasta la guerra) y permaneció ligado a Dumézil en lo sucesivo. En los años treinta, Caillois seguía los cursos de Mauss y de Dumézil, redactaba un informe, *Le Démon de midi* y luego *Le Mythe de l’homme*. Pero después de la guerra, le dio la espalda a esta orientación científica de la juventud para tomar una vía más literaria y más “ensayística” que, hay que destacarlo, jamás fue del gusto de Dumézil.²⁵

Por otra parte es necesario observar que, algunos años después de estos intercambios de cartas a propósito de *Las palabras y las cosas*, Foucault y Caillois estuvieron a punto de encontrarse en una situación de rivalidad, con Dumézil como arbitro. En efecto, [133] en 1969, cuando Foucault presenta su candidatura en el Collège de France en la cátedra que había quedado vacante por la desaparición de Jean Hyppolite, es activamente sostenido por Dumézil. Ahora bien, hoy se sabe que, según los documentos citados por Odile Felgine, Roger Caillois había pensado seriamente en presentarse como candidato a esa misma cátedra, con el apoyo de Henri–Charles Puech, historiador de las religiones y amigo de Dumézil. Pero Puech tuvo que rendirse ante la evidencia: Caillois no tenía ninguna posibilidad, y le aconsejó que

²⁵ He recordado sucintamente, en *Faut-il brûler Dumézil?*, *op. cit.*, (pp. 35–40) lo que han sido las relaciones de Dumézil y Caillois en los años treinta. Sobre el itinerario de Caillois, el lector puede remitirse de ahora en más a la biografía de Odile Felgine: *Roger Caillois*, París, Stock, 1994.

renunciara.²⁶ Lo cual parece indicar que Dumézil, situado en posición de poder elegir entre sus dos amigos, había preferido sostener a Foucault. Cabe señalar que la candidatura de Foucault había sido preparada desde hacía mucho tiempo y que Dumézil había tenido que militar en su favor antes aun de que Caillois pensara en manifestarse. Pero igualmente parece, si le damos crédito al testimonio de Marcel Schneider, que Dumézil siempre tuvo algunas reticencias respecto de Caillois, pese a la amistad que los vinculaba. Lo juzgaba un poco “sectario” y en los años treinta antes que a él prefirió a Etiemble, y, posteriormente, a Foucault.²⁷

Georges Dumézil gustaba de presentarse como un “coleccionista”: de mitos, de sistemas religiosos, de pueblos, de lenguas... y de amistades. Así es como explicaba sus vinculaciones con gente tan dispar. Es cierto, en todo caso, que Foucault —junto con algunas otras “piezas rajas”, como él decía—, fue uno de los objetos escogidos de su colección. En un texto de 1985, Dumézil evoca su concepción de la amistad y menciona a tres de sus amigos:

“*Eadem volle eadem nolle* define un tipo de amistad, pero felizmente hay otras. Con Gaxotte, con Caillois, con Foucault, mis coincidencias no se situaban en el dominio de las opiniones, que por naturaleza son cambiantes en mí, sino en la experiencia unívoca, incesantemente re-

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 367.

²⁷ Entrevista con Marcel Schneider, 25 de mayo de 1994. Marcel Schneider relatará en “Ce que je crois”, que será próximamente publicado por ediciones Grasset en 1995, algunas conversaciones entre Dumézil y Caillois, apuntadas a fines de los años treinta.

novada, que tenía de sus caracteres, de los hombres que ellos eran.”²⁸

²⁸ Georges Dumézil, “Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg”, *Annales, ESC*, septiembre–octubre de 1985, pp. 985–989. Cita: P. 989. Una vez más, nos sorprendemos por la quasi–similitud de algunas declaraciones sostenidas por Foucault: “Siempre me ha costado mucho —afirma— superponer o integrar completamente relaciones amistosas con algunos tipos de organizaciones o de grupos políticos o de escuela de pensamiento o de círculos académicos.” Este es el momento en que describe a sus amistades en términos de “francmasonería”. (Michel Foucault, “La scène de la philosophie”, *art. cit.*).

Capítulo 3

LA ASCENDENCIA DUMEZILIANA (Foucault y Dumézil, III)

Entre comienzos de los años sesenta y los años setenta, Foucault no cesó de proclamar públicamente su “ascendencia dumeziliana”, mencionada en su carta a Caillois de mayo de 1965. En el prefacio de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, redactado en 1960, Foucault agradece muy calurosamente a Dumézil:

“En esta tarea, que no podía dejar de ser un poco solitaria, todos aquellos que me han acompañado tienen derecho al agradecimiento. Y el señor Georges Dumézil en primerísimo lugar, dado que sin él este trabajo no habría sido llevado a cabo.”¹

Por cierto estas palabras podrían entenderse como un simple testimonio de reconocimiento, un signo de amistad para agradecer a Dumézil por el papel que había sido el suyo en un momento crucial de

¹ *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Pion, 1961, p. X. [*Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.] El prefacio está fechado el 5 de febrero de 1960. Cito la edición de Pión (inhallable en la actualidad) cuando se trata de este prefacio, ya que ha sido suprimido en la reedición de 1972, publicada bajo el título *Histoire de la folie à l'âge classique* (París, Gallimard).

la nominación en Upsala: fue gracias a él que Foucault había podido beneficiarse con las condiciones de trabajo que le habían permitido escribir ese libro. Pero cuando la obra se publica, Foucault menciona, en un reportaje publicado en *Le Monde*, una deuda mucho más fundamental.² Como respuesta a un interro-[136]gante sobre las influencias que se ejercieron en él, Foucault menciona en primer lugar a Blanchot y a Roussel: “Lo que me ha interesado y guiado es cierta forma de presencia de la locura en la literatura.” Interrogado entonces respecto del psicoanálisis, opera una nítida distinción entre Freud por un lado —que a sus ojos es la encarnación misma de esa “psicología” que condena en su libro—, y Lacan por el otro:

“Ustedes estarán de acuerdo en que Freud es la psicología misma. Pero en Francia, el psicoanálisis, que primero había sido estrictamente ortodoxo, tuvo recientemente una existencia segunda y prestigiosa, debida, como ustedes saben, a Lacan.”

El entrevistador le pregunta si es ese “segundo estilo de psicoanálisis” el que lo ha “marcado sobre todo”. Y Foucault responde: “Sí. Pero también y principalmente Dumézil.” Su interlocutor se sorprende: “¿Cómo es posible que un historiador de las religiones haya podido inspirar un trabajo sobre la historia de la locura?” Foucault se explica:

“Mediante su idea de estructura. Así como Dumézil procedió con los mitos, yo traté de descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema pudiera volver a encontrarse, con modificaciones, en ni-

² Michel Foucault, “La folie n’existe que dans une société” [“La locura sólo existe en una sociedad”], *Le Monde*, 22 de julio de 1961.

veles diversos.”

La frase no es muy clara, y es una pena que Foucault no haya tratado de definir más profundamente lo que su método le debía al de Dumézil. Simplemente precisa de qué “estructura” se trata: “la de la segregación social, la de la exclusión”, y comenta:

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

Puesto que Foucault afirma que toma esas nociones de “estructura”, de “forma estructurada de la experiencia” y de “coherencia estructural” en Dumézil, conviene remitirse a los textos del propio Dumézil para saber cómo pudo Foucault transportar a su propio campo de investigación conceptos y métodos utilizados en el dominio de la mitología comparada.

Dumézil demuestra cómo, en el interior de cada una de las sociedades que él estudia en el área geográfica indoeuropea, los diferentes registros de la civilización “intelectual” están regidos [137] por un principio común: el mismo modelo organizador imprime su marca coercitiva en el nivel tanto de la religión, de la mitología o de las leyendas como de la organización sacerdotal, de las instituciones y a veces incluso en el nivel del orden social, de la división en clases o en castas. Es el sentido que Dumézil le da a la noción de “ideología”: una suerte de marco, de esquema director, de patrón *a priori* que modela todas las actividades

mentales de una sociedad dada y que por ende inspira sus prácticas:

“Todos estos elementos —mitología, teología, literatura sagrada, organización sacerdotal— están a su vez subordinados a algo más profundo que los orienta, los agrupa, en realidad, a la unidad, a la que propongo denominar, pese a otros usos del término, ideología.”³

Dumézil siempre aprehende esta “ideología”, principio organizador que gobierna los diferentes niveles de la vida religiosa y social, como una “estructura”, es decir como un “sistema” coherente y articulado. Este “sistema” ideológico, que da forma tanto a las realidades institucionales como a las intelectuales, en el mundo europeo, es el famoso esquema de las “tres funciones” —lo que Dumézil suele llamar la “ideología tripartita”— que distingue y articula la función soberana, la función guerrera y la función de la fecundidad. La lógica de la investigación dumeziliana es pues estructuralista en el pleno sentido del término. Así la define en un texto de 1949:

“Toda religión es en principio un sistema, donde representaciones y acciones no se yuxtaponen solamente, sino que se adaptan y se sostienen mutuamente. Para comprender una religión hay que comprender, consecuentemente, sus articulaciones fundamentales, y son éstas y no sus elementos previamente aislados, lo que los comparativistas deben comparar [...].

“El sistema religioso de un grupo humano se expresa a la vez en varios planos: en una estructura conceptual en primer lugar, más o menos explícita, a veces casi inconsciente, pero siempre presente, que es co-

³ Georges Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, op. cit., p. 7

mo el campo de fuerza en el cual se dispone y se orienta todo el resto; y luego en mitos que figuran y ponen en escena esas relaciones conceptuales fundamentales; y luego incluso en ritos que actualizan, movilizan, utilizan esas mismas relaciones; finalmente, a menudo en una organización social, o en una distribución del trabajo social, o en un cuerpo sacerdotal que administra conceptos, mitos y ritos.”⁴

Se puede resumir entonces la afirmación de la siguiente manera: un mismo esquema, una misma estructura gobierna los diferentes niveles, así como las modificaciones, las disposiciones, las “transformaciones” específicas en cada esfera social, institucional o intelectual.”⁵

Por consiguiente, se puede tratar de comprender qué quiere decir Foucault cuando inscribe su trabajo en la filiación dumeziliana y cuando declara inspirarse en una noción de estructura definida como “forma de experiencia”: su *Historia de la locura* se esfuerza por demostrar cómo, en cada una de las épocas abordadas, una misma “forma estructurada de experiencia” gobierna tanto el orden de los discursos como el orden de las prácticas y el orden institucional. La exclamación

⁴ Georges Dumézil, *L’Héritage indo-européen à Rome, op. cit.*, pp. 36–37. Este [138] pasaje comienza por la siguiente frase: “D’où l’importance que l’on est amené à prêter aux structures.”

⁵ Sobre la noción de “estructura” en Dumézil, véase especialmente el primer capítulo, titulado “Matière, objet et méthode de l’étude”, de *L’Héritage indo-européen à Rome, op. cit.*, p. 79 y *sq.* Y sobre todo el primer capítulo, “Les trois fonctions sociales et cosmiques”, de *L’idéologie tripartite des Indo-européens, op. cit.*, pp. 7–33.

de Descartes: “¡Pero cómo, son unos locos!”, en la cual Foucault ve el gesto soberano por medio del cual la razón excluye a la locura, es contemporánea de la internación de los “insensatos”. El segundo capítulo de la *Historia de la locura*, titulado “El gran encierro”, se abre con un comentario de esta fórmula de Descartes y pasa inmediatamente —en una de esas comparaciones a las que Foucault es tan aficionado y que están destinadas a provocar la sorpresa del lector— al análisis histórico del decreto de fundación del hospital general de París, en 1656. Estos son los dos “aspectos” de lo que Foucault designa “el acontecimiento clásico”, uno situado en el orden del discurso filosófico, y el otro “en una superficie cultural muy amplia”, señalada por una “serie de fechas” y un “conjunto de instituciones”.⁶ Un poco más adelante, Foucault comenta la idea de “acontecimiento clásico”, subrayando que “el gesto que encierra [...] tiene significaciones políticas, sociales, religiosas, económicas, morales. Y que conciernen probablemente a algunas estructuras esenciales del mundo clásico en su conjunto”. Y, en efecto, si la actitud cartesiana es “la gran conjuración de la locura”,⁷ ello significa que su rechazo de la locura como instrumento de duda no [139] debe interpretarse como el efecto de una dificultad insuperable encontrada en el transcurso de su demostración: tiene “un sentido en el nivel de la cultura”⁸ en la medida en que mucho antes del *cogito* hay una implicación muy arcaica de la voluntad y de la elección entre razón y sinrazón.”⁹

⁶ Histoire de la folie, op. cit., p. 59.

⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁹ *Ibid.*, p. 159.

Las metáforas geológicas abundan en el texto de Foucault, y aquí hay que dar a esta idea de una “implicación arcaica” el sentido de una reinscripción de la reflexión cartesiana en una capa geológica más profunda del suelo de la cultura clásica. Es a partir de esta “sedimentación arcaica”,¹⁰ tal como se “traiciona”¹¹ en el gesto cartesiano, como Foucault se propone hacer “la arqueología”.¹² Hacer la historia de la locura es descender a los cimientos de la historia: no se trata de “describir la evolución de los conceptos teóricos en la superficie de un conocimiento”, sino de operar un corte “en el espesor histórico de una experiencia”.¹³

El vocabulario de Foucault no siempre está muy establecido. Y cuando se trata de mencionar sin metáforas lo que él designa como “capas geológicas” más profundas, “sedimentaciones arcaicas”, recurre a una serie de nociones que jamás están definidas, ni explicitadas, y que parecen provenir indiferentemente de los trabajos de los historiadores, de los sociólogos o de los etnólogos. Por cierto, Foucault se ha explicado sobre la cuestión de su “lenguaje” en el prefacio de 1960: al querer dejar la palabra al “texto mismo de los archivos”, debía recurrir

¹⁰ Foucault emplea las expresiones “sedimentación arcaica” y “capa geológica” en otro contexto, *ibid.*, p. 138.

¹¹ *Ibid.*, p. 156: “traicionando un nuevo estatuto de la sinrazón en el mundo”.

¹² “La arqueología del saber”, escribe Foucault (*ibid.*, p. 265), en una frase que designa el trabajo que ha llevado a cabo en los capítulos anteriores.

¹³ *Ibid.*, p. 225. Véase también p. 138, donde Foucault rechaza la idea de una historia que querría escribirse como una “ortogénesis” de los conocimientos: más bien se trata, dice, de “dejar aparecer el esbozo y las estructuras de la experiencia de la locura tal como la época clásica lo ha hecho realmente”.

a “un lenguaje sin apoyo”, un lenguaje que estuviera “libre de terminología científica y de opciones morales o sociales”.¹⁴ Pero esta declaración está más bien destinada a recusar toda referencia a una “verdad” psiquiátrica que orientaría la investigación en los atolladeros del juicio retrospectivo.¹⁵ En realidad, Foucault utiliza constantemente un vocabulario histórico que no trata de justificar, de elaborar, ni siquiera de precisar. No se sabe a ciencia cierta qué es lo que [140] entiende por “estructuras de la experiencia”, o, según la expresión que emplea en ese mismo prefacio de 1960, por “formas rudimentarias de la experiencia”.¹⁶ A lo largo de todo el libro utiliza nociones, expresiones que parecen tener, más o menos, valor de sinónimos: “sensibilidad” clásica, “experiencia” clásica de la locura, “estructuras de la experiencia”, “percepción”, “cultura clásica”, “el conjunto de la cultura clásica”, etc. Acaso haya que integrar aun a esta serie la noción de “época clásica”, que Foucault utilizaba en el subtítulo de la primera edición de 1961 y que llegará a ser el título de la reedición de 1972. Por ejemplo, tras haber hablado del “corte esencial entre razón y sinrazón de los cuales la internación no es sino la expresión institucional”,¹⁷ puede escribir que “la internación [...] remite a una *sensibilidad singular*, propia de la época clásica”,¹⁸ y, en la página siguiente, luego de haber rechazado la

¹⁴ *Folie et déraison, op. cit.*, p. X.

¹⁵ *Ibid.*, p. VII.

¹⁶ *Ibid.*, p. VII.

¹⁷ *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 114.

¹⁸ *Ibid.*, p. 116. El subrayado es nuestro. Sobre la noción de “sensibilidad”, con sentidos a veces diferentes, véase también pp. 66, 67, 90 (“Une sensibilité est née”), 105, 112, 143.

idea de que la internación pudiera tener que ver con una “coherencia médica, psicológica o psiquiátrica”, evoca la “coherencia más secreta de una *percepción*” y comenta: “Aquello que la internación y sus prácticas móviles dibujan en líneas punteadas, en la superficie de las instituciones, es lo que *la época clásica percibe* de la sinrazón.”¹⁹ O incluso: “La internación no es sino el fenómeno de ese *trabajo en profundidad* que hace cuerpo con todo *el conjunto de la cultura clásica*.”²⁰

Pero todas estas nociones tan vagas de “percepción coherente”, de “percepción articulada”,²¹ de “estructuras de la experiencia”, etc., se esclarecen un poco si se las compara con los textos de Dumézil. Cuando trata de definir su propia evolución, en el prefacio de 1960, Foucault lo hace en términos que recuerdan fuertemente los que utilizaba Dumézil cuando daba su definición de la “ideología”: Foucault describe, en efecto, su trabajo como una “historia estructural del conjunto histórico —nociones, instituciones, medidas jurídicas y políticas, conceptos científicos— que [141] mantiene cautiva a una locura cuyo estado salvaje no puede ser restituido en sí mismo”.²²

¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

²⁰ *Ibid.*, p. 96. Foucault admitirá luego que su vocabulario no era muy preciso. En efecto, escribe, en *La arqueología del saber* (*op. cit.*, p. 27): “La *Historia de la locura* le otorgaba un lugar demasiado considerable, y por otra parte muy enigmático, a lo que se designaba como una “experiencia”, demostrando con ello cuan próximo se está de admitir a un sujeto anónimo y general de la historia.”

²¹ *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 67.

²² *Folie et déraison*, *op. cit.*, p. VII.

De aquí en adelante se puede comprender lo que Foucault quería decir en su reportaje de 1961 en *Le Monde*: aplica a la experiencia de la locura en una época dada (“la época clásica”, el siglo XIX, etc.) el modelo teórico de la “coherencia estructural” que le había permitido a Dumézil encontrar la unidad de un esquema organizador en diferentes niveles de una sociedad. Así, Foucault escribe, en términos que hacen eco a las definiciones dumezilianas:

“Más vale dejar a la cultura clásica formular en su estructura general la experiencia que ha hecho de la locura y que aflora con las mismas significaciones, en el orden idéntico de su lógica interna, aquí y allá, en el orden de la especulación y en el orden de la institución, en el discurso y en el decreto, en la palabra y en la consigna: dondequiera un elemento portador de signo pueda tomar para nosotros el valor de lenguaje.”²³

En consecuencia, podría pensarse que la diferencia principal entre el “análisis estructural” propuesto por Dumézil y la “historia estructural” de Foucault se debe al hecho de que Dumézil no se conforma con querer encontrar la unidad de una “forma estructurada” en los límites espaciales o temporales de una sociedad dada, sino que trata asimismo de poner en evidencia la existencia de una estructura idéntica (bajo sus diversas modalidades históricas, con sus múltiples variaciones y “transformaciones”) en sociedades geográfica e históricamen-

²³ *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 268. Dumézil escribía unos diez años antes: “Las religiones siempre son *conjuntos* en los que conceptos, imágenes, acciones, se articulan y forman por sus lazos una suerte de red en la cual toda la materia de la experiencia humana debe tomarse y distribuirse.” (*L’Héritage...*, *op. cit.*, pp. 64–65).

te alejadas unas de otras. Para él se trata de restituir un origen común a las diferentes estructuras míticas, a los sistemas religiosos de las sociedades del mundo indoeuropeo: un origen que por cierto no se puede conocer, pero que se puede entrever confusamente en los confines de la historia. Este origen es, en efecto, inasible, en la medida en que los documentos escasean: es imposible saber en qué consistía la vida material, social o religiosa del pueblo indoeuropeo inicial antes de las migraciones y la dispersión que han culminado con los agrupamientos de la “ideología trifuncional” en un área geográfica que va [142] desde el Indo hasta Irlanda. No obstante, se puede delinear a grandes rasgos lo que eran los marcos mentales que orientaban las actividades de aquella civilización original, reconstruir su “prototipo” trasladando, por medio del estudio comparativo, a su osamenta común los datos proporcionados por las sociedades más recientes (las civilizaciones romana, india, celta, germana, etc.) que, en cambio, han dejado documentos y monumentos. A partir de este hogar inicial percibido en las profundidades del pasado más remoto, más allá del umbral de la historia, en la “ultrahistoria”,²⁴ podemos volver a recorrer el hilo de la historia en sentido inverso, y seguir las evoluciones divergentes, diferenciales, producidas por la historia en sociedades que se han desprendido hace dos o tres mil años. Es un doble movimiento de análisis: volver a encontrar la unidad de una herencia común bajo la diversidad, y luego recorrer el movimiento de las diferenciaciones.

²⁴ Véase Georges Dumézil, “Leçon inaugurale au Collège de France”, 1º de diciembre de 1949. Este texto está reproducido en la antología de reciente aparición bajo el título *Mythes et dieux des Indo-européens*, París, Flammarion, col. “Champs”, 1992, pp. 13–36.

Análisis estructural, análisis histórico.

En apariencia, nada está más alejado del proyecto de Foucault, quien trata de ceñir las “formas estructuradas de experiencia” que caracterizan a las diferentes épocas (la Edad Media, el Renacimiento, la época clásica...), para demostrar lo que las distingue unas de otras. Foucault escribe una historia estructural en la que las estructuras se encadenan unas con otras en un devenir desligado de toda teleología, sin progreso hacia una verdad, pero en el juego contingente de las reorganizaciones, de las reestructuraciones producidas por los acontecimientos políticos, jurídicos y sobre todo económicos.²⁵ En esta historia hay cortes, novedades, discontinuidades. He aquí, por ejemplo, la manera como Foucault describe la ruptura introducida por lo que él denomina el “acontecimiento clásico”: “Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una ratio”,²⁶ escribe. Es en esta secuencia histórica donde “se forma una estructura”.²⁷ Por cierto, nada de todo ello es contrario al proceso [143] dumeziliano que, a su vez, está desgajado de toda idea de una finalidad orientada, y que simplemente trata de descubrir regularidades a través de las diferenciaciones históricas que resultan del mero azar. Pero lo que separa el trabajo histórico de Foucault del

²⁵ Véase por ejemplo, *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 446, donde Foucault habla de las “estructuras de conjunto que llevan las formas de la experiencia en un movimiento indefinido, abierto solamente a la continuidad de su prolongamiento y al que nada puede detener para nosotros”. Y p. 548, donde habla del “encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia”.

²⁶ *Ibid.*, pp. 58–60.

²⁷ *Folie et déraison*, *op. cit.*, p. VII.

trayecto de Dumézil se presenta en este punto muy nítidamente: no se trata, para Foucault, de situar, como lo hace Dumézil, una misma estructura a través de múltiples encarnaciones históricas y geográficas, sino de demostrar cambios, rupturas que se instauran bajo la superficie de la historia, de las nuevas sensibilidades, de las formas diferentes de la existencia, de los nuevos códigos de la percepción. El parentesco entre las investigaciones de Foucault y las de Dumézil se limitaría entonces al hecho de que, ambas, van a hurgar el envés de las cosas, van a exhumar las reglas subterráneas que presiden los diferentes niveles de expresión intelectuales e institucionales. Sus puntos de vista se situarían en el dominio de la “arqueología”, sus diferencias en los principios y las metas de la “genealogía”.

Pero si observamos más detenidamente, es muy posible que esta proximidad en la trayectoria arqueológica lleve consigo otras semejanzas. La supresión efectuada por Foucault, en la reedición de 1972, del prefacio de 1960, ha sembrado la confusión. Dicho prefacio inscribía el proyecto de una historia de la locura en la época clásica en la perspectiva más general de una historia de la cultura occidental. Aunque en cuanto a este aspecto tampoco está muy claro, por lo general, a tal punto el lirismo de Foucault vuelve a menudo sus palabras difícilmente comprensibles. Si la trayectoria de Dumézil apunta a entrever un aspecto inicial enterrado en la noche de los tiempos, para Foucault también se trata de remontar hasta el “origen”, encontrando el gesto que deja recaer “de un lado al otro”, como “cosas en lo sucesivo exteriores, sordas a todo intercambio”, “muertas una y otra”, la razón y la locura.²⁸ Lo que Foucault se propone volver a encontrar es el mo-

²⁸ *Ibid.*, p. I.

mento inaugural, “la cesura originaria que establece la distancia entre la razón y la sinrazón”.²⁹ E insiste: habría que poder hacer la historia de la locura antes de “toda captura por el saber”. Bien sabe, empero, que la tarea es imposible, ya que “esos dolores y esas palabras no existen y no se han dado a sí mismos ni a los otros sino en el gesto de la línea divisoria que ya los denuncia y los controla”.³⁰ Pero es cierto que la “pureza primitiva” de la locura está [144] fuera de alcance; al menos, el “estudio estructural” debe permitir “remontar hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura”.³¹ Y, por consiguiente, hacer reaparecer ese momento fulgurante de la decisión, “heterogéneo respecto del tiempo de la historia, pero inasible fuera de él, que separa el lenguaje de la razón y las promesas del tiempo de ese murmullo de insectos sombríos”.³²

Hay pues un origen de la historia (de “la historia de Occidente”³³ en todo caso), un “antes” de la historia (“desde antes de la historia”, dice), un hecho primitivo y fundador (la “decisión primitiva”) que constituye la “posibilidad de la historia”.³⁴ No estamos entonces, después de todo, tan lejos de Dumézil: hay un origen antes de la historia, pero inaccesible fuera de la historia, y que hay que tratar de

²⁹ *Ibid.*, p. I y II.

³⁰ *Ibid.*, p. VII.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. VI. Véase igualmente p. III, donde Foucault habla de la “cultura occidental” y del “hombre europeo”. Pero, sin duda arrebatado por el movimiento de su retórica, habla, p. VI, de la “historia del mundo”.

³⁴ *Ibid.*, p. VI.

reencontrar a través y por debajo de sus encarnaduras históricas que lo enmascaran y lo manifiestan a la vez.

Este origen no es sólo un “acontecimiento”, una “decisión fulgurante”, un “desgarramiento” que es, para una cultura, “como el nacimiento de su historia”. Este corte, esta división, esta exclusión, es también un “espesor originario” que, en el despliegue de la historia, no cesa de inquietar los valores de dicha cultura. Es por ello que Foucault habla de “volver a trazar en el tiempo esta *verticalidad constante*, que, a lo largo de toda la cultura europea, la confronta con lo que no es, la pondera con su propia desmesura”.³⁵ Consecuentemente, al auscultar, en calidad de arqueólogo, los estratos de esta “verticalidad”, Foucault se vuelve igualmente etnólogo, dado que se propone hacer una historia no de lo que define la identidad de una cultura, sino de lo que ésta excluye, de su “exterior”: una historia de los límites.³⁶ Las metáforas aquí se tornan espaciales. Necesitamos interrogar, escribe Foucault, una cultura sobre sus “experiencias límite”³⁷ y hacer la historia de los rechazos que la constituyen. En un primer plano, en el “centro” de esas experiencias límite, está, “por supuesto”, la de lo “trágico”. Foucault se refiere al Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*: es sobre la base del “olvido, el rechazo, la recaída silenciosa de la [145] tragedia” como se ha desarrollado la historia del mundo occidental. Evoca a continuación otras tres segmentaciones. Oriente, que es para Occidente “todo lo que él no es”. El sueño que el hombre “no puede evitar interrogar sobre su

³⁵ *Ibid.*, p. III. El subrayado es nuestro.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. IV.

propia verdad pero que sólo cuestiona más allá de un esencial rechazo que lo constituye y lo rechaza en la irrisión del onirismo”. Los interdictos sexuales y “las formas continuamente movedizas de la represión”: se trataría, aquí, de “dar a luz, como límite del mundo occidental y origen de su moral, la división trágica del mundo feliz del deseo”. Y luego, finalmente, está la experiencia de la locura. El libro de Foucault se presenta, por consiguiente, como el primer paso, el más fácil de escribir, de una “larga investigación” guiada por “la luz de la gran búsqueda nietzscheana”.³⁸

Estas “divisiones” están definidas por Foucault como las “estructuras inmóviles de lo trágico”, *a partir* (es la expresión que utiliza)³⁹ de las cuales “se hace la historia”, y que sirven, por lo tanto, como cimiento de las evoluciones temporales. Por ende, tenemos que vérnoslas, en el vocabulario de Foucault, con dos tipos (por lo menos) de estructuras: una estructura trágica, inmóvil, que es simultáneamente el lugar originario donde surge la historia, y el espesor de una “verticalidad constante” que corre por debajo de la historia. Y, finalmente, las “estructuras”, que son “conjuntos históricos” en los cuales, en un momento dado, en una época dada, se organizan, en los discursos, en las prácticas, en las sensibilidades, las modalidades históricas de la exclusión. De suerte que esos “conjuntos históricos” captados por el “estudio estructural” podrían no ser más que las variaciones contingentes, a través de la historia, de una estructura original y fundamental que es la de la “división”.

³⁸ *Ibid.*, p. V.

³⁹ *Ibid.*, p. IV.

Pero a medida que nos íbamos acercando a Nietzsche y a *El nacimiento de la tragedia*, nos hemos alejado de Dumézil y de *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Pues parece que para Foucault, en aquel prefacio de 1960, existiría desde antes aún esa estructura originaria de la “división”, una experiencia más arcaica todavía, más originaria si se me permite la expresión, de la sinrazón. El origen de la historia que busca Dumézil es histórico de cabo a rabo (o, si se prefiere, protohistórico, pues se sitúa entre la prehistoria y la historia) y regional: es —y sólo es— la civilización, el universo mental del pueblo indoeuropeo inicial cuya arquitectura conceptual se vuelve a hallar bajo las máscaras heterogéneas [146] que le han forjado la historia y la geografía de las ramas menores, herederas de ese legado primitivo. Por lo tanto se trata de una estructura histórica que se ha originado en la historia, se ha mantenido durante algunos siglos en la historia, y hoy ha desaparecido de la historia. Como lo escriben Dreyfus y Rabinow, Foucault tiende hacia “una búsqueda de las fuentes ontológicas ocultas”.⁴⁰ En los repliegues de las frases, hace relumbrar el resplandor de una verdad esencial del hombre, la cual residiría en el “intercambio perpetuo”, “la oscura raíz común”, “el enfrentamiento originario” entre razón y sinrazón.⁴¹ Es esta “gran confrontación” que se desplegaba, antes de la “división”, en “la dimensión de la libertad”,⁴² lo que conviene volver a encontrar más allá de las pretensiones de la psicología, para “amaes-

⁴⁰ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, p. 29.

⁴¹ *Folie et déraison*, op. cit., p. VII.

⁴² Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962, p. 103.

trar la locura”.⁴³ Habría pues una “experiencia trágica” fundamental, antes de toda “división”, antes de toda exclusión, y que reside en el hecho de que el hombre mismo está dividido y el diálogo entre la razón y la sinrazón es constitutivo de su ser. Ya no se trata de una estructura histórica, sino de una estructura ontológica. Esta es redescubierta por la historia, pero escapa evidentemente a sus influencias y a su dominio: ya no es un elemento integrado a lo que Foucault denomina las “estructuras de la experiencia” de una época o los conjuntos históricos.⁴⁴ Prosigue su existencia subterránea, pese a la “ocultación”⁴⁵ de la que es víctima, pese a la represión de la que es objeto respecto de la racionalidad que la tiene cautiva⁴⁶ pero que no puede hacerla desaparecer, reducirla totalmente al silencio: [147]

⁴³ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁴ En un artículo en el que describe la noción de experiencia como capital en Foucault, Pierre Macherey cita indiferentemente formulas que remiten a uno u otro de estos dos sentidos de la palabra “experiencia”, sin ver que Foucault no habla de lo mismo y que ambos sentidos son no sólo diferentes sino casi contradictorios. Cf. Pierre Macherey, “Aux sources de l’origine de la folie”, *Critique*, agosto–septiembre de 1986, pp. 753–774. (Véase especialmente p. 764 y p. 769). La razón es quizá que Macherey no menciona la influencia de Dumézil y descuida por ende la consideración de lo que Foucault decía, al respecto, de la noción de experiencia en el sentido de esquema histórico de la percepción.

⁴⁵ *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶ Foucault dirá en 1977: “Cuando escribí la *Histoire de la folie* utilicé, al menos implícitamente, esta noción de represión. Creo que entonces suponía una especie de locura viva, voluble y ansiosa, a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría habría logrado reducir al silencio.” Michel Foucault, “Vérité et pouvoir”, entrevista con Alessandro Fontana, *L’Arc*, Aix–en–Provence, N° 70, 1977, pp. 16–26. Cita: p. 21.

“Es forzoso reinterpretar en una dimensión vertical la bella rectitud que conduce el pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental; surge entonces que, bajo cada una de sus formas, enmascara de una manera más completa, más peligrosa, esa experiencia trágica que, empero, no consiguió reducir por completo. Hasta el punto último de la coerción, el estallido era necesario, estallido al que hoy asistimos.”⁴⁷

De modo que esta historia estructural del conjunto histórico que “mantiene cautiva la locura cuyo estado salvaje jamás puede ser restituido en sí mismo”, parece culminar paradójicamente en la proclama de que la “experiencia trágica” de la locura está a punto de hacer estallar sus cadenas, de liberarse de la red arrojada en ella por el saber psicológico y psiquiátrico. Las “chispas” y los “gritos” lanzados por Nietzsche, Artaud, Nerval o Van Gogh anuncian el retorno de ese “desgarramiento trágico” y de la “libertad” fundamental del hombre “cuyo pesado olvido queda sancionado para el hombre contemporáneo por la existencia de los psicólogos”.⁴⁸

Así, Foucault, que ha querido historizar la experiencia contemporánea de la locura, considerando la “enfermedad mental” no como un dato natural sino como el producto de una serie de transformaciones históricas, reintroduce aquí un fundamento antihistórico donde se encontraría la verdad profunda del hombre. Entonces puede escribir en *Maladie mentale et psychologie*, versión retocada en 1962 a la luz de la *Histoire de la folie*, de su libro de 1954, *Maladie et personnalité*, que

⁴⁷ *Histoire de la folie*, op. cit., p. 40.

⁴⁸ *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 104.

“algún día habrá que tratar de hacer un estudio de la locura como estructura global —de la locura liberada, desalienada, restituida de alguna manera a su lenguaje primitivo”.⁴⁹ Aquello cuya posibilidad, precisamente, pensaba excluir en el prefacio de 1960.

Es por ello que —contrariamente a lo que Foucault dirá luego, cuando se queje, en los años setenta, por el débil eco que se le había reservado a sus análisis en los medios políticos— la *Historia de la locura* no era un libro de vocación política. Era una tentativa de escribir la historia de una ciencia, la psicología, con el fin de [148] protestar contra el fundamento positivo y de prohibirle mantener por más tiempo su poder, su “confiscación” de la palabra trágica y de la experiencia fundamental de la sinrazón.

Por otra parte, Foucault lo reconocía decididamente en *La arqueología del saber* en 1969. Al definir “las reglas de formación de los objetos” que el método arqueológico se propone describir, Foucault hace un gesto de autocrítica cuando escribe: “No se busca reconstituir lo que podía ser la locura misma, tal como se habría dado primero en cualquier experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada.” Y en una nota comenta: “Esto está escrito como tema explícito en la *Historia de la locura*, y se presenta en varias ocasiones en el prefacio”.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90. Sobre la evolución entre las dos versiones de ese libro, véase Hubert Dreyfus, “Foreword to the California Edition”, in *Mental Illness and Psychology*, Berkeley–Los Angeles, California University Press, 1987, y James Bernauer, *Michel Foucault’s Force of Flight. Towards and Ethics of Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1990, pp. 42–46 y 185–187.

⁵⁰ *La archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 64.

Consecuentemente, es a sí mismo a quien dirige la crítica que hace contra los historiadores que parten en búsqueda del origen, en su texto *“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”*:

“Buscar tal origen es tratar de reencontrar lo que «ya estaba», el «eso mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí [...]. Es emprender el levantamiento de las máscaras para develar por fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista toma la precaución de escuchar la historia antes que agregar fe a la metafísica, ¿de qué se entera? De que detrás de las cosas hay «otra cosa totalmente distinta», no su secreto esencial y sin fecha, sino que [las cosas] son el secreto sin esencia o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas.”⁵¹

✱

Muchas veces se ha señalado, después *de Las palabras y las cosas*, que era bastante sorprendente que Foucault haya podido reivindicarse a la vez como heredero de Canguilhem y de Nietzsche. A esto Foucault respondía que el propio Canguilhem se interesaba mucho en Nietzsche. Pero es aun más asombroso verificar hasta qué punto, en la *Historia de la locura*, la influencia determinante de Nietzsche puede conjugarse, confundirse a veces, con la de Dumézil: pues Dumézil, por su lado, no habría reconocido la menor afinidad con Nietzsche. Es en el cruce de influencias [149] heterogéneas, dispares, donde Foucault ha forjado los

⁵¹ Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1972, pp. 145–172. Cita: p. 148.

lineamientos de su trabajo: el de Nietzsche y de los escritores de la transgresión y de la experiencia límite, por un lado, y, por el otro, el de los investigadores positivistas que se desarrollaban en el dominio de la mitología y de la historia de las religiones: Lévi-Strauss, Dumézil, es decir trabajos que se inscribían en la tradición racionalista ilustrada por Marcel Mauss, Marcel Granet y algunos otros. Sin olvidar, naturalmente, la fenomenología y la psiquiatría existencial de Binswanger, cuyos ecos pueden encontrarse, por supuesto, en la idea de una “experiencia” fundamental de la locura. No retener más que una u otra de las tradiciones que se agregan, se coagulan y se fundan en la *Historia de la locura*, es condenarse a no comprender nada de lo que fue el nacimiento de la obra de Foucault, quien podrá decir más adelante, y con toda razón, que había querido hacer una historia racional de la razón. Pues el lirismo de la protesta que recorre las páginas de *la Historia de la locura* puede resultar fundamental para comprender las condiciones en las cuales se ha originado el proyecto de ese libro; pero sin embargo la obra es un trabajo *histórico* —que por otra parte fue reconocido como tal por historiadores tan diferentes como Braudel y Canguilhem— y, en consecuencia, vale como una demostración racional y en ese sentido discutible, y discutida desde hace unos treinta años.

✱

Foucault elogiará nuevamente a Dumézil, en términos más o menos idénticos a los de su entrevista en *Le Monde* en 1961, cuando pronuncie su lección inaugural en el Collège de France. Una vez más, el homenaje a Dumézil tendrá dos tiempos. A la persona y luego a la obra:

“Estas investigaciones cuyo esbozo he tratado de presentarles, bien sé que no habría podido emprenderlas si no hubiera tenido como ayuda modelos y apoyos. Creo que debo mucho a Dumézil, ya que fue él quien me incitó al trabajo a una edad en la que yo creía aún que escribir es un placer. También le debo mucho a su obra, y que me perdone si he alejado de su sentido o desviado de su rigor esos textos que son los suyos y que hoy nos gobiernan. Fue él quien me enseñó a analizar la economía interna de un discurso de un modo totalmente diferente a la exégesis interna o al del formalismo lingüístico; fue [150] quien me enseñó a situar de un discurso al otro, por medio del juego de las comparaciones, el sistema de correlaciones funcionales. Fue él quien me enseñó a describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución.”⁵²

Por lo tanto, una vez más, es en la obra de Dumézil donde Foucault inscribe el origen de su propia trayectoria. En el momento en el que pronuncia esas palabras, en diciembre de 1970, es decir diez años después del prefacio de *Folie et déraison*, Foucault ya ha rechazado —¡y a veces con qué violencia!— toda asimilación de su trabajo a la corriente estructuralista, mientras que a comienzos de los años sesenta se refería sin vacilar a la noción dumeziliana de estructura y describía su propio libro como un “estudio estructural”. Pero en lo sucesivo recusa la apelación, y, no obstante, la manera como describe la influencia de Dumézil sobre su trabajo no puede entenderse sino como una referencia al estructuralismo, a cierto estructuralismo en todo caso. Pues Dumézil hablaba explícitamente de su “estructuralismo” y de su “método estructural” para definir el método del que Foucault declara

⁵² Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, pp. 72–73.

aquí que le ha servido de modelo. Resulta bastante divertido comprobar que la frase que precede inmediatamente el elogio de Dumézil en esta lección inaugural —frase que viene a concluir la descripción del trabajo que se propone llevar adelante en sus clases en el Collège— hace irónica y negativamente alusión a aquellos que lo consideran como un estructuralista: “Y ahora los que tienen lagunas de vocabulario dicen —si se les canta con más vigor que cuando hablan— que se trata de estructuralismo.” Lo cual acaso debía ser entendido como una denegación.

En efecto, tal vez más aún que la *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica*, publicado en 1963, lleva la marca de la influencia dumeziliana. Y es posible preguntarse si la noción de *episteme*, que Foucault utilizará en 1966 en *Las palabras y las cosas* para designar el *a priori* histórico que define lo que es pensable en una época dada, no encuentra su fuente en la idea dumeziliana de una lectura conceptual que funciona como “ideología” estructurante. Lo cual parece atestiguar la idea de “sistema de correlaciones funcionales” evocada por Foucault en su lección inaugural. La *episteme* sería entonces una transposición de la noción dumeziliana de “ideología”. Lo cual no deja de plantear [151] dificultades. Pues Dumézil trata de demostrar la permanencia y la recurrencia de una misma estructura a través de los siglos, mientras que Foucault, si trata, en *Las palabras y las cosas*, de describir el sistema de las coerciones ejercidas por los códigos *a priori* de una cultura, aprehendidos como las condiciones de posibilidad de lo que es pensable y decible en una época, opone cada *episteme* a otra. En la

Historia de La locura, el problema se presentaba de una manera completamente diferente, pues son esencialmente las transformaciones económicas lo que servía de explicación a las evoluciones “culturales”. Pero en *Las palabras y las cosas*, Foucault ha dejado el análisis de los “conjuntos históricos”, de las instituciones, para focalizar su mirada sobre los regímenes discursivos. Por lo tanto, ya no dispone del soporte de las transformaciones económicas y políticas para pensar el “acontecimiento” histórico instaurador de la discontinuidad, tarea que asigna a todo su trabajo. *La arqueología del saber*, en 1969, estará dedicada a responder a este interrogante y dará ocasión a Foucault de precisar la manera como él entiende escribir la historia. Lo cual prácticamente no tendrá continuidad, dado que su investigación, trabajada desde el interior por la politización (a comienzos de los años setenta), se inclinará nuevamente hacia un análisis de las instituciones. Pero cabe destacar que, aun a lo largo del período durante el cual se interesó más en los discursos que en las prácticas, cuando escribía *Las palabras y las cosas*, el accionar de Foucault siempre fue decididamente histórico. Esto parece tan evidente que resulta bastante molesto tener que recordarlo.⁵³ La arqueología no es lo contrario de la historia: es otra

⁵³ Resulta bastante sorprendente que se haya podido—y que en la actualidad aún se pueda— calificar al autor de *Historia de la locura*, de *El nacimiento de la clínica*, de la *Historia de la sexualidad*, de pensador “antihistórico”. No deja uno de sorprenderse cuando lee en la pluma de un comentarista anglófono (se podrían tomar otros ejemplos): “Foucault, quien desde los años setenta es «profesor de historia y de los sistemas de pensamiento» en el Collège de France, es uno de los representantes de una corriente radicalmente antihistórica del pensamiento contemporáneo...” (Alan Megill, “Foucault, Structuralism and the Ends of History”, *Journal of Modern History*, vol. 51, N° 3, septiembre de 1979, pp. 451–503. Cita: p. 452). En primer lugar, hay que señalar que

manera de escribir la historia. Lo cual aproxima aun más a Foucault a Dumézil. [152]

Incluso podemos preguntarnos si la idea, en todo caso la palabra “arqueología” no es, a su vez, también de origen dumeziliano. Evidentemente no se puede afirmar nada. Y es cierto que Foucault ha utilizado esta expresión a partir de 1954, en *Enfermedad mental y personalidad*. En aquella época, se trataba de una referencia a la noción psicoanalítica de “estadio arcaico”: en efecto, habla de una “arqueología de la libido”. Pero cuando la noción de “arqueología” aparece nuevamente —y en varias oportunidades— en la *Historia de la locura*, es posible que Foucault haya tenido en mente (conscientemente o no) una definición dumeziliana del vocablo, a tal punto estaba impregnado de los trabajos de su amigo mitologista. En 1949, Dumézil presentaba, en efecto, su trabajo, en una fórmula entonces sorprendente de *L’Héritage indo-européen à Rome*, como una “arqueología de las representaciones y de los comportamientos” que él se proponía “precisar junto a la arqueología de los objetos y de los sitios”.⁵⁴ Ahora bien, tal como acabamos de ver, esta “arqueología” que Dumézil se proponía llevar adelante se daba por objetivo sacar a la luz “estructuras ideológicas”, “sistemas articulados”, en fin, códigos enterrados en lo más profundo

Foucault era titular de una cátedra de “historia de los sistemas de pensamiento”, lo cual no es exactamente lo mismo, y, por otro lado, que fue él quien escogió dicho título. Lo cual parece poco compatible con lo que escribe Megill sobre esa corriente que “ha atacado violentamente los modos históricos de aprehensión y de comprensión”. Foucault simplemente no concordó con los modos tradicionales de comprensión y de aprehensión de la historia, y propuso otros. No es precisamente lo mismo.

⁵⁴ *L’Héritage indo-européen à Rome...*, op. cit, p. 43.

de una cultura y que delimitarían los marcos de lo que allí se dice y se piensa. En el fondo, esto podría definir de una manera bastante exacta —*mutatis mutandis*, por supuesto— lo que ha querido hacer Foucault, tanto en la *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica* como en *Las palabras y las cosas*. Y puesto que sabemos que Foucault se ha familiarizado con los textos de Dumézil en el momento mismo en que emprendía la redacción de su tesis, en el momento en que se cristalizaba el proyecto de lo que llegaría a ser su primer gran libro, puede escucharse el eco de la fórmula dumeziliana sobre la “arqueología” en la manera en que Foucault anuncia que su *Historia de la locura* querría ser ante todo “la arqueología de una alienación” o “la arqueología del saber”, es decir de las capas sedimentadas de la cultura.

Cuando le tocó posteriormente explicarse sobre la palabra “arqueología”, tal como se la encuentra en *Las palabras y las cosas* o en *La arqueología del saber*, Foucault jamás mencionó a Dumézil. En 1971 explicará, en un texto dedicado a refutar lo que George Steiner ha escrito contra él, que esa idea no le debe nada, en lo que lo concierne, a Freud, sino que la ha tomado de Kant, quien la empleaba para designar “la historia de lo que hace necesaria cierta forma de filosofía”.⁵⁵ El texto de Kant al cual [153] Foucault hace referencia ha sido identificado por James Bernauer: “Una historia filosófica es posible no histórica o empíricamente, sino racionalmente, es decir *a priori*. Pues, aunque establezca hechos de Razón, no los toma del relato histórico sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueólogo filosófico.”⁵⁶ Y, en efecto, parece evidente que el empleo del término en

⁵⁵ Michel Foucault, “Monstrosities in Criticism”, *art. cit.*, p. 60.

⁵⁶ El texto ha sido presentado en alemán por James Bernauer, in *Michel Fou-*

Las palabras y las cosas tenga una resonancia kantiana: la arqueología consistiría en hacer la historia de las condiciones de posibilidad de los discursos científicos. Pero, por un lado, esto no es en nada contradictorio con la noción dumeziliana y, en los años que seguirán a la publicación de *Las palabras y las cosas*, Foucault no cesará de invocar la obra de Dumézil para explicar lo que ha querido hacer, y especialmente la manera como Dumézil trata de establecer “isomorfismos”, “isotopías” entre mitos, ritos y leyendas. Por otro lado, hay que subrayar que la utilización de parte de Foucault del término “arqueología” antes de *Las palabras y las cosas* —en *La historia de la locura* en especial— parece remitir a una idea un poco diferente, que sería más bien la de una exhumación progresiva de los “sistemas de pensamiento” en los cuales se basan no solamente los discursos sino también los comportamientos, los gestos, las instituciones. Esta preocupación no desaparece por otra parte en *Las palabras y las cosas* aun cuando el análisis se sitúa en un nivel muy diferente. Foucault escribe por ejemplo: “En una cultura y en un momento dados, jamás hay sólo una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Ya sea el que se manifiesta en una teoría o el que silenciosamente resulta investido en una práctica [...]. Y son necesidades fundamentales del saber a las que hay que hacer hablar.”⁵⁷ Foucault se expresa de una manera igualmente nítida en el artículo que dedica el mismo año (1966) al libro de Cassirer, *La Philosophie des Lumières*. Hace de éste un elogio entusiasta, pero le dirige pese a todo un reproche: Cassirer concede “a la filosofía y a la reflexión

cault's of Flight, op. cit., p. 202. Cf. Kant, Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, trad. L. Guillermit, París, Vrin, 1973, pp. 107–108.

⁵⁷ *Les mots et les choses, op. cit., p. 179.*

una primacía que no cuestiona: como si el pensamiento de una época tuviera su lugar de elección en las formas duplicadas, en una teoría del mundo más que en una ciencia positiva, en la estética más que en la obra de arte, en una filosofía más que en una institución”. Y Foucault agrega: [154]

“Sin duda sería necesario —será nuestra tarea— liberarnos de esos límites que recuerdan fastidiosamente la historia de las ideas, habrá que reconocer el pensamiento en su coerción anónima, acosarlo en todas las cosas o gestos mudos que le dan una figura positiva, dejarlo desplegarse en esa dimensión del “se”, donde cada individuo, cada discurso no constituye nada más que el episodio de una reflexión.”⁵⁸

Por ende, la idea de una arqueología que engloba tanto las palabras como las cosas, los discursos y los gestos, está reafirmada sin matices. En *La arqueología del saber*, Foucault querrá distinguirla muy nítidamente de todo análisis en términos de totalidad cultural, de espíritu de los tiempos, de *Weltanschauung*: “Las relaciones que he descrito [en *Las palabras y las cosas*] valen para definir una configuración particular; no son signos para describir en su totalidad el rostro de una cultura.”⁵⁹ Pero las fórmulas que acabamos de citar parecen mostrar que esta idea del “rostro” de una época, de una totalidad

⁵⁸ Michel Foucault, “Une histoire restée muette”, *La Quinzaine littéraire*, 1º–15 de julio de 1966, pp. 3–4. Destaquemos de paso que en ese artículo, Foucault escribe que el neokantismo, más que una escuela filosófica, “es la exhortación sin cesar repetida de reavivar el corte” establecido por Kant. Y Foucault declara que en ese sentido “todos somos neokantianos”.

⁵⁹ *La arqueología del saber*, op. cit., p. 207. Véase también p. 18, 193–194, 206.

cultural, o en todo caso de un *a priori* histórico que modela todos los niveles de una cultura se encontraba lisa y llanamente si no en el corazón, al menos en el horizonte de la noción de *episteme*.

Por cierto, todas las inflexiones de esas pocas frases no pueden referirse a la obra de Dumézil. A menudo se las ha vinculado a la larga familiaridad de Foucault con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.⁶⁰ También podría andárselas en su frecuentación de los autores de la escuela culturalista norteamericana, Abram Kardiner y Ruth Benedict, cuya obra *Patterns of Culture* lo había marcado indudablemente.⁶¹ Pero me parece evidente que la obra de Dumézil siempre está presente en los libros publicados por Foucault en los años sesenta.

¿Correremos el riesgo más adelante? Cuando Dumézil define su [155] investigación como una “arqueología de las representaciones y de los comportamientos”, agrega que dicha “arqueología” opera según dos ejes solidarios: “análisis estructural” y “búsqueda genética”.⁶² Ahora bien, las definiciones que Foucault ha dado para caracterizar su empresa han sido, alternativa o simultáneamente, las de “historia estructural”, de “arqueología”, de “genealogía”,⁶³ aunque la significa-

⁶⁰ Sobre el “hegelianismo” de Foucault, véase, a propósito de *La historia de la locura*, el informe de Canguilhem para autorizar el sostenimiento de su tesis, en Didier Eribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, col. “Champs”, 1991, anexo 2, pp. 359–361. Y para *Las palabras y las cosas*, las observaciones de Pierre Bourdieu en *Les Regles de l'art*, *op. cit.*, p. 280.

⁶¹ Se refiere a él especialmente en *Maladie mentale et psychologie*, en 1962, para criticar su concepción de la locura.

⁶² L'Héritage indo-européen à Rome, *op. cit.*, p. 245.

⁶³ Sobre estas nociones y sus influencias en la evolución de Foucault, véanse los

ción de estas nociones, y particularmente la de las dos últimas, haya variado a menudo en el uso que ha hecho de ellas. No es cuestión de afirmar que Foucault ha abrevado pura y simplemente estas nociones en Dumézil (la noción de “genealogía” es, por supuesto, de origen nietzscheano). Y, de todos modos, las nociones y los métodos que toma de él están retrabajados, modificados, retocados, repensados en el marco de su problemática, de sus campos de investigación histórica, de los objetos que se propone estudiar, tanto en la *Historia de la locura* como en *El nacimiento de la clínica* o en *Las palabras y las cosas*. Pero resulta evidente que su lectura de los libros de Dumézil, a mediados de los años cincuenta, y particularmente de las consideraciones metodológicas que en ellos abundan, en el momento mismo en que se ponía a trabajar en su *Historia de la locura*, debió de marcarlo muy profundamente y ofrecerle puntos de referencia, algunos grandes ejes heurísticos. La obra de Foucault se originó “a la sombra” de Dumézil.

✱

Para completar, conviene agregar que Dumézil siempre rechazó la idea de que su obra haya podido influir de alguna manera a Foucault, quien, a sus ojos, seguramente no tenía necesidad de él para hacer lo que hacía. En los *Entretiens*, cuando evoca sus relaciones con Foucault, Dumézil relativiza el homenaje que este último le rinde en su lección inaugural:

comentarios de Hubert Dreyfus y de Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, op. cit.*

“– D.E.: En su lección inaugural, habla de usted como de uno de sus maestros...

– G.D.: Una lección inaugural en el Collège es un género literario que sólo se practica una vez en la vida...

– D.E.: Pero, ¿tiene usted la impresión de haber sido uno de sus maestros?

– G.D.: ¿En qué, grandes dioses? Seguro que dijo esa frase por cortesía o para divertirnos a los dos.”⁶⁴

En nuestro diálogo grabado, estaba esta última respuesta bajo la forma siguiente antes de reescribirla para la versión publicada: “¡Qué joda! Pero no... Dijo eso porque hay farsas que uno tiene que representar en tales ocasiones.”

No cabe duda alguna de que Dumézil se equivocaba.

⁶⁴ *Entretiens avec Didier Eribon, op. cit.*

Capítulo 4

SARTRE Y BEAUVOIR (Foucault y Dumézil, IV)

En los años setenta, Foucault se quejó varias veces por el débil eco suscitado por su *Historia de la locura* en el momento de su publicación, en 1961:

“Cuando comencé a interesarme por esos temas que eran de alguna manera los bajos fondos de la realidad social, ciertos investigadores como Barthes, Blanchot y los antipsiquiatras ingleses, se interesaron también. Pero es forzoso decir que ni la comunidad filosófica ni la comunidad política se han sentido muy atraídos por el asunto. Ninguna de las revistas institucionalmente afectas a registrar los mínimos sobresaltos del universo filosófico le prestó atención.”¹

Foucault apunta aquí a *Esprit* y a *Les temps modernes*, tal como lo declara explícitamente en otra entrevista:

“Sólo alguna gente del campo de la literatura, como Blanchot o Barthes, se interesó en este tipo de texto. Pero fuera de ellos, ninguna revista intelectual y política digna de tal nombre habría aceptado hablar

¹ *Les Nouvelles littéraires*, 17 de marzo de 1975. Véase también “Vérité et pouvoir”, *L'Arc*, N° 70, 1977, p.7.

de un libro sobre semejante tema: *Les Temps modernes* y *L'Esprit*, como se pueden imaginar, no se iban a ocupar de esto...”² [158]

En realidad, hubo un artículo en *Les Temps modernes* sobre *Folie et déraison*. Dicho artículo está firmado por el psicoanalista Octave Mannoni.³ Es cierto que no es muy elogioso. Mannoni juzga el libro bastante confuso:

“Los tropiezos, las repeticiones de esos discursos sobre la sinrazón y la locura traducen, a los ojos del lector al que atrapan, la insistencia oscura de una interrogación, oscura para todo el mundo y para el propio autor.”

Pero el reproche fundamental que Mannoni le dirige al libro de Foucault es el no haber tenido en cuenta los problemas tal como se plantean en la actualidad, y el querer conducirnos a un “origen” que sería como un “momento de vacilación” donde “la historia habría podido ser otra”.⁴

Sea de ello lo que fuere, las declaraciones ulteriores de Foucault

² “Du pouvoir”, *L'Express*, 6 de julio de 1984, pp. 56–68. Cita: p. 56. Esta entrevista, que ha permanecido inédita hasta la muerte de Foucault, ha sido realizada en 1978.

³ *Les Temps modernes*, diciembre de 1961. Fue por descuido, y por haberme confiado en las afirmaciones y en las consideraciones retrospectivas de Foucault, que escribí en *Michel Foucault, op. cit.*, p. 141, que la revista no había hablado de *Folie et déraison*.

⁴ Octave Mannoni, informe sobre la *Historia de la locura*, *Les Temps modernes*, N° 187, diciembre de 1981, pp. 802–804.

sobre la recepción de su libro no dejan de sorprender. Pues, lejos de haber sido ignorado, en conjunto puede afirmarse que fue muy bien acogido.⁵ Es altamente significativo que Jules Vuillemin, en su alocución necrológica ante la asamblea de los profesores del Collège de France, en 1984, haya hablado de la *Historia de la locura* como de un libro que a Foucault lo hizo “célebre de entrada”.⁶ Georges Dumézil, en sus *Entretiens*, emplea una formulación más o menos idéntica: “Este libro, rápidamente célebre, hizo carrera.”⁷

La sensación de haber sido ignorado y maltratado no parece haber germinado en la cabeza de Foucault sino muchos años después de la publicación de su libro. A comienzos de los años sesenta, todavía era totalmente desconocido y parece haberse sentido más satisfecho con la acogida que se le reservó. En una carta a Georges Dumézil, en septiembre de 1961, escribe, en efecto: “Mi *Locura* no anda demasiado mal.” Prosigue con el tono [159] sarcástico: “¡Y esa gente de la NRF acaba de pedirme si, por casualidad, yo no querría hacer algo para ellos! Y yo me río y lo dejo pasar.”⁸ Efectivamente, recordemos que la NRF, es decir las ediciones Gallimard, precisamente se había negado a publicar la tesis de Foucault pese a la opinión favorable de Roger Caillois. La reticencia irónica de Foucault para con la NRF no durará,

⁵ Sobre la recepción de *Historia de la locura*, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 141–152.

⁶ Jules Vuillemin, “Michel Foucault (15 de octubre de 1926–25 de junio de 1984), *Annuaire du Collège de France*, 1984–1985 (año 85), pp. 73–75. Cita: p. 75.

⁷ *Entretiens, op. cit.*, p. 217.

⁸ Carta de Michel Foucault a Georges Dumézil, 30 de septiembre de 1961.

por otro lado, mucho tiempo, ya que dos años más tarde publicará a través de ellos su libro sobre Roussel, y *Las palabras y las cosas* en 1966. En esta carta, Foucault indica que acaba de pasar las vacaciones en Vendeuve-du-Poitou, en la casa de su madre, “para terminar un pequeño manuscrito de 500 páginas, esta vez serio”. Se trata, evidentemente, de *El nacimiento de la clínica*, que se publicará en 1963 en la colección dirigida por Georges Canguilhem en las Presses Universitaires de France.

Para esbozar de un modo más completo el paisaje intelectual y editorial, corresponde agregar que tras su observación sobre la NRF, Foucault hace alusión a otro pedido que le fue dirigido: “Braudel también, para Flammarion; esta vez no dije que no, pero me tendrás que explicar algún día quién es esa persona.” El historiador, en efecto, había prestado atención a los trabajos de Foucault a partir de la publicación de *Folie et déraison*. Publicará en los *Annales*, en 1962, una “nota” muy elogiosa sobre la obra a continuación de una larga reseña, también laudatoria, de Robert Mandrou.⁹ Pero en el momento en que Foucault le cuenta la anécdota a Dumézil, el comentario de Braudel aún no ha sido publicado, y Foucault no parece muy familiarizado con sus trabajos. Sin duda conocía mucho mejor los de Marc Bloch y los de Lucien Febvre.

En efecto, Foucault firmará un contrato en febrero de 1964 con la editorial Flammarion, para un libro que iba a aparecer en la “Nouvelle

⁹ Robert Mandrou, “Trois clés pour comprendre *l’Histoire de la folie à l’époque classique*”, *Annales, ESC*, año 17, N°4, julio-agosto de 1962, pp. 761-771, seguido de una “Note” de Fernand Braudel, pp. 771-772.

bibliothèque scientifique”, dirigida por Braudel. Se trataba de una *Historia de la histeria*. Rápidamente deberá renunciar a ese proyecto¹⁰ y modificar su contrato para encarar esta vez un estudio sobre la “idea de decadencia”, que también [160] abandonará muy pronto una vez firmado el contrato. Braudel permanecerá fiel a su juicio sobre Foucault y sostendrá muy activamente su candidatura en el Collège de France en 1969.¹¹

★

Con la publicación de *Las palabras y las cosas* Foucault va a tener nuevos altercados con los sartreanos. Pero esta vez, otras voces se unen al concierto. En el clima intelectual fuertemente politizado de los años sesenta, en efecto, la obra es acogida con hostilidad en los medios de izquierda. Las revistas comunistas —con la notable excepción de *Les lettres françaises*, dirigida por Pierre Daix, que publica dos largas entrevistas realizadas por Raymond Bellour— denuncian al libro como un manifiesto reaccionario que, al negar la historia y la historicidad,

¹⁰ Volverá a él más tarde, sin duda con otra perspectiva, ya que en 1976 *La volonté de savoir* anuncia entre los volúmenes por venir de la *Historia de la sexualidad* un estudio titulado *La Femme, la mère, l'hystérique*, que no se publicará jamás ya que Foucault transformará totalmente su proyecto.

¹¹ Foucault le escribe después de la votación del 30 de noviembre de 1969: “Querría expresarle cuan agradecido estoy por todo lo que usted ha hecho por mí durante el año que acaba de transcurrir. Y me he sentido tanto más conmovido cuanto que esta benevolencia me venía de alguien por quien tengo una gran admiración.” (Carta de Michel Foucault a Fernand Braudel, 27 de diciembre de 1969.)

sirve a los “intereses de la burguesía”. Jacques Milhau, en los *Cahiers du communisme*, escribe por ejemplo:

“El prejuicio antihistórico de Michel Foucault sólo se sostiene gracias a una ideología neonietzscheana que se pone demasiado ostensiblemente al servicio —se dé él cuenta o no— de los designios de una clase todo cuyo interés es enmascarar las vías objetivas del porvenir.”¹²

Jeanette Colombel, en *La Nouvelle Critique*, ve en la obra una apología del *statu quo* político. Tras haber denunciado “la operación” por medio de la cual Foucault “se desembaraza del marxismo”, le reprocha “conducir, bajo la máscara de la «reflexión sobre las ciencias», a la *impotencia puesta en acción* que denunciaba Marx —tal como lo hacía, como consecuencia de la prédica moral, la rebelión de Sísifo, veinte años antes. Si bien el valor del proceso [161] es incomparable, el resultado es el mismo”. Prosigue resumiendo a su manera las palabras de Foucault:

“El absurdo, para no ser reivindicado como supremo valor, es la conclusión a la cual llega aquel que no se deja atrapar por ninguna mistificación. Toda tentativa para desasirse del sistema lleva su marca, y, consecuentemente, la sabiduría conduce a la locura. Y las ciencias humanas, a contrapelo, partiendo del inconsciente, son utilizadas por Foucault para demostrar la ilusión de toda empresa: ya sólo queda aceptar el sistema: lucidez de la desesperación, lucidez de la risa. *Ma-*

¹² Jacques Milhau, “Les Mots et les choses”, *Cahiers du communisme*, febrero de 1968. Para un panorama más completo de la acogida reservada al libro de Foucault, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 190–195.

de in USA.”¹³

El final del artículo condensa los ataques que las revistas comunistas, pero también las otras corrientes del marxismo, repetirán a lo ancho de las columnas, contra *Las palabras y las cosas*:

“Al culminar en la pura discontinuidad, Foucault presenta el mundo como un espectáculo y como un juego (un torbellino indefinido de interpretaciones subjetivas). Nos está invitando a una actitud mágica. Aunque estemos incómodos, y nos asfixiemos, y gritemos como Antonin Artaud, ¿qué podemos hacer? En este sentido, el apocalipsis tranquiliza. El estructuralismo así comprendido habrá contribuido al mantenimiento del orden establecido, aunque nos deleve que dicho orden es el del absurdo, aunque advirtamos, de manera intolerable, nuestra propia fragilidad, y nos sintamos amenazados. La locura que nos acecha no molestará a nadie. Es más, su reconocimiento refuerza la impotencia.”¹⁴

¿De qué habla Jeanette Colombel? En las entrevistas que habían acompañado la presentación de su libro, Foucault había declarado que el saber contemporáneo había cesado de interesar al “hombre” para inclinarse hacia el “sistema”. Hacía referencia, y de manera totalmente explícita, a los desarrollos de la lingüística y de la etnología, que estudiaban ya no las “acciones” de los hombres sino las leyes inconscientes que regulan los comportamientos (reglas del lenguaje, estructuras de parentesco, etc.). Desde la pluma de la ideóloga comunista, esto

¹³ Jeanette Colombel, “Les mots de Foucault et les choses”, *La Nouvelle Critique*, abril de 1967, pp. 8–13. Cita: p. 8.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

se transforma en una voluntad de exaltar el “sistema” capitalista. En esta perspec-[162]tiva, Foucault querría hacer creer que “toda tentativa humana es ilusoria si no se inserta en el sistema, en la organización del Plan, cuyas estructuras proporcionan la clave”. En fin, *Las palabras y las cosas* es “la ideología de los tecnócratas”.¹⁵

La ofensiva llevada adelante por los sartreanos contra Foucault se sitúa muy exactamente en el mismo nivel y en el mismo registro. Incluso es altamente probable que el artículo de Jeanette Colombel, en la revista de los intelectuales comunistas, haya sido fuertemente inspirada por las reacciones de Sartre y Beauvoir. En 1966, Sartre dio el tono en la entrevista concedida a Bernard Pingaud para el número especial de la revista *L'Arc* que le fue dedicado. Una vez más, fue el rechazo de la historia imputado a Foucault lo que está en el centro del debate. A Pingaud, quien le pregunta: “En la actitud de la joven generación, ¿ve usted una inspiración común?”, Sartre le responde:

“Una tendencia dominante, al menos, pues el fenómeno no es general, es el rechazo de la historia. El éxito que se le prodigó al último libro de Foucault es característico. ¿Qué encontramos en *Las palabras y las cosas*? No una arqueología de las ciencias humanas. El arqueólogo es alguien que busca las huellas de una civilización desaparecida para tra-

¹⁵ *Ibid.*, p.8. Esta idea de que el estructuralismo es un reflejo del gaullismo tecnocrático vuelve a aparecer en numerosos escritos de los marxistas de la época (es un tema muy presente en la polémica que mantienen Lucien Goldmann y Henri Lefebvre por ejemplo). También se la encuentra (¡evidentemente!) en la *Historia del estructuralismo* (*op. cit.*) de François Dosse, quien no parece percatarse de que ello arruina su tesis central según la cual la declinación del estructuralismo habría sido provocada por la publicación de *El archipiélago Gulag* de Soljenitskyne.

tar de reconstruirla. Estudia un estilo que ha sido concebido y puesto en funcionamiento por hombres. Este estilo ha podido imponerse más tarde como una situación natural, tomar el cariz de un dato. No por ello deja de ser el resultado de una praxis cuyo desarrollo vuelve a trazar el arqueólogo. Lo que Foucault nos presenta es, como lo vio muy bien Kanters, una geología: la serie de las capas sucesivas que forman nuestro “suelo”. Cada una de esas capas define las condiciones de posibilidad de cierto tipo de pensamiento que ha triunfado durante cierto período. Pero Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante, a saber cómo cada pensamiento está construido a partir de esas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para ello necesitaría hacer intervenir la praxis, por ende la historia, y esto es precisamente lo que se niega a hacer. Por cierto, su perspectiva sigue siendo histórica. Distingue épocas, un antes y un después. Pero reemplaza [163] el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades.”¹⁶

Luego de estas observaciones que tienen que ver con la discusión, teórica, Sartre politiza sus declaraciones:

“El éxito del libro prueba suficientemente que se lo esperaba. Ahora bien, un pensamiento verdaderamente original nunca es esperado. Foucault aporta a la gente aquello que necesitaba: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel*, están utilizados alternativamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica.

Detrás de la historia, por supuesto, lo que está enfocado es el marxis-

¹⁶ “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, N° 30, 1966, pp.87-96. Cita: p.87.

mo. Se trata de constituir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía pueda levantar aún contra Marx. Antes, los ideólogos burgueses respondían a la teoría marxista de la historia en nombre de otra teoría. Se hacía historia de las ideas, como Toynbee, o bien se representaba la continuidad de las culturas a imagen de un proceso orgánico, como Spengler, o bien se denunciaba el sinsentido, el absurdo de una historia «llena de sonido y de furia», como Camus. Pero todas estas pseudohistorias han fracasado porque los verdaderos historiadores jamás las han retenido. Un historiador de la actualidad puede no ser comunista, pero sabe que no se puede escribir historia seria sin poner en primer plano los elementos materiales de la vida de los nombres, las relaciones de producción, la praxis —aun cuando piense, como yo, que por encima de esas relaciones las «superestructuras» constituyen regiones relativamente autónomas. A la luz de esos trabajos, todas las teorías burguesas de la historia aparecen como imágenes mendaces, trucas. No se puede inventar un sistema nuevo que, de una manera u otra, no mutile ese conjunto de condicionamientos condicionados. Entonces, a falta de poder «superar» el marxismo, se lo suprimirá. Se dirá que la historia es inasible en tanto tal, que toda teoría de la historia es, por definición, «doxológica», para retomar la palabra de Foucault. Al renunciar a justificar los pasajes, se opondrá a la historia, dominio de incertidumbre, el análisis de las *estructuras*, único que permite la verdadera investigación científica.»¹⁷

Era forzoso citar extensamente este texto pues, como veremos, Foucault responderá de manera casi obsesiva durante varios años. Pero antes de ocuparnos de los argumentos que le opondrá a Sartre, hay que

¹⁷ *Ibid.*, pp. 86–87.

mencionar los ataques de Simone de Beauvoir contra *Las palabras y las cosas*. En 1966, en efecto, publica una [164] novela —que está muy lejos de ser la mejor— titulada *Les Belles Images*. Los dos personajes principales del libro son un arquitecto y su mujer, quien trabaja en una agencia de publicidad. Las conversaciones con sus amigos giran en torno de temas de moda y, por ejemplo, dos de los protagonistas se ponen de acuerdo para pensar —alusión transparente a las últimas páginas de Foucault— que “la idea de hombre debe ser revisada y sin duda va a desaparecer, es una pura invención del siglo XIX hoy en día perimida”.¹⁸

En una larga entrevista en *Le Monde*, Simone de Beauvoir declara que ha escrito esa novela para operar una desmitificación:

“Diría que es un libro sobre la verdad. Me vi impulsada a escribirlo por la gran irritación que siento ante la mentira que nos rodea. La prensa, la televisión, la publicidad, la moda, lanzan eslóganes que la gente interioriza y que encubren el mundo real. De modo que quise hacer un relevamiento de todos esos lugares comunes que escuché lanzar o que leí en los semanarios, revistas, etc., montándolos en una suerte de *collage*.”¹⁹

Y cuando Jacqueline Piatier le pregunta: “Se ven al pasar algunos rasgos satíricos lanzados contra la literatura y el pensamiento moder-

¹⁸ Simone de Beauvoir, *Les Belles Images*, Gallimard, 1966. Cito la edición de bolsillo, col. “Folio”, p. 94.

¹⁹ “Simone de Beauvoir présente *Les Belles Images*”, reportaje recogido por Jacqueline Piatier, *Le Monde*, 23 de diciembre de 1966, p.17.

nos, el de Foucault especialmente. ¿Se trata de su opinión personal?”, Simone de Beauvoir le responde:

“No del todo. Por supuesto pensé en Foucault. Incluso agregué algunas líneas a las últimas pruebas porque acababa de leerlo... Pero los que ataco son sobre todo los esnobs, los que crean las modas a partir de esa literatura y ese pensamiento... no digamos de vanguardia. Creo que Foucault está completamente polvoriento.”

Mientras se encarga de precisar que está “lejos de oponerse al *nouveau roman* y al grupo *Tel Quel*”, aunque considera que “*Tel Quel* se encierra un poco demasiado en los problemas del lenguaje”, Simone de Beauvoir agrega:

“Pero esta literatura, y Foucault en particular, proporcionan a la conciencia burguesa sus mejores coartadas. Se suprime la historia, la *praxis*, es decir el compromiso, se suprime el hombre, y entonces [165] ya no hay ni miseria ni desgracia: ya lo único que hay son sistemas. *Las palabras y las cosas*, para la burguesía tecnocrática, es una de las herramientas más útiles. De allí el éxito del libro, no obstante aburrido e ilegible. Este pensamiento era esperado. Más aún, había sido llamado, como lo expresó Sartre en la entrevista que le concedió a *L’Arc*.”

Foucault no responderá, evidentemente, a esas declaraciones, pero concebirá un odio feroz hacia Simone de Beauvoir. Era un nombre que más valía no pronunciar delante de él. En 1975, cuando se moviliza con algunos otros para tratar de salvar a los militantes revolucionarios españoles condenados a muerte por el régimen de Franco, la forma de

acción se decide rápidamente: iré a Madrid con Yves Montand, Costa-Gavras, Claude Mauriac, Régis Debray y el padre Laudouze para dar una conferencia de prensa y leer en el lugar mismo un llamamiento firmado por eminentes personalidades. Detengámonos en la lista de las personas solicitadas para firmar ese texto. Los nombres de Malraux y de Sartre se imponen. Los de Pierre Mendès France y François Jacob también. Así como el de Louis Aragon, pese a todo... Pero cuando Catherine von Bülow, que participa en la reunión, sugiere el nombre de Simone de Beauvoir, Foucault estalla: “Ah no, no esa buena señora. Si no, yo me voy.”²⁰

Los ataques de los sartreanos contra Foucault van a tener el efecto de hacer salir a Georges Canguilhem de su tradicional reserva. El filósofo e historiador de las ciencias, que había sido el discutidor de la tesis de Foucault *Folie et déraison*, ataca en un artículo magistral —y con un tono muy incisivo— a su ex discípulo de la Ecole Normale Supérieure.²¹

A lo largo de todo su texto, ironiza sobre los gritos de indignación suscitados por las últimas páginas del libro de Foucault sobre la “muerte del hombre” en el saber contemporáneo. De paso, no se priva

²⁰ Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 279–289. Puedo agregar otro relato: un día en que le había dicho (esto fue en 1982) que tenía que encontrarme con Simone de Beauvoir para un reportaje, Foucault me respondió: “Ah, cómo te compedezco, es la mujer más idiota del mundo.”

²¹ Canguilhem, en efecto, formaba parte, con Sartre, Nizan, Aron y Lagache, de la promoción de 1924 de la rue d’Ulm.

de lanzar algunas saetas *ad hominem* contra Sartre con quien, sin duda alguna, tiene algunas cuentas pendientes:

“Parece haber pasado aquel tiempo en que Kant podía escribir que [166] nada debe escapar a la crítica. En un siglo en el que la religión y la legislación desde hace largo tiempo han cesado de oponer a la crítica una su santidad y la otra su majestad, ¿será acaso en nombre de la filosofía que se proibiría el cuestionamiento del fundamento que algunas filosofías creen encontrar en la esencia o bien en la existencia del hombre? Porque en las últimas páginas del libro, el lugar del rey se torna el lugar del muerto, o al menos de un moribundo, tan próximo de su fin como de su comienzo, o mejor aún, de su «invención reciente», porque nos dicen que «el hombre no es el más viejo problema que se le haya planteado al lenguaje humano». ¿Hay que perderla sangre fría, como parecen haber hecho algunos de aquellos a quienes contábamos entre las mentes más lúcidas de hoy? ¿Hay que comportarse, cuando se ha negado uno a vivir la rutina universitaria, como un universitario avinagrado por la inminencia de su reemplazo magistral? ¿Va a verse constituir una Liga de los derechos humanos para ser el sujeto y el objeto de la filosofía, bajo el lema: Humanistas de todos los partidos, uníos?”²²

Simone de Beauvoir no será olvidada por el epistemólogo. Luego de haber señalado la amplitud del trabajo llevado a cabo por Foucault (“Fue necesario levantarse muy temprano por la mañana y acostarse tarde. Hay que haber leído mucho de lo que los otros no leyeron”),

²² Georges Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du cogito?”, *Critique*, N° 242, julio de 1967, pp. 599–618. Cita: p.600.

Canguilhem establece un lazo con el reportaje de la novelista:

“Aquí tenemos una de las razones del estupor que la lectura de Foucault ha suscitado en varios de sus censores. Foucault no cita a ninguno de los historiadores de tal o cual disciplina, y no se refiere más que a textos que dormían en las bibliotecas. Se ha hablado de “polvillo”. Y con razón. Pero así como la capa de polvillo en los muebles da la medida de la negligencia de las empleadas domésticas, la capa de polvillo en los libros da la medida de la frivolidad de las mujeres de letras.”²³

Más allá de estas ácidas observaciones, el artículo de Canguilhem está casi enteramente dedicado a rechazar las críticas que le han sido dirigidas a Foucault a propósito de la historia. Su réplica se sitúa en dos niveles: teórico y político. Canguilhem presenta primero a Foucault como al filósofo que ha sabido ubicar su reflexión en el “cruce” donde las ciencias humanas contemporáneas despliegan sus resultados: [167]

“Más que anatematizar lo que se denomina, por amalgama sumario, el estructuralismo o el método estructural, e interpretar el éxito de una obra como la prueba de una falta de originalidad, ¿no valdría más la pena meditar sobre el hecho siguiente? En 1943, en *Servius et la fortune*, Georges Dumézil escribía que su problema se le había presentado en el “cruce de cuatro pistas”. Hoy sabemos, al ver la acogida que se le dio en 1967 a *La Religion romaine archaïque*, que en razón de su encuentro en el cruce, esas pistas se han vuelto rutas para Dumézil [...]. Trabajos como el de Dumézil, Lévi-Strauss, Martinet, han determinado sin premeditación, por triangulación virtual, el punto al que un filósofo debía advenir para justificar, comparándolos sin amalgamarlos,

²³ *Ibid.*, p. 610.

sus trabajos y sus resultados. El triunfo de Foucault puede pasar, equitativamente, por la recompensa de la lucidez que le ha hecho percibir ese punto, respecto del cual otros se han enneguecido.”²⁴

Canguilhem llega ahora a la discusión del contenido mismo del libro de Foucault, deteniéndose particularmente en el capítulo concerniente a las doctrinas biológicas y las teorías de la evolución, su dominio de competencia. Al poner en evidencia lo que diferencia el análisis de Foucault del de los historiadores de la biología a propósito especialmente de las relaciones de continuidad o de discontinuidad que se pueden establecer entre Buffon, Cuvier y Darwin, Canguilhem se sorprende de que se pueda “acusar a Foucault de mandar a pasear a la historia” bajo el pretexto de que invierte la manera tradicional de encarar las relaciones. A sus ojos, Foucault “no propone nada más que un programa sistemático de destrucción de los métodos de trabajo de la mayor parte de los historiadores de la biología”. Si semejante proyecto escandaliza, es solamente porque “la historia es hoy un campo mágico donde se identifican, para muchos filósofos, la existencia y el discurso, los actores de la historia y los autores de historias...”. Se comprende en consecuencia porqué “un programa de destrucción histórica es denunciado como un manifiesto de subversión del curso de la historia”.²⁵

Prosiguiendo su requisitoria, y ubicándose resueltamente en el terreno político elegido por los detractores de Foucault, Canguilhem, quien habla con la autoridad del gran resistente que fue, evoca el

²⁴ *Ibid.*, p. 601.

²⁵ *Ibid.*, p. 607–608.

pensamiento y la memoria del lógico Cavailles. Al citar la frase de Cavailles según la cual “no es una filosofía de la conciencia [168] sino una filosofía del concepto lo que puede proporcionarle una doctrina a la ciencia”, Canguilhem comenta:

“Entonces, estas palabras han parecido a muchos un enigma. Hoy podemos comprender que el enigma valía como anunciación. Cavailles ha asignado sus límites a la empresa fenomenológica antes aún que ésta exhibiera, en la propia Francia, es decir con cierto retraso, sus ambiciones ilimitadas, y ha asignado, veinte años por anticipado, la tarea que la filosofía está reconociéndose hoy. Sustituir la primacía de la conciencia vivida o reflexionada por la primacía del concepto, del sistema y de la estructura. Y hay más. Fusilado por los alemanes por su intervención en la Resistencia, Cavailles, quien se decía espinoziano y no creía en la historia en el sentido existencial, ha refutado por anticipado —por medio de la acción que lo condujo a sentirse llevado por su participación en la historia trágicamente vivida hasta su muerte— el argumento de aquellos que buscan desacreditar lo que llaman el estructuralismo, condenándolo a engendrar, entre otros perjuicios, la pasividad ante lo consumado.”²⁶

Canguilhem retomará esta idea en 1969, en una emisión de France-Culture dedicada a Jean Cavailles. Aquí, sus declaraciones se tornan más severas aún que en el artículo de 1967 sobre Foucault:

“Cavailles era un filósofo del rigor. Para él, la filosofía se emparentaba más con las matemáticas que con la literatura. Pensaba que filosofar

²⁶ *Ibid.*, pp. 616–617.

es demostrar y no tanto hacer confidencias sobre la subjetividad propia.”

Y Canguilhem prosigue:

“Hablar de él no deja de avergonzar, ya que, si se le ha sobrevivido, es porque se ha hecho menos que él. Pero si se habla de él, ¿quién sabrá hacer la diferencia entre este compromiso sin pudor, entre esta acción sin una defensa bien dispuesta, y la Resistencia de esos intelectuales resistentes que no hablan tanto de ellos mismos sino porque sólo pueden hablar de su Resistencia, a tal punto ésta fue discreta?

Actualmente, algunos filósofos ponen el grito en el cielo, indignados, porque algunos otros filósofos han formado la idea de una filosofía sin Sujeto personal. La obra filosófica de Cavailles puede ser invocada en apoyo de esta idea. Su filosofía matemática no ha sido [169] construida por referencia a algún Sujeto susceptible de ser momentánea y precariamente identificado con Jean Cavailles. Esta filosofía en la que Jean Cavailles está radicalmente ausente, ha presidido una forma de acción que la ha conducido, por los caminos de la lógica, hasta ese pasaje desde donde no hay retorno. Jean Cavailles es la lógica de la Resistencia vivida hasta la muerte. Ojalá los filósofos de la existencia y de la persona procedan del mismo modo la próxima vez, si pueden.”²⁷

²⁷ Homenaje pronunciado el 28 de octubre de 1969 en France-Culture. Publicado en Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles*, Pierre Laleure (ed.), Ambialet (Tarn.), s.d., pp. 35–39. Citas: p. 36 y 38–39. Foucault retomará estas palabras en un diálogo organizado por Paul Rabinow en Berkeley en 1983. En esa ocasión, declarará que es “Cavaillès, historiador de las matemáticas, quien se interesaba en el desarrollo de sus estructuras internas”, quien ha “participado en la Resistencia”, y no “los

El argumento de Canguilhem es decisivo, por no decir definitivo. Pero no vale sino por su fuerza polémica. A acusaciones insolentes, opone la evidencia de un contraejemplo eminente y difícilmente rebatible. Pero en su contenido positivo, la objeción no resulta prácticamente convincente: no es sin duda porque era lógico que Cavailles se hubiera comprometido con la Resistencia al punto de encontrar en ella la muerte. Resulta difícil establecer un lazo tan directo, tan unívoco entre una elección que compromete la vida y la muerte y la adhesión a una filosofía. Sin duda, Canguilhem hoy estaría de acuerdo. Su artículo se explica ante todo por la exasperación que sintió cuando filósofos que no habían hecho nada, o muy poco, durante la Ocupación, vinieron a dar lecciones de moral sobre el compromiso y la responsabilidad ante la historia.

Foucault responderá en varias oportunidades a los ataques de Sartre y de los sartreanos, en numerosos reportajes, conferencias, coloquios, y, por supuesto, en *La arqueología del saber*, en 1969: no solamente en la larga introducción donde define el proyecto de ese nuevo libro que se propone elucidar algunas de las cuestiones del método y de definición planteadas a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas*, sino también a todo lo largo de la obra en la que la referencia negativa a Sartre está omnipresente.²⁸ En esta [170] configuración polémica,

filósofos del compromiso, Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty: ninguno de ellos hizo nada”. Michel Foucault, “Politics and Ethics. An Interview”, en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, *op. cit.*, pp. 373–380. Cita: p. 374.

²⁸ *Op. cit.*, véase especialmente pp. 20–24, 263–265. En una nota, al comienzo del

Foucault va a dirigirse una vez más a la obra de Dumézil.²⁹ En sus réplicas, invoca los trabajos del mitologista para refutar la idea de una oposición entre el análisis estructural y el análisis histórico. A partir de 1967, en el segundo reportaje que le concede a Raymond Bellour para *Les Lettres françaises*, Foucault explica los malentendidos y las controversias que han rodeado la publicación de *Las palabras y las cosas* por “la curiosa sacralización” cuya historia es objeto de parte de ciertos intelectuales. El respeto “tradicionalista” hacia la historia, dice, es para ellos una manera cómoda de “poner de acuerdo su conciencia política y su actividad de investigación o de escritura”. “Bajo el signo de la cruz de la historia, ironiza Foucault, todo discurso se tornaba plegaria al Dios de las causas justas.” Pero hay también, añade, “una razón más

libro, Foucault ironiza sobre la frase de Sartre a propósito de la ‘linterna [170] mágica’: “A los últimos *flâneurs*, ¿hay que señalarles acaso que un cuadro (y sin duda en todos los sentidos del término) es formalmente una serie de series? En todo caso, no es una imagen pequeña fija que se emplaza ante una linterna para gran decepción de los niños que, a su edad, prefieren evidentemente la vivacidad del cine” (p. 19).

Foucault hará alusión, en 1978, en sus entrevistas con Ducio Trombadori, a la frase de Sartre sobre “las murallas de la burguesía” calificándola como la “cumbre de lo grotesco”: “Pobre burguesía, dirá Foucault, si no me tuviera más que a mí como muralla, habría perdido desde hace mucho tiempo.” (Cito la transcripción original en francés.)

²⁹ Si Foucault, en *Las palabras y las cosas*, no menciona la historia de las religiones y la mitología histórica entre las tres “contraciencias” que “disuelven al hombre” (etnología, psicoanálisis y lingüística), concede, empero, un lugar capital a Dumézil en el movimiento que ha operado esta basculación de las ciencias humanas hacia las ideas de “norma”, de “sistema” y de “regla”: “Goldstein, Mauss, Dumézil pueden representar aproximadamente el momento en que se realizó la inversión.” (*Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 371).

técnica”: “Los conceptos formados en el siglo XIX, que se pueden considerar de orden dialéctico, han sido en buena medida abandonados” en los dominios de la lingüística, de la etnología, de la historia de las religiones o de la sociología, y la historia aparece como la única posibilidad de salvación para estos pensamientos superados. En aquel momento, Foucault ataca abiertamente a Sartre, quien queda constituido a las claras como el blanco de este largo pasaje sobre la historia:

“Ahora bien, a los ojos de algunos, la historia en tanto disciplina constituía el último refugio del orden dialéctico: en ella se podía salvar el reino de la contradicción racional... Así, se ha mantenido en muchos intelectuales, por estas dos razones y contra toda verosimilitud, una concepción de la historia organizada sobre el modelo del relato como gran enhebrado de acontecimientos tomados [171] en una jerarquía de determinaciones: los individuos están captados en el interior de esta totalidad que los supera y se burla de ellos pero de los cuales son acaso y al mismo tiempo los autores mal conscientes. A tal punto que esta historia, simultáneamente proyecto individual y totalidad, se ha vuelto intocable para algunos: sería atacar la gran causa de la revolución rechazar semejante forma de decir histórica.”³⁰

³⁰ Raymond Bellour, “Deuxième entretien avec Michel Foucault”, *Les Lettres françaises*, N° 1187, junio de 1967. Retomado en id., *Le livre des autres*, UGE, col. “10-18”, pp. 97-127. Cita: pp. 98-99. Véase también Michel Foucault, “Réponses au cercle d'épistémologie”: “Cuando, desde comienzos de este siglo, las investigaciones psicoanalíticas, lingüísticas y luego etnológicas desposeyeron al sujeto de las leyes de su deseo, de las formas de su palabra, de las reglas de su acción y de los sistemas de sus discursos míticos, aquellos que, entre nosotros, se han encargado de toda salvaguarda, no cesaron de responder: sí, pero la historia que no es estructura sino devenir [...]. En fin, había

A esta manera “tradicionalista” de concebir el trabajo del historiador y el discurso histórico, Foucault opone “la mutación importante” que afecta al saber histórico desde hace más de veinte años. “Todo el mundo sabe, dice, que los libros de Dumézil, Lacan y Lévi–Strauss se cuentan entre las obras principales de nuestra época.” Evoca a continuación otros trabajos que “aseguran en el saber una aventura nueva” y cita a Braudel, las investigaciones de la escuela histórica de Cambridge, la escuela soviética, etcétera.³¹ Y luego retorna a Dumézil, sobre quien se apoya para responder a la acusación de “formalismo” y para refutar la idea según la cual su análisis, al aislar el nivel del discurso, habría olvidado el de las prácticas sociales y políticas, el de las realidades institucionales, etc. La referencia a Dumézil le permitirá también evocar una vez más la cuestión de la historia, mostrando que la actitud que consiste en inscribir los discursos científicos de una época en una misma *episteme*, en un “modelo teórico común”, no significa que esos discursos escapen a la historia y al análisis histórico:

“Al querer jugar el juego de una descripción de los enunciados mismos, me pareció que el dominio de los enunciados obedecía a [172] leyes formales, que, por ejemplo, se podía encontrar un solo modelo

que reconstituir, con miras a la salvación, una historia como ya no se la hace.” (Michel Foucault, “Sur l’archéologie des sciences. Réponses au Cercle d’épistémologie”, *Cahiers pour l’analyse* N°9, verano de 1968, pp. 9–40. Cita: p. 12.)

³¹ Raymond Bellour, *op. cit.*, p. 98. Foucault menciona también los trabajos de Emmanuel Le Roy Ladurie, de François Furet y de Denis Richet. Su admiración por Braudel permanecerá intacta. No sucederá lo propio con los libros de Le Roy Ladurie, de quien seguirá teniendo en alta estima, empero, *L’Histoire du climat*, y aun menos con Furet, sobre quien llegará a pronunciar palabras asesinas.

teórico para dominios epistemológicos diferentes y que se podía, en ese sentido, concluir en una autonomía de los discursos. Pero interesa describir esta capa autónoma de los discursos sólo en la medida en que se la puede poner en relación con otras capas, prácticas, instituciones, relaciones sociales, políticas, etc. Es esta relación la que siempre me acosó y, precisamente, en la *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica*, he querido definir las relaciones entre esos dominios diferentes [...]. Pero he advertido que las cosas eran más complicadas de lo que había creído en esas dos primeras obras, que los dominios discursivos no obedecían siempre a estructuras que les eran comunes a sus dominios prácticos e institucionales asociados. He concluido que obedecían, por el contrario, a estructuras comunes a otros dominios epistemológicos, que había como un isomorfismo de los discursos entre ellos en una época dada. De suerte que uno se halla ante dos ejes de descripciones perpendiculares: el de los modelos teóricos comunes a varios dominios discursivos y el de las relaciones entre el dominio discursivo y el dominio no discursivo. En *Las palabras y las cosas*, he recorrido el eje horizontal, y en la *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica*, la dimensión vertical de la figura.”³²

Foucault añade: en cuanto al eje horizontal, “ demuéstrese, con apoyatura textual, que tal coherencia teórica entre los discursos no existe y podrá comenzar una verdadera discusión”. Y llega a la objeción según la cual habría descuidado el dominio de la práctica:

“He de referirme a un ilustre ejemplo. Cuando Dumézil demuestra que la religión romana arcaica³³ entra en una relación de isomorfismo con

³² *Ibid.*, pp. 108–109.

³³ Georges Dumézil, en efecto, acababa de publicar su monumental obra *La Reli-*

las leyendas escandinavas o celtas o con tal rito iranio, no quiere decir que la religión romana no tiene su lugar en el interior de la historia romana, que la historia de Roma no existe, sino que sólo se podrá describir la historia de la religión romana, sus relaciones con las instituciones, las clases sociales, las condiciones económicas, teniendo en cuenta su morfología interna. De la misma manera, demostrar que los discursos científicos de una época tienen que ver con un modelo teórico común, no quiere decir que escapen a la historia y floten en el aire como desencarnados y solitarios, sino que no se podrá hacer historia, ni análisis del funcionamiento del rol de ese saber, de las condiciones que le son dadas, de la manera como se arraiga en la sociedad, sin considerar la fuerza y la consistencia de dichos isomorfismos.”³⁴
[173]

Foucault retomará en varias ocasiones este “ejemplo ilustre” que es la obra de Dumézil. Pero si en 1967 destacaba los análisis de Dumézil sobre la religión romana arcaica, tres años más tarde privilegia las que se refieren al mito de los Horacios y los Curiacios. Dumézil había publicado en 1942 un libro titulado *Horace et les Curiaces* y había retomado algunos de sus análisis en un libro de 1956, titulado *Aspects de la fonction guerrière*, del que acababa de dar, en 1969, con arreglo a sus procedimientos habituales, una nueva versión bajo el título *Heur et malheur du guerrier*.³⁵

gion romaine archaïque (París, Payot, 1967).

³⁴ Raymond Bellour, *op. cit.*, pp. 108-109.

³⁵ Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Pans, Gallimard, 1942; *Aspects de la fonction guerrière*, París, PUF, 1956; *Heur et malheur du guerrier*, París, PUF, 1969. Dumézil dará una última versión en 1985: *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion,

En un coloquio realizado en Saclay en 1970, “Les origines du structuralisme dans les sciences humaines”, Foucault presenta el análisis del mito de los Horacios y los Curiados por Dumézil como “el primer ejemplo histórico del procedimiento estructuralista en las ciencias humanas”.³⁶ En este análisis, que Foucault describe como “fundamentalmente nuevo”, Dumézil pone en relación especialmente un mito irlandés y el célebre relato romano. Al término de este estudio, demuestra que “el relato romano puede derivar de los relatos indoeuropeos que son anteriores”.³⁷ Pero para volver a su unidad estructural de los relatos, tan alejados uno del otro, Dumézil ha debido establecer, al mismo tiempo que el sistema de correspondencias, el cuadro de las diferencias, de las sustituciones, de las transformaciones que permiten pasar de un texto al otro: en el relato irlandés, se trata de un niño dotado de poderes mágicos que afronta a tres adversarios rechazando la ayuda de personajes auxiliares. En el relato romano, un “joven” ha sustituido a un niño, y dos personajes a los personajes auxiliares.

“¿Por qué estas sustituciones?”, pregunta Foucault. “Dumézil las explica admitiendo que la sociedad romana, de carácter jurídico–

1985. El volumen publicado en 1942 ha suscitado recientemente el interés de Claude Lévi–Strauss; cf. *su Histoire de Lynx*, Pans, Pion, 1991, p. 243 *sq.* Por otra parte, es en homenaje a Dumézil que Lévi–Strauss ha titulado su último capítulo de esta obra: “L’idéologie bipartite des Amérindiens”.

³⁶ “Les origines du structuralisme dans les sciences humaines”, coloquio de Saclay organizado por el Institut collégial europeo sobre “ciencias, estructuras, estructuralismo”, informe establecido por André Malan, in *Structure et dynamique des systèmes*, París, Maloine, 1976. Citas de las intervenciones de Foucault: pp. 177–178.

³⁷ *Ibid.*, p. 177.

militar, no podía admitir un héroe aislado dotado de poderes mágicos: era necesario que fuera un soldado entre otros.” Por [174] consiguientemente, “el verdadero análisis estructural” debe ser a la vez “diacrónico y explicativo”. Lo cual equivale a decir, consecuentemente, que no hay que perder de vista lo que está en juego de la referencia de Foucault a la obra de Dumézil, que es a la vez *estructural e histórico*.

Foucault retomará varias veces este tema en una conferencia dada en Japón, bajo el elocuente título “*Revenir à l’histoire*”.³⁸

El objetivo de esta conferencia es ante todo retomar las polémicas a propósito de la historia que han opuesto los partidarios del estructuralismo y sus adversarios. Ahora bien, dice Foucault desde el comienzo de su intervención, “el estructuralismo, al menos en su forma primera, ha sido una empresa cuyo propósito era brindar un método más preciso y riguroso a las investigaciones históricas”. Y toma el ejemplo de Franz Boas, a quien se puede considerar, dice, como el fundador del método estructural en etnología: “¿Qué era para él este método? Era, esencialmente, una manera de criticar cierta forma de historia etnológica que se hacía en su época.”³⁹ Luego, tras haberse referido a Trubetzkoy, a Barthes y a la historia de las ciencias, Foucault anuncia que va a ilustrar mediante dos ejemplos la renovación que se ha operado en las maneras de escribir la historia, con el fin de mostrar cómo la investigación debe orientarse hacia “el análisis de las transformaciones

³⁸ Michel Foucault, “Revenir à l’histoire”, conferencia pronunciada en Japón en octubre de 1970. Publicada en japonés en *Paideia*, febrero de 1972, y en francés en *Représentations*, Tokyo, otoño de 1991, p. I-VIII.

³⁹ *Ibid.*, p. I.

de las que las sociedades son efectivamente capaces”.⁴⁰ El primer ejemplo será tomado de los métodos estructuralistas, el segundo de los métodos propiamente históricos. Se trata, en el primer caso, del libro de Dumézil *Horace et les Curiaces*, y en el segundo, del libro de Pierre Chaunu sobre Sevilla.⁴¹

Foucault comenta el libro de Dumézil e insiste en lo que, a sus ojos, hace a su importancia fundadora: “En el momento mismo en que muestra el esquema de transformación de la leyenda irlandesa en el relato romano, pone en evidencia cuál ha sido el principio de la transformación histórica de la vieja sociedad romana en una sociedad estatal.”⁴² Y Foucault concluye: “Ven ustedes que un [175] análisis estructural como el de Dumézil puede articularse con un análisis histórico.” E incluso agrega: “Bien podría decirse que un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones en las cuales se efectúan estas transformaciones.”⁴³ De suerte que los análisis estructuralistas, al igual que las investigaciones de los historiadores, “ofrecen instrumentos teóricos gracias a los cuales se puede, contra la vieja idea de la continuidad, pensar realmente no sólo la discontinuidad de los acontecimientos sino también la transformación

⁴⁰ *Ibid.*, p. IV.

⁴¹ Observemos de paso que para responder a Sartre, Foucault se apoya en 1970 en dos historiadores, Dumézil y Chaunu, quienes jamás constituyeron misterio alguno respecto de su hostilidad frente a Mayo del ‘68. Resulta muy evidente que este eje Foucault–Dumézil–Chaunu opuesto a Sartre, difícilmente se dejará explicar en términos de experiencia–límite o de “pensamiento del ‘68”.

⁴² Michel Foucault, “Revenir à l’histoire”, *art. cit.*, p. IV.

⁴³ *Ibid.*

de las sociedades”.⁴⁴

En fin, a lo que considera como el mito sartreano de la historia, Foucault opone la historia de los historiadores —historia serial, historia económica, historia en la que se incrusta y se encajona una multiplicidad de duraciones y de tipos diferentes de acontecimientos— y el procedimiento estructuralista, que analiza las transformaciones y sus condiciones reales de efectuación. Contra la historia de los filósofos, hay que “volver a la historia”. Y para ello, Foucault invoca un antiguo libro de Dumézil para demostrar mejor que ese tipo de trabajos se ha instalado desde larga data en la práctica efectiva de la investigación histórica.

Pero la conferencia japonesa tiene cierto retraso respecto del curso de los acontecimientos. Muchas cosas se han agitado en la vida intelectual francesa y la historia ha acercado a Foucault y a Sartre. Desde el 10 de febrero de 1969, ambos tomaron la palabra en un *meeting* organizado por la *Mutualité* para sostener a los estudiantes excluidos de la universidad luego de unos violentos incidentes en Vincennes.⁴⁵ Ese día, no obstante, los dos filósofos no se cruzaron. El encuentro se produjo dos años más tarde, en febrero de 1971, cuando se encuentran en una pequeña sala del barrio de la Goutte d’or, al norte

⁴⁴ *Ibid.*, p. VIII.

⁴⁵ Sobre este episodio, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 210–297. Véase igualmente Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 34–35. Y, más específicamente, sobre las relaciones entre Foucault y Sartre, véase id. “Lettre à Claude Lanzmann”, in “Témoins de Sartre”, *Les Temps modernes*, dossier especial N° 531 a 533, octubre–diciembre de 1990, vol. 2, pp. 1200–1206.

de París, donde viven muchos trabajadores inmigrantes. De aquel período data la célebre serie de fotos en que se puede apreciar a Sartre junto a Foucault, hablando a través de un portavoz. En 1973, luego del asesinato del [176] militante maoísta Pierre Overney ante las fábricas de Renault de Billancourt, Foucault se hará presente en varias ocasiones en el lugar mismo y llevará a Sartre en su auto. De esos viajes “cara a cara”, como dice Daniel Defert, regresaba “emocionado, lleno de afecto y de estima”.⁴⁶ ¿Qué pudieron decirse? Nada importante, sin duda. Pero algo es seguro: la discordancia entre el tiempo de la teoría y el de la política provoca a veces extraños choques frontales: ¿es posible imaginar a Dumézil y a Foucault manifestando juntos ante las fábricas de Renault y Billancourt?

⁴⁶ Daniel Defert, “Lettre à Claude Lanzmann”, *art. cit.*, p. 1206.

Capítulo 5

“LA RESTAURACIÓN DEL EDICTO DE NANTES” (Foucault y la enseñanza de la filosofía)

En junio de 1989, el manuscrito de mi biografía estaba terminado y ya había sido enviado a la imprenta cuando recibí una larga carta de Jean Knapp, acompañada de algunos documentos acerca de la participación de Michel Foucault en la elaboración de la reforma de la enseñanza superior puesta en marcha por Christian Fouchet, ministro de Educación nacional del general De Gaulle. Mientras escribía mi libro, me había dirigido a Jean Knapp, quien había sido el discípulo de Foucault en la rué de Ulm y, en 1962, se había convertido en asesor técnico del ministro de Educación. Mi carta no había llegado a su destinatario. Por ende, había reunido algunos testimonios acerca de este episodio poco conocido de la vida de Foucault. Pero esto carecía de precisión y de sustancia. Escribí una nueva carta a Jean Knapp, quien me respondió tres meses más tarde: había tenido tiempo de hacer el inventario de sus archivos personales y me comunicaba el resultado de sus investigaciones. Pude integrar lo esencial en mi libro, añadiendo algunos párrafos a las pruebas. Pero, en ese estadio, me era evidentemente imposible refundir todo en un capítulo o agregar varias páginas.

De modo que me parece necesario volver a dicho episodio tan rico en enseñanzas.

He aquí cómo Jean Knapp me contaba los hechos en aquella carta fechada el 14 de abril de 1989:

“En primer lugar me gustaría indicarle en qué condiciones me vi llevado a hablar de Michel Foucault al ministro de Educación nacional, Christian Fouchet. Este había sido embajador en Copenhague entre 1958 y 1962 (hasta su nombramiento como alto comi-[178]sario en Argelia, después de los acuerdos de Evian). Yo mismo había sido nombrado director del Instituto francés de Copenhague y asesor cultural en 1958: mi estadía en la capital danesa coincidió, pues, con la de Christian Fouchet, y fue en razón de los lazos que se anudaron en aquel período que éste me llamó a su despacho en diciembre de 1962 en ocasión de su nombramiento en calidad de ministro de Educación nacional.

Durante mi estadía en Copenhague, me había visto llevado a llamar a numerosos conferencistas, en el marco de las actividades del Instituto. Entre dichos conferencistas figuraba en particular Michel Foucault, quien acababa de acceder a una gran notoriedad internacional gracias a la publicación de su *Historia de la locura* [...]. Christian Fouchet se interesaba muy de cerca en las actividades del Instituto; no recuerdo si conoció personalmente a Michel Foucault, pero yo le había hablado de su obra y de su conferencia [...]. El ministro había reunido, a fines de 1963 y a comienzos de 1964, una comisión llamada a reflexionar sobre la reforma de la enseñanza superior, comisión conocida en aquella época por el nombre de comisión de los Dieciocho. Sobre la base de los trabajos de esta comisión, el gobierno había definido en

septiembre de 1964 ciertas orientaciones:

- Organización de la enseñanza superior científica y literaria en tres ciclos que conducían respectivamente a la licenciatura, a la maestría, a los doctorados (quedaba por precisar el estatuto de la agregación).
- Creación de institutos de formación de técnica superior abiertos a los bachilleres paralelamente a las facultades (los futuros IUT).

Para adjudicarles un contenido concreto a estas orientaciones, y en particular para elaborar los programas correspondientes a las nuevas estructuras, el ministro decidió reunir dos comisiones:

- Una, denominada “de las enseñanzas científicas y literarias de las facultades”.
- La otra, denominada “de los Institutos de formación técnica superior”.

Los miembros de esas comisiones han sido elegidos en el transcurso de los últimos meses de 1964 y a comienzos de 1965. Fue probablemente durante dicho período cuando me vi llevado a citar el nombre de Michel Foucault en las conversaciones con el ministro. Durante los meses anteriores, había tenido algunas entrevistas con Michel Foucault para recoger, a título completamente personal, sus impresiones acerca de la filosofía y su eventual reorganización. Agregó, para contribuir a la pequeña historia, que también había mantenido una conversación con Louis Althusser, quien había sido mi maestro [179] durante la preparación de la agregación, en 1948–1949 [...]. Creo recordar que me habían encargado que preguntara a Michel Foucault si estaría dispuesto a formar parte de la comisión. Aceptó, a condición de que se

designara también a Jules Vuillemin, profesor en el Collège de France, a quien consideraba mejor informado en cuanto a problemas de organización de la enseñanza. Esta condición fue aceptada por el ministro.”

Y Jean Knapp añade:

“Encontré varios informes de las reuniones de esta comisión. Los documentos que tuve en mi posesión permiten establecer que Michel Foucault estuvo presente en las reuniones del 1º de febrero, 22 de marzo, 5 de abril y 25 de noviembre. Sin duda asistió a otras reuniones, pero no tengo pruebas. En todo caso, parece seguro que Michel Foucault ha participado con cierta asiduidad en los trabajos de la comisión.”¹

Jean Knapp adjuntaba a esta carta las fotocopias de las actas de la reunión, así como las contribuciones específicas de Foucault. Conviene detenerse en ellas y citarlas extensamente. Un poco extensamente acaso, pues en sí mismas no presentan interés de envergadura. Pero ulteriormente se podrá apreciar que constituyen un elemento de importancia en las discusiones actuales alrededor de Foucault.

Al leer las actas de las sesiones de la comisión, constatamos que Foucault tuvo una participación efectiva en los debates y discusiones. Por ejemplo, el 5 de abril de 1965, a propósito de los contenidos de la enseñanza secundaria: “M. Foucault pide que en la organización de la enseñanza se ponga el acento en las disciplinas de carácter formativo más que en las enseñanzas que prefiguran las enseñanzas superiores.

¹ Carta de Jean Knapp al autor, 14 de junio de 1989.

Desea que se profundicen las materias fundamentales.” O bien el siguiente juicio sobre la agregación: “No aporta elementos en lo concerniente a la aptitud de los candidatos para la investigación. Es esencialmente un test de viveza intelectual”. No obstante, Foucault precisa que está “de acuerdo para que conserve la forma de un concurso”.

En marzo de 1965 redacta, junto a otro miembro de la comisión, el helenista François Chamoux, profesor de la Sorbona, un “Apunte relativo a la reforma de las facultades de letras”. Se trata de un texto de tres hojas dactilografiadas apretadamente. Los dos signatarios indican que, durante una “entrevista privada”, han confrontado sus “preocupaciones relativas a aspectos de la reforma en curso”, y anhelan ampliar el marco en el cual se ha efectuado hasta aquí la reflexión sobre la reforma. Los trabajos de la comisión no deberían limitarse —subrayan— a definir los grandes lineamientos de los nuevos ciclos de estudios, sino a tratar asimismo acerca de “algunos problemas más generales”.

Chamoux y Foucault insisten en primer lugar en la necesidad, antes de tomar cualquier decisión, de estar “mejor esclarecidos en lo concerniente a las necesidades previsibles”. Para ello, conviene apoyarse en los datos estadísticos que permiten establecer previsiones demográficas bastantes precisas. Luego de haber solicitado que esos dominios sean comunicados a la Comisión, los dos autores del texto escriben:

“Es importante ver claramente: a) cuáles serán las necesidades de los docentes de la enseñanza media y superior en los próximos diez años;

b) cuáles serán en nuestras facultades la proporción de los futuros docentes y la de los otros estudiantes (se habló de un 30% de futuros docentes solamente); c) qué necesidades de la nación, aparte de las de la enseñanza, deberán ser cubiertas por nuestras facultades; d) y en consecuencia cuáles son las salidas que se les ofrecerán a nuestros estudiantes que no se dirijan a la enseñanza.”

François Chamoux y Michel Foucault llegan luego a la necesidad de mantener un lazo entre los “maestros de la enseñanza media” y las facultades (hoy en día diríamos las “universidades”): “Nos parece que, en principio, estas relaciones jamás deberían cesar completamente en el curso de la carrera de estos maestros.” Ello implica que las facultades organizan seminarios o breves cursos de “actualización profesional” para los docentes de la enseñanza secundaria. Y para incitar a los docentes a participar en ellos, podrían desprenderse ventajas financieras o de carrera. Las facultades deberían asociar también a los docentes secundarios a trabajos colectivos de investigación. Por último, deberían continuar apelando sistemáticamente a los docentes de la enseñanza media para darles cursos complementarios. Lo cual permitiría evitar, escriben los autores, “multiplicar imprudentemente las cátedras magistrales donde más vale no nombrar a nadie que instalar un candidato poco calificado” o “multiplicar imprudentemente las creaciones de puestos de asistentes y de maestros-asistentes que deben ser reservados a docentes deseosos de participar regularmente en la investigación”. Este recurso a los docentes de la enseñanza secundaria permitiría además conser-[181]var para la enseñanza superior cierta flexibilidad, gracias al juego de las horas extras, y experimentar “la capacidad de las personas que ulteriormente podrán ser llamadas para

entrar en el marco de las facultades”.

Foucault y Chamoux se detienen entonces largamente en el problema de la tesis de doctorado: “La amplitud de la tesis principal de letras, tal como la tradición se ha encargado de establecerla desde hace unos treinta años, aterroriza a muchos de los candidatos virtuales y los aparta de una tarea cuya culminación aparece como demasiado alejada y demasiado aleatoria.” El riesgo es, en consecuencia, que la posibilidad misma de emprender una tesis termine por estar *de facto* reservada solamente a los investigadores y prohibida a los docentes de la enseñanza media. Lo cual, dicen los autores, no se puede considerar como un ideal. Ambos firmantes proponen, consecuentemente, una reorganización de los procedimientos que permitiría a enseñantes del segundo nivel “activos y trabajadores” poder acceder al título de doctor de Estado “en plazos razonables”. Entre las medidas que preconizan, pueden mencionarse menos ambición en la elección de los temas (que suelen ser desmesurados); limitación de las subvenciones asignadas para la impresión de la tesis a trabajos que no superarían cierta dimensión (500 páginas en 8°). La carrera de los profesores de la enseñanza superior, en vez de estar completamente gobernada por la tesis, debería estar jalonada por varias publicaciones: tesis de tercer ciclo, artículos, tesis principal. Estos trabajos serían evaluados, no solamente por el jurado de doctorado, sino también por lectores franceses y extranjeros, “lo que permitiría un juicio menos unilateral”. La consecuencia de estas medidas sería que “la culminación de la tesis no correría más el riesgo de ser lo que suele ser actualmente, la coronación de un esfuerzo tan largo que el autor queda agotado por el resto de sus días”.

Los dos profesores alegan a continuación a favor de cierta especialización de las universidades: “Dejando de lado París, prácticamente no se puede encarar razonablemente un desarrollo parejo de todas las disciplinas en todas las facultades.” En primer lugar, porque algunas enseñanzas, como las de las lenguas regionales, están estrechamente ligadas a situaciones locales. Pero incluso las “grandes” disciplinas tradicionales no pueden ser representadas en todas partes: “Hay un problema de hombres y un problema de recursos materiales cuya normalización sería utópico imaginar en breve plazo. Por consiguiente, se impone una elección y cierta especialización, al menos en el nivel de la investigación.” [182] Lo cual implica, naturalmente, organizar la movilidad de los estudiantes: “Hay que aspirar a obtener que los jóvenes franceses no vacilen en ir a estudiar a tal o cual facultad, para seguir en ella la enseñanza de tal o cual maestro, como en las universidades extranjeras, en lugar de escoger de una vez por todas hacer su escolaridad en una sola ciudad. Es un problema de becas, de ciudades universitarias, pero también, y sobre todo, es un problema psicológico.” Tras haber indicado que una organización del año escolar en semestres, con una reducción de las vacaciones de verano, ayudaría a introducir en las costumbres semejante modificación de los comportamientos —que facilitaría, por otro lado, la coordinación con las universidades extranjeras—, los autores concluyen: “La reforma en curso es la oportunidad de ver las cosas con una nueva mirada: sepamos desprendernos, si hace falta, de los hábitos seculares que no son más que hábitos. El porvenir tiene ese precio.”

Hay que tomar este texto por lo que es: un “apunte”, fechado en 1965, redactado en el marco de las discusiones sobre la reforma de la

enseñanza. Muchos puntos abordados aquí, evidentemente, no son ya de actualidad, a tal punto la situación de la universidad francesa ha cambiado en el curso de los treinta últimos años, tanto en lo concerniente a la organización de las carreras universitarias (la tesis de doctorado ha sido, desde entonces, completamente reformada), como en cuanto a las condiciones de la vida universitaria, especialmente considerando la explosión de la cantidad de estudiantes. Pero estas pocas páginas revisten un interés capital para quien se interesa en la historia de Michel Foucault. Pues son muy reveladoras de su estado de ánimo en aquella época que, recordémoslo, coincide con el momento en el que estaba dando los últimos retoques a *Las palabras y las cosas*, tres años antes de Mayo del '68.

Lo mismo puede decirse en cuanto al proyecto de reforma de la enseñanza de la filosofía, propuesto por Michel Foucault, siempre en el marco de la comisión instituida por Christian Fouchet. En él Foucault define primero lo que debería ser la filosofía en la enseñanza secundaria, antes de pasar a la enseñanza superior.

En cuanto al nivel secundario, Foucault desea que el curso de filosofía comience a partir de los primeros años. Define el programa del modo siguiente, precisando que bastarían tres horas por semana:

- 1) Elementos de neurología: Fisiología de las sensaciones. El encéfalo. Las regulaciones cerebrales. El sueño y la vigilia. Las localizaciones.
- 2) Las percepciones: Los mensajes sensoriales. Sensaciones y percepciones. Teorías modernas y contemporáneas de la percepción.
- 3) El aprendizaje: Los reflejos condicionados. El instinto de adaptación. La memoria. Las teorías contemporáneas del aprendizaje.
- 4) La inteligencia: El desarrollo de la inteligencia en el niño. Las aptitudes. Las conductas.
- 5) Las emociones: El desarrollo emocional del niño. Fisiología y psicología de la emoción.
- 6) Iniciación a las escalas de la inteligencia y a los tests de aptitud.

Esto implica, precisa Foucault, que se pueda “ajustar el programa de ciencias naturales”. En el caso contrario, convendría suprimir el área N° 1 (los elementos de neurología) y “reemplazarla en cada área por una parte más extensa dedicada a la psicología del niño, la cual sirve de introducción genética a la psicología general”. Pero, a los ojos de Foucault, sería preferible la primera fórmula.

Para el curso de “filosofía”, es decir el último, Foucault propone un programa que se organiza en “tres áreas perfectamente distintas”:

1) Filosofía

a) Definición de la filosofía.

b) Problemas de la filosofía:

– Teoría del conocimiento: la conciencia, la percepción; el conocimiento racional. Metodología y problemas propios de las diferentes ciencias.

– Teoría de la acción y de la libertad. El hombre y la sociedad, el trabajo; el Estado y la política. La moral.

c) Historia de la filosofía: análisis de textos.

2) Lógica

Lógica simbólica.

3) Ciencias humanas

Psicología de la vida sexual. Elementos de psicoanálisis.

Sociología.

Rápida iniciación a la lingüística, a la economía política y a la estética (o a la historia del arte).

[183]

Foucault precisa en una nota que para la coherencia de los programas sería preferible que los “elementos de psicoanálisis” se integren al primer año, donde se enseñaría así “aquello que, de las ciencias del individuo, es indispensable para la reflexión filosófica y para las ciencias de la sociedad”. Pero —se interroga en una observación que dice mucho acerca del sistema escolar francés en los años que han precedido a Mayo del ‘68—, “¿se avendrá el pudor universitario a

hablar de esas cosas delante de los alumnos de primer año?”

En lo relativo a la enseñanza superior, Foucault ha redactado un verdadero plan de estudios, dividido en dos ciclos de dos años. Este programa está precedido por un preámbulo de una hoja y media, donde quedan sugeridas las modalidades de aplicación que permitirían “afilarse bien las uñas” a los estudiantes que no querrían “correr el riesgo de cuatro años ininterrumpidos”. Sería posible, por ejemplo, adjuntar, durante los dos primeros años de estudios, una “opción-relevo” de letras o de psicología. Lo cual tendría la consecuencia de ofrecer a los estudiantes de filosofía, mediante la recuperación de cursos de tercer año, la posibilidad, según la opción escogida, ya sea de enseñar francés, ya sea de pasar a ser “asistente de psicología” al término de una curricula de tres años. Habría otra solución, prosigue Foucault, que sería la de darles a los estudiantes de filosofía la posibilidad de ganarse la vida enseñando después del tercer año, sin esperar los cuatro años requeridos. Esto permitiría evitar cierta cantidad de inconvenientes, entre los que cita, como uno de los más destacados, el “desequilibrio en el reclutamiento” que entrañaría la “prima para aquellos que tendrían los medios de hacer estudios largos” y las “dificultades para los estudiantes que tendrían que ganarse la vida antes de lo previsto”.

Tal posibilidad de enseñar antes de la terminación de la curricula sólo sería concedida a título excepcional, ya que todo estudiante que elija hacer filosofía debería saber desde el comienzo “que en principio debe cumplir cuatro años de estudios”. Foucault precisa entonces las condiciones a las cuales estaría sometida tal autorización para enseñar, que tendría la misma función que una beca. En primer lugar, el estu-

diante debería justificar la necesidad de trabajar para sustentar sus estudios. En segundo término, dicha posibilidad sería ofrecida “por orden preferencial a los mejores estudiantes”. El estudiante no sería titularizado en el puesto que le sería asignado y que sólo ocuparía a título de “suplente”. Por último, estaría obligado a terminar el segundo ciclo “al cabo de tres años”. [184]

Tras exponer este preámbulo, Foucault propone un plan detallado de los estudios:

PRIMER CICLO

Primer año:

- Lógica simbólica: 5 h.
- Historia de la filosofía (comentario de textos): 5h.
- Opción obligatoria (latín o griego): 1h.

Opciones de cambio:

- 4 horas de francés (licenciatura en letras modernas).
- 3 horas de estadísticas (licenciatura en psicología).

Segundo año:

- Epistemología, historia y filosofía de las ciencias: 2h.
- Historia de las ideas políticas y morales: 2h.
- Ciencias humanas: psicología: 4h (una de ellas dedicada a trabajos prácticos); sociología: 2h. Opción de cambio:
- 4 h de francés (licenciatura en letras modernas).
- 3 horas de psicología social o de psicología del niño (licenciatura en psicología, 2º año).

SEGUNDO CICLO

Primer año:

- Historia de la filosofía antigua y medieval: 4h.
- Filosofía general (teoría del conocimiento; moral; metafísica): 4h.

Materias optativas (obligatorias): matemáticas; lingüística; historia del arte; economía política; griego; árabe; sánscrito.

Segundo año:

- Historia de la filosofía moderna y contemporánea: 6h.
- Filosofía general: 2h.

A este programa de estudios de filosofía Foucault añade una página concerniente a los dos años de primer ciclo de los estudios superiores de psicología. A continuación de esta curricula de dos años, los estudiantes “podrían obtener un diploma de asistente-psicólogo, luego de un año de formación profesional”. Foucault precisa que estos asistentes-psicólogos “serían educadores especializados, orientadores, ortofonistas”. [186]

¿Qué conclusión se puede extraer de este proyecto global de una reforma de la enseñanza de la filosofía? Michel Foucault presenta aquí una concepción bastante abierta de la filosofía. Incluso se anticipa a una reivindicación que será la del GREPH (Grupo de investigación sobre la enseñanza de la filosofía, coordinado especialmente por Jacques Derrida a mediados de los años setenta), a saber la extensión de la enseñanza de la filosofía, en el segundo ciclo, en la clase de primer año. Pero, curiosamente, no se interroga en ningún momento acerca de la necesidad o validez de dicha enseñanza, que, después de todo, es una especificidad bien francesa, una institución que habría merecido ser sometida a una mirada crítica. Resulta bastante asombroso constatar que, cuando elabora un programa muy coherente de iniciación a las ciencias, no vacila en definirlo como una propedéutica a la reflexión filosófica. En consecuencia, es lícito sorprenderse por el hecho de que la evolución del programa en la enseñanza superior se organice según una escalada en potencia de la filosofía, que termina por ocupar solamente el único tramo del cuarto año, dado que todas las otras materias (sociología, psicología, etc.) no han tenido, aparentemente, más que un valor transitorio y preparatorio. Por cierto, una primera versión del proyecto indicaba que sería posible, luego de los

dos primeros años, optar ya sea por un segundo ciclo en filosofía, ya sea en “ciencias humanas”.

Pero en esta primera versión, muy sucinta, indicaba también que “la historia de la filosofía” debía figurar en el programa del primero, segundo y cuarto años, y comentaba: “Esta presencia de la historia de la filosofía en tres años sobre un total de cuatro me parece necesaria en la medida en que es la enseñanza de base.” Todo ello está impregnado de clasicismo, por no decir de academicismo. Ni el menor apartamiento, ni la menor distancia de la institución filosófica, mucho menos de la filosofía de la institución. Pero indudablemente hay que distinguir lo que hace cuando elabora un programa de enseñanza de lo que dice cuando se expresa públicamente acerca de las tareas de la filosofía contemporánea.

En 1967, por ejemplo, interrogado a propósito de *Las palabras y las cosas* por un diario tunesino,² declara que “la filosofía ha perdido su estatuto privilegiado en relación con el conocimiento en [187] general y la ciencia en particular. Ha cesado de juzgar y de legisferar”. Y es evidente, en efecto, que ese libro de 1966 había tomado como punto de partida el reconocimiento de los nuevos saberes elaborados en el campo de las ciencias humanas: lingüística, etnología, psicoanáli-

² Michel Foucault, “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui”, *La Presse de Tunis*, 2 de abril de 1967. Se volverá a encontrar, muchos años más tarde, una declaración completamente similar en el prefacio de *L’Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, p. 15: “Siempre hay algo irrisorio [187] en el discurso filosófico cuando quiere, desde el exterior, hacer la ley para los otros, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se compromete en la instrucción de su proceso en una actitud de positividad ingenua...”.

sis, historia de las religiones.

Los textos de reflexión sobre la universidad y los programas de estudio que acaban de citarse muestran que en 1965 estamos aún lejos del Foucault militante del período post '68. ¿Es ésta una razón para vincular *Las palabras y las cosas* y la participación en la reforma gaullista? Sería una pretensión temeraria. Como mucho, se debe señalar que el propio Foucault comparó su crítica del “hombre” y del “humanismo” en *Las palabras y las cosas* y su voluntad de reformar el sistema francés de enseñanza. En efecto, en una entrevista publicada en 1966, declara:

“Si el hombre de bien de la actualidad tiene la impresión de una cultura bárbara, erizada de cifras y de siglas, esta impresión sólo se debe a un único hecho: nuestro sistema de educación data del siglo xix y en él se ve reinar aún la psicología más insípida, el humanismo más caduco, las categorías del gusto, del corazón humano... No es culpa de lo que ocurre, ni culpa del hombre de bien: es culpa de la organización de la enseñanza.”³

De modo que, pese a su aparente timidez, la insistencia de Foucault en la necesidad de una consideración de los saberes positivos —ciencias exactas y ciencias humanas— en la enseñanza de la filosofía, era un progreso en relación con lo que consideraba como una cultura “humanista” y “caduca” que dejaba al hombre desorientado en el mundo moderno.

³ Entrevista con Michel Foucault, *La Quinzaine littéraire*, 16 de mayo de 1966, pp. 14–15.

Resulta edificante confrontar lo que Foucault decía de la enseñanza en 1965 con lo que dice al respecto algunos años más tarde. Pues en 1969–1970 nos encontramos con un hombre totalmente diferente, a la cabeza del departamento de filosofía de la universidad de Vincennes.⁴ Luego del gran cimbronazo de Mayo del '68, el gobierno francés puso en obra la famosa “ley de orientación” que [188] iba a reformar la enseñanza superior. Las universidades estarían en lo sucesivo reguladas por los principios de autonomía, de la pluridisciplinariedad y de la participación de los usuarios. Pero sin esperar el voto de esta ley, se crearon dos nuevos centros universitarios, uno en Vincennes y el otro cerca de la *porte de Dauphine*.

La universidad de Vincennes abrió sus puertas a fines de 1968 y rápidamente se convirtió, a los ojos de los estudiantes y de muchos docentes, en el “bastión rojo” de la “lucha revolucionaria”, y, a los ojos del gobierno, en un absceso de fijación de los movimientos izquierdistas. Ya desde las primeras semanas no hubo más que huelgas, locales ocupados, enfrentamientos violentos con la policía que invadía los campus... Michel Foucault, quien había sido nombrado como director del departamento de filosofía, participó en aquellos movimientos, incluidas las ocupaciones de locales y a veces incluso alistado en las filas que oponían estudiantes a policías.

En enero de 1970, el ministro de Educación, Olivier Guichard, decide suprimir la habilitación nacional de los diplomas extendidos por el departamento de filosofía de Vincennes: la licenciatura y la maestría

⁴ Acerca de ese período, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 213–224.

ya no serán reconocidas, y los estudiantes que las obtengan no podrán, en consecuencia, presentarse a los concursos de reclutamiento de la enseñanza secundaria (CAPES y agregación).⁵

El ministro denuncia, en el curso de un reportaje en la radio, las condiciones en las cuales se desarrollan las enseñanzas y su carácter “marxista-leninista”. Foucault reacciona muy encendidamente en ocasión de una conferencia de prensa, el 24 de enero de 1970, y luego, quince días más tarde, en una entrevista publicada por *Le Nouvel Observateur* en la que se interroga: “¿Por qué este cordón sanitario? ¿Qué es lo que la filosofía (la clase de filosofía) tiene de tan precioso y de tan frágil para que haga falta protegerla con tantos recaudos? ¿Y qué tiene la gente de Vincennes de tan peligroso?”⁶

A la pregunta del entrevistador:⁷ “¿Qué le reprocha usted a la enseñanza de la filosofía y en particular a la clase de filosofía?”, [189] Foucault responde, de una manera que cobra un extraño sabor cuando se sabe cuál había sido su rol, cinco años antes:

“Sueño con un Borges chino que citaría, para divertir a sus lectores, el programa de una clase de filosofía en Francia: «La costumbre, el tiempo, los problemas particulares de la biología, la verdad; las máquinas;

⁵ *Ibid.*, pp. 219–221.

⁶ Michel Foucault, “Le piège de Vincennes”, *Le Nouvel Observateur*, 9 de febrero de 1970.

⁷ El mismo no ha sido identificado. Al final de la entrevista, se lee: “Declaraciones recogidas por Patrick Loriot”. Este nombre es el pseudónimo colectivo utilizado por la redacción de *Le Nouvel Observateur* cuando no quiere develar la identidad de un periodista.

la materia; la vida, el espíritu, Dios —todo de un tirón está en una misma línea—, la tendencia y el deseo, la filosofía, su necesidad y sus objetivos.» Pero debemos cuidarnos de reírnos de ello: este programa ha sido creado por gente inteligente e instruida. Escribas sin defectos han retranscrito muy bien, en un vocabulario a veces arcaico, a veces desempolvado, un paisaje que nos es familiar y del que somos responsables. Pero, sobre todo, han conservado lo esencial: es decir la función de la clase de filosofía.”

Ahora bien, esta “función” de la que habla Foucault reside ante todo en la *posición* de la clase de filosofía: a la vez privilegiada, ya que está concebida como la “coronación” de los estudios secundarios; pero también amenazada, pues desde hace cien años su existencia no ha cesado de ser combatida: “Frágil realeza de la clase de filo; corona expuesta y siempre lista para caer.”

Foucault vuelve a trazar entonces la historia de la clase de filosofía, y desarrolla un análisis crítico cuyas reflexiones y proyectos en el marco de la reforma Fouchet no llevarían ninguna marca. La enseñanza, tal como ha sido concebida en Francia por la burguesía, es un “juego” que Foucault describe en estos términos: a los alumnos de la primaria “la sociedad les otorga el leer-y-escribir”. A los de la tecnológica, les da “saberes a la vez particulares y útiles”. A los del secundario, que están destinados a proseguir sus estudios, les da “saberes generales (*la literatura, la ciencia*)”, pero al mismo tiempo les da también la forma general de pensamiento que “permite juzgar todo saber, toda técnica”. Por consiguiente, les confiere una suerte de derecho y de deber de “reflexionar”, “de ejercer su libertad, pero en el orden única-

mente del pensamiento, de ejercer su juicio pero en el orden únicamente del libre examen”. De allí las fórmulas shock de Foucault, quien define entonces la clase de filosofía como “el equivalente laico del luteranismo, la anti-contrarreforma: la restauración del edicto de Nantes”:

“La burguesía francesa, así como las otras burguesías, ha necesitado esta forma de libertad. Después de haber carecido de ella en el siglo XVI, la ha reconquistado en el XVIII en su enseñanza. La clase de filosofía es el luteranismo de un país católico y anticlerical. Los [190] países anglosajones, por su lado, no la necesitaron y prescindieron de ella.”⁸

Pero conviene agregar, prosigue Foucault, que la burguesía francesa ha inventado, con la clase de filosofía, un “luteranismo de uso interno”, una libertad de pensar que está reservada a un pequeño círculo. La enseñanza secundaria, al venir a explayarse en la clase de filo, era, dice, una suerte de compensación del sufragio universal, ya que aseguraba la formación de una élite que debía “guiar su uso y limitar los abusos”. Por ende se trataba, añade Foucault, “de constituir, en el lugar de un luteranismo en falta, una conciencia político-moral. Una guardia nacional de las conciencias”.

Evidentemente, la clase de filo está perdiendo esta función que era la suya primitivamente, ya que la prolongación de la escolaridad culmi-

⁸ En una entrevista realizada en 1971 por Guy Dumur para *Le Nouvel Observateur* y que permaneció inédita, Foucault también declara: “Me pregunto si la necesidad de filosofía no está ligada en nosotros a la ausencia del protestantismo.”

nará pronto en lo que, “en el límite de la enseñanza de la filosofía, podría dársele a todo el mundo”. La clase de filosofía se ha vuelto pues inútil y peligrosa, y “su supresión está realmente en el orden del día”.

La siguiente pregunta del entrevistador cae lógicamente: “Después de lo que usted acaba de decir, ¿no se lamenta demasiado?” Pero Foucault responde: “Ahí, sí, en un sentido sí, y acaso en varios.” Al respecto ya no dirá nada más.

Prefiere retomar el hecho político que se halla en el punto de partida de la entrevista: la expulsión de la gente de Vincennes de la enseñanza secundaria. Foucault menciona entonces los dos discursos que se escuchan comúnmente sobre la situación actual de la “clase de filo”. He aquí el primero: ha hecho demasiados estragos de esta índole y hoy, que llegan como profesores a los liceos de los estudiantes las nuevas generaciones —y especialmente los de Vincennes— es hora de desembarazarse de ellos. Se trataría en consecuencia de comenzar por “poner fuera del circuito a los estudiantes de Vincennes”, y luego “pasando de supresión en supresión”, de dejar el terreno limpio en el secundario y en el nivel superior. A los partidarios de tal discurso, prosigue Foucault, se les oponen aquellos que quieren absolutamente salvar la clase de filo y que, para ello, dicen lo siguiente: la gente de Vincennes compromete todo con sus excentricidades, y si se puede asegurar [191] que no tendrán acceso a los puestos en los liceos, estaremos más fortalecidos para defender la clase de filosofía. Ahora bien, comenta Foucault, “querer conservar la clase de filosofía en su vieja forma es caer en la trampa”. Pues esta forma está históricamente ligada a una *función* que es precisamente la función que está a punto

de desaparecer. Lo cual conducirá muy rápidamente a considerar como vacía y caduca la enseñanza que se dispensa, y llevará ineluctablemente a su supresión.

Se ve pues que, lejos de imaginar la supresión de la “clase de filo”, pese al análisis que acaba de hacer de las condiciones de su surgimiento y de sus finalidades, Foucault parece más bien atacar a aquellos que quieren mantenerla tal como es y que, a sus ojos, le hacen el juego a los que sólo piensan en quitársela de encima. Lo cual, en el fondo, no está tan alejado de las posiciones que él defendía en 1965. ¿Acaso hay que entender que predica aquí una clase de filosofía renovada? Y, en ese caso, ¿cuál sería? Foucault nada aclara al respecto. Su discurso, aquí, no es de reflexión reformista sino de combate. No propone, sino que polemiza.

Uno de los puntos más interesantes de este reportaje reside sin duda alguna en el lugar que les concede “a los desarrollos recientes de nuevos problemas” sobrevenidos en el campo de la filosofía, para explicar el ataque lanzado contra la gente de Vincennes. Luego de haber descrito el rol históricamente conferido en Francia al “profesor de filosofía”, rol ligado a “la instrucción pública, a la conciencia social de una forma cuidadosamente mesurada de “libertad de pensamiento” y al “establecimiento del sufragio universal”, Foucault afirma que sólo una “filosofía de la conciencia, del juicio, de la libertad”, podía corresponder a tal espera, a tal finalidad. No podía sino ser una filosofía que “mantuviera los derechos del sujeto ante todo saber, la supremacía de toda conciencia individual respecto de toda política”. Precisamente éste es el tipo de filosofía que ha sido cuestionado recientemente. Hoy

en día, observa, ya no se pregunta: “¿cuáles son los límites o los fundamentos del saber?”, sino “¿quiénes son los que saben? ¿Cómo se efectúa la apropiación y la distribución del saber? ¿Cómo puede situarse un saber en la sociedad, desarrollarse en ella, movilizar sus recursos y ponerse al servicio de una economía? ¿Cómo se forma el saber en una sociedad y se transforma en ella?”. De estos nuevos problemas derivan dos series de preguntas: por un lado preguntas teóricas que tratan acerca de las relaciones entre saber y política, y por el otro otras “más críticas”, dice Foucault, que recaen “sobre lo que es la universidad (las facultades y los liceos) en tanto lugar aparentemente neutro donde se [192] considera que un saber objetivo se redistribuye equitativamente”.⁹

Tras haber hecho estas consideraciones sobre la apropiación de

⁹ Estas declaraciones hacen alusión sin duda a los trabajos de Pierre Bourdieu y de Jean-Claude Passeron, quienes habían publicado conjuntamente *Les Héritiers* en 1964, y se aprestaban a publicar, en 1970, *La Reproduction*, Foucault seguramente había leído el primer libro, y debía de conocer el contenido del segundo. Passeron enseñaba, en efecto, en el departamento de sociología de Vincennes, donde también se hallaba Daniel Defert. De modo que es posible preguntarse si la tematización hecha por Foucault, a comienzos de los años setenta, de la cuestión de las relaciones entre saber y poder —efectos de poder investidos en los saberes, formas de saber que circulan en las modalidades de ejercicio de los poderes, todos temas que resume, con una concisión un poco reductora y generalizadora de malentendidos, el famoso sintagma norteamericano *power/knowledge*— no encontró en la sociología del sistema escolar sino una de sus fuentes, al menos uno de los componentes químicos que permitieron su cristalización. Foucault aludirá una vez más a ello en su lección inaugural en el Collège de France, a fines de 1970, cuando aborde la cuestión de “la apropiación social de los discursos”, diciendo que todo sistema de educación es una “manera política” de mantenerla o de transformarla. (Véase Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, pp. 45–46.)

los saberes, Foucault retoma el hilo de su ataque contra el ministro de Educación:

“Si estas cuestiones acabaran de plantearse en la clase de filosofía, es claro que su función tradicional debería transformarse profundamente. M. Guichard finge defender la filosofía contra una intrusión de estudiantes que no habrían sido formados para la enseñanza. En realidad, protege el viejo funcionamiento de la clase de filosofía contra una manera de plantear los problemas que la hacen imposible.”

Se ve a las claras que estos nuevos temas de la reflexión teórica que, en 1965, hacían necesaria a los ojos de Foucault la renovación de la clase de filosofía pero en modo alguno impedían que fuera reconducida a su función tradicional, se volvieron para él, en 1970, aquello que “hace imposible” ese “viejo funcionamiento”. Razón por la cual apela a perturbaciones radicales que, desgraciadamente, no se detiene en definir.

En la misma entrevista, Foucault sigue hablando extensamente de lo que ocurre en el departamento de filosofía de Vincennes. Los estudiantes, llegados a Vincennes el año anterior, acababan de salir del liceo; provenían entonces de la clase de filosofía y “sabían exactamente lo que habrían deseado y lo que habían necesitado en esa clase. Eran para nosotros la mejor guía para definir la forma y el contenido de la enseñanza que íbamos a [193] impartirles”. En consecuencia, es de acuerdo con los estudiantes como han sido definidos, dice, “dos grandes dominios de enseñanza: el primero, esencialmente dedicado al análisis político de la sociedad, el segundo, al análisis del hecho científico y de ciertos dominios científicos”. Resulta evidente que la

descripción aportada aquí por Foucault de la “libertad” que reina en el departamento de filosofía en Vincennes y lo que dice sobre el contenido de los cursos dispensados está muy lejos de lo que sucedía en la realidad. De ello da testimonio la lista de los títulos de los cursos. Lo que Foucault describe como “el análisis político de la sociedad” era en realidad la exaltación, de parte de algunos docentes, del “pensamiento” de Lenin, de Stalin y de Mao. La descripción de Foucault prácticamente no parece poder aplicarse sino a la enseñanza de algunos, como François Châtelet, Michel Serres y... él mismo. Sus propios cursos tratan, en efecto, acerca del “discurso de la sexualidad” y sobre “el fin de la metafísica”. El primer año, sobre “la epistemología de las ciencias de la vida” y sobre Nietzsche el segundo. Pero lo que debe retener aquí nuestra atención es la adhesión intacta de Foucault, en lo más fuerte de lo que se podría designar su “período izquierdista”, a la “clase de filosofía” y a la enseñanza de la filosofía en los liceos, que en modo alguno cuestiona en su principio. Naturalmente, hay que tener en cuenta las cosas: la palabra de Foucault es estratégica. Se trata de defender el departamento de filosofía de Vincennes contra la amenaza de asfixia total que pesa sobre él. Si ya no se reconoce la licenciatura en el nivel nacional y ya no se abre el acceso a los concursos de la enseñanza secundaria, los estudiantes optarán por otras universidades para obtener sus diplomas. Pero no obstante, en la época en que muchos docentes del departamento de filosofía, o de los otros departamentos de Vincennes, llamaban a “destruir la universidad”, a impedir su funcionamiento, Foucault, por su lado, oscilaba entre una crítica radical de la clase de filosofía y la defensa casi incondicional de su existencia por poco que se modificaran los métodos y los contenidos de

la enseñanza. Es completamente digno de destacar, al respecto, que el reportaje concluye con un elogio de la agregación. El periodista le pregunta: “Si la licenciatura de filosofía de Vincennes estuviera valorizada, ¿estos estudiantes podrían presentarse tan fácilmente como los otros a la agregación?” Y Foucault le responde:

“Absolutamente. El programa de la agregación ha sido, en el transcurso de los últimos años, muy atinadamente corregido por un presidente de jurado a quien hay que rendir homenaje. Por otro [194] lado, la mayor parte de los que enseñan en Vincennes son alumnos de dicho presidente.”

Foucault alude aquí a Georges Canguilhem, quien había sido nombrado presidente del jurado de la agregación en 1965. Y difícilmente podrá uno desprenderse de la impresión de que, en el fondo, estaba más próximo del ex discudidor de su tesis que de sus jóvenes colegas de Vincennes. O, al menos, que no podía evitar mirar para el lado de Canguilhem en el momento mismo en que tomaba caminos que habrían podido apartarlo de él. Sin duda hubo en Foucault, durante todo ese período, una tensión muy profunda entre su voluntad de mantener antiguos vínculos, antiguas solidaridades, antiguas amistades, y la lógica del compromiso que lo conducía hacia formas de discurso y de acción de las que resulta difícil imaginar hasta qué punto disgustaban a Dumézil, a Canguilhem o a Vuillemin.

Foucault se sentía muy incómodo en Vincennes, eso es seguro.¹⁰ Y

¹⁰ Testimonio de Maurice Pinguet: “Michel no era feliz en Vincennes. Un día me dijo: «Nunca doy una clase sin miedo, siempre uno puede ser interrumpido por

si se hacía cargo arduamente de la defensa de su “departamento”, no cabe duda de que no apreciaba demasiado las condiciones en las cuales debía enseñar, el caos permanente que reinaba en el campus, la atmósfera de histeria política, siempre a punto de degenerar en incidentes, en la cual tenía que vivir. Por otro lado, en el momento en que concede esta entrevista, Foucault ya ha sido elegido en el Collège de France, en ocasión de la primera votación acaecida en noviembre de 1969, y se apresta entonces para abandonar Vincennes y su clima de agitación exacerbada.

Sostendrá, empero, declaraciones aun más radicales sobre la universidad y la enseñanza en un diálogo con los estudiantes secundarios publicado en noviembre de 1971 en el diario *Actuel*. Allí manifiesta, por ejemplo, yendo más allá del izquierdismo de los propios estudiantes izquierdistas: “Si ustedes quieren que en el mismo lugar de la institución oficial otra institución pueda cumplir con las mismas funciones mejor y de otro modo, ustedes ya están atrapados por la estructura dominante.”¹¹ Semejantes consideraciones están bastante cerca de las que desarrolla, en el [195] mismo momento, en su diálogo con Pierre Victor sobre la “justicia popular”, en el cual se rebela contra la idea de que los revolucionarios puedan desear mantener un aparato de Estado y conservar la “forma tribunal”. Aun su interlocutor de la

cualquier boludo que ande por ahí».” (Entrevista con Maurice Pinguet, 8 de septiembre de 1986). Otro testimonio, esta vez de Jean Gattegno: “Michel Foucault me dijo un día, después de haber abandonado Vincennes por el Collège de France: «Estaba harto de estar rodeado de gente medio loca».” (Entrevista con Jean Gattegno, 6 de noviembre de 1987.)

¹¹ “Michel Foucault, «Par-delà le bien et le mal», *Actuel*, noviembre de 1971.

época, militante maoísta que sólo soñaba con la violencia, parece un poco sobrepasado por el radicalismo antiinstitucional de Foucault. E incluso veremos a Sartre, quien había denunciado en Foucault a “la última barrera de la burguesía” después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, criticar esta vez su ultraizquierdismo en un reportaje publicado poco después de este diálogo en *Les temps modernes*.¹²

✱

El izquierdismo de Foucault durará lo que dure el izquierdismo en Francia. Pero aquí se ha operado un corte muy importante en su vida y en su pensamiento, a partir del momento en que ha comenzado a enseñar en Vincennes. Por cierto no es el único universitario en quien Mayo del '68 ha producido una conmoción en toda su persona. Tam-

¹² Michel Foucault, “Sur la justice populaire. Débat avec les maos”, *Les Temps modernes*, N° 310 bis, febrero de 1972, pp. 336–366. Jean–Paul Sartre, entrevista publicada en *Pro Justicia*, primer año, N° 2, 1^{er} trimestre de 1973, pp. 22–23. En ese texto, Sartre proclama: “No estamos de acuerdo, los maos y yo, con él [Foucault]. Consideramos que el pueblo muy bien puede crear una corte de justicia [...]. La justicia concebida desde esta perspectiva es realmente la justicia revolucionaria, y ello supone no solamente tribunales sino también una inmensa fuerza que dé vuelta el sistema, es decir la revolución [...]. Foucault es radical: toda forma de justicia burguesa o feudal supone un tribunal, la Corte, los jueces que están detrás de una mesa, por ende se lo suprime [...]. Pero si, en el transcurso de este gran movimiento, aparece la forma de la justicia, es decir que se le pregunta a la gente qué perjuicios ha sufrido en nombre de la justicia, no veo cuál es el problema de que se lo haga con la gente sentada detrás de una mesa.” (*Art. cit.*, p. 23.)

bién es el caso, entre miles, de Gilles Deleuze. Los testigos de esta época relatan haber asistido a fenómenos de transformación tan radical de los que sólo el vocabulario de la conversión religiosa podría permitir dar cuenta. Foucault ha sido literalmente capturado por Vincennes, por el izquierdismo. Todos aquellos que lo han frecuentado antes de aquella fecha lo describen como a un hombre muy diferente de lo que será en los años setenta. Por cierto se interesaba en la política, pero estaba [196] muy alejado de todo compromiso. Dumézil, como hemos visto, siempre manifestó hasta qué punto se había sorprendido al ver surgir tan súbitamente un nuevo Foucault. Por otra parte, precisaba que jamás se había tomado muy en serio esta metamorfosis. Se dirá: ciertamente Dumézil conocía muy bien a Foucault, pero su mirada debía de estar deformada por la diferencia de edad, las divergencias políticas... Dumézil vivía en otro planeta. No es totalmente falso. Pero Francine Pariente, quien fue asistente de Foucault durante cuatro años en Clermont–Ferrand, sostiene afirmaciones completamente similares: se sintió muy asombrada al constatar la evolución de Foucault y “nunca consiguió creer realmente en ella”.¹³ Maurice Pinguet, por su lado, declaró: “Yo lo creía más bien gaullista, ya que participaba en la reforma Fouchet.”¹⁴ ¿Qué sucedió entonces para que Foucault se convirtiera, literalmente, en otra persona?

Ninguna explicación unilateral puede bastar. Se podría analizar la metamorfosis en términos de sociología de los intelectuales: por el estatuto que acababa de adquirir recientemente, Foucault era llamado

¹³ Entrevista con Francine Pariente, 15 de enero de 1987.

¹⁴ Entrevista con Maurice Pinguet, 8 de septiembre de 1986.

a asumir el rol de “filósofo comprometido” inventado y encarnado por Sartre, y constitutivo en Francia, desde entonces, de toda posición dominante en el campo intelectual.¹⁵ Habría otra explicación, que evidentemente no excluye la primera. Es la que propone Maurice Pinguet: el izquierdismo de Foucault fue, dice, una manera de vivir su pasión amorosa con Daniel Defert. Este último era un militante maoísta, comprometido en el movimiento de la Izquierda proletaria. Jugó un rol determinante en el movimiento de la evolución de Michel Foucault. “Fue Daniel quien lo condujo hacia el izquierdismo, decía Maurice Pinguet. Estoy seguro de que la vivencia de su pasión con Daniel está muy ligada a sus compromisos políticos del pos-Mayo. Era la homosexualidad políticamente vivida. El heroísmo amoroso vivido de a dos. Tengo la impresión de que todo lo que ha hecho en aquella época, todo el movimiento del GIP, etc., era vivido por Michel como una suerte de compromiso político–heroico con un telón de fondo de pasión amorosa. Una especie de emulación en la revuelta y en el compromiso.”¹⁶ Pinguet añade, empero, que esta “revuelta” correspondía [197] al carácter profundo de Foucault, siempre combativo, agresivo, contestatario: “Siempre ha sido fundamentalmente rebelde en relación con la sociedad, pero nunca sobre bases políticas. La política sólo llegó después de 1968.” Pinguet llega incluso a establecer el lazo entre este carácter “combativo”, “demasiado combativo a veces”, y las dificultades de Foucault en sus relaciones con los otros: “Siempre era muy

¹⁵ Sobre Sartre, véase Anna Boschetti, *Sartre et les Temps modernes*, París, Minuit, 1985; y también Pierre Bourdieu, “L’intellectuel total et l’illusion de la toute-puissance de la pensée”, in *Les Règles de l’art, op. cit.*, pp. 293–297.

¹⁶ Entrevista con Maurice Pinguet, 8 de septiembre de 1986.

querellante, reñía continuamente con todo el mundo. Le gustaba agarrárselas con la gente.”

El nuevo Foucault, aquel cuya imagen se impuso a comienzos de los años setenta y terminó por superponerse, en su imagen pública, con lo que había sido anteriormente, emergió pues durante su pasaje a la universidad de Vincennes y los dos o tres años posteriores. Fue en aquel momento cuando su obra misma se transformó, pasando de lo cultural–estructuralista de los años sesenta a la analítica del poder que va a desarrollar en los años setenta y que refiere explícitamente a “una serie de experiencias que se pudieron hacer a partir de 1968, a propósito de la psiquiatría, de la escolaridad, etc.”¹⁷ El tema del filósofo–que–piensa–la–actualidad conoce también una profunda modificación, y en lo sucesivo se encuentra integrada a una visión más política de las cosas mientras que, hasta entonces, estaba más bien ligado a una puesta en perspectiva histórica de los saberes: “La cuestión de la filosofía es la cuestión de este presente que está en nosotros mismos. Por eso la filosofía hoy es enteramente política y enteramente histórica”,¹⁸ declara en 1976.

Pero, ¿qué quiere decir “política” para Foucault? Si se afirma que su pensamiento ha operado un giro radical en el sentido de que se ha politizado, es menester otorgarle a este término el sentido muy particular que le asigna Michel Foucault. No se trata de pensar con arreglo a ideologías o con la apoyatura de las categorías de la política, sino, por

¹⁷ Michel Foucault, “Non au sexe roi”, *Le Nouvel Observateur*, 12 de marzo de 1977.

¹⁸ *Ibid.*

el contrario, cuestionarlas con el fin de obligar a la política a tomar en cuenta todo lo que ésta excluye. Foucault siempre se expresó muy claramente al respecto. Por ejemplo, en 1980, en un diálogo con Jean Daniel:

“Me pregunto si no es acaso una actitud un poco severa para con lo que sucedió en Mayo del '68 el reducir los acontecimientos a la alternativa de una ideología un poco arcaica que se manifestaba en la sobrevaloración del vocabulario marxista y en una suerte de [198] manifestación festiva. Me parece que hubo otra cosa muy importante: el descubrimiento o la emergencia de nuevos objetos, de toda una serie de dominios, de la existencia de repliegues de la sociedad, de dobleces de las vivencias que hasta entonces habían sido totalmente olvidados por el pensamiento político [...]. Que a través de las discusiones sobre estos fenómenos, sobre estos aspectos inmediatos de la existencia, se haya inventado otra perspectiva y la posibilidad de afirmar, pese al discurso político, ciertos derechos de la subjetividad, ha sido algo más importante que lo festivo y lo discursivo.”¹⁹

El surgimiento de nuevos problemas políticos (movimientos feministas, homosexuales, luchas en el sector de la psiquiatría, de la salud, etc.) le ha permitido a Foucault abrir el cuestionamiento histórico y crítico a nuevos dominios de la experiencia. Se comprende, en consecuencia, cómo la *Historia de la locura*, a condición de suprimir el prefacio de 1960, pudo reintegrarse a este doble movimiento, y ser percibida no sólo como un libro político en el sentido definido por

¹⁹ Michel Foucault, “*Le Nouvel Observateur* y l’Unione délia sinistra”, debate con Jean Daniel, *Spirali. Giornale internazionale di cultura*, Milán, año 3, N°15, pp. 53–55.

Foucault, sino descripta retrospectivamente como un libro anunciador de este nuevo cuestionamiento. Si el pensamiento encarado como “actividad histórica y crítica”, si el gesto político mismo consiste en una “problematización” de lo que nos parece evidente, la *Historia de la locura*, en lo sucesivo, podía releerse como una obra eminentemente subversiva: dinamitadora de certidumbres.²⁰ Así se concibe que Foucault se haya visto llevado a tomar cierta distancia respecto de libros como *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*.

Luego de la finalización de esta secuencia izquierdista, alrededor de los años 1974–1975, Foucault seguirá preocupándose por la cuestión de los métodos y de los contenidos de la enseñanza. En una entrevista que le dedica en 1982 a la vida intelectual francesa y a la desaparición de la “función crítica” encarnada por gente como Barthes o Blanchot, y que había sido, a sus ojos, tan importante en los años cincuenta, evoca la necesidad de transformar la enseñanza superior, y sostiene manifestaciones muy severas sobre la agregación: [199]

“Habría que repensar lo que puede ser la universidad, o al menos esta parte de la universidad que conozco mejor, donde se trabaja en el campo de las letras, las ciencias humanas, la filosofía, etc. La labor que se ha efectuado allí en el transcurso de los últimos veinte años es francamente considerable. No hay que dejarse esterilizar.”²¹

²⁰ Sobre la idea de problematización, véase la muy interesante exposición crítica de Robert Castel, “«Problematization» as a Mode of Reading History”, en Jan Goldstein (éd.), *Michel Foucault and the Writing of History*, op. cit., pp. 337–352.

²¹ Yo había realizado esta entrevista con Michel Foucault a fines de 1982. Fue publicada en ocasión del primer aniversario de su muerte, en *Le Nouvel Observateur* del 21 de junio de 1985, pp. 76–77, bajo el título “Pour en finir avec les mensonges”.

Lamentablemente, agrega Foucault, la situación actual está muy lejos de ser satisfactoria, y la universidad no prepara suficientemente a los estudiantes para la investigación o para el trabajo intelectual:

“La universidad aún está empantanada en ejercicios escolares, por lo general ridículos o caducos. Cuando se ve el trabajo que está haciendo un candidato a la agregación de filosofía, dan ganas de llorar. Es un falso trabajo, absolutamente extraño a lo que será, a lo que debería ser la investigación. Conozco a algunos estudiantes que realmente podrían formarse en la edición de textos, en la edición comentada, en la traducción de obras extranjeras, en la presentación de obras extranjeras o incluso francesas... Es decir, capacitados para hacer un trabajo que podría ser útil para ellos mismos y para los otros.”

Las transformaciones deseadas por Foucault están aún lejos de haberse cumplido, y puede decirse que, diez años después de su muerte, esta “parte de la universidad” que él conocía mejor no ha evolucionado demasiado. Pero algo es seguro: desde el artículo sobre la investigación en psicología redactado en 1953, hasta las preocupaciones casi obsesivas que fueron las suyas hasta sus últimos días sobre la necesidad de una reflexión general sobre el funcionamiento de la vida cultural, editorial, universitaria, etc., pasando por sus relaciones sobre el funcionamiento de la *Maison de France* en Uppsala, Foucault no cesó de interesarse en la administración de la investigación y en la organización de la enseñanza. A tal punto era incommovible su convicción de que el orden de los discursos, la reflexión filosófica, la práctica de la investigación científica, no se pueden dissociar de las condiciones institucionales de su producción, de su circulación, de su transmisión.

Capítulo 6

EL JUEGO DE LA LITERATURA (Foucault y Barthes)

Fue a fines del mes de diciembre de 1955 cuando Foucault y Barthes se conocieron por intermedio de Robert Mauzi, quien había sido uno de los condiscípulos de Foucault en la *Ecole Normale*. Uno y otro, en aquel momento, habían publicado un solo libro: Barthes, en 1953, *El grado cero de la escritura*, y Foucault, en 1954, *Enfermedad mental y personalidad*. Pero en 1955, Barthes tiene 40 años cuando Foucault sólo tiene 29. Y sin duda Foucault debió de haber sentido en su nuevo amigo ese sufrimiento interior del que hablará en 1980, cuando evoque, en su alocución necrológica ante la asamblea de los profesores del Collège de France, las “antiguas heridas” que habían marcado tan profundamente a Barthes: “su vida que no había sido para nada fácil” y “su carrera universitaria malograda por las circunstancias, pero también por incomprendimientos obstinados”. Entre ellos va a instalarse una verdadera complicidad, y se verán muy a menudo cuando Foucault esté de paso en París e incluso casi todas las noches, durante algunos períodos, una vez que Foucault se haya vuelto a instalar en Francia, en el otoño de 1960. Cenarán juntos en los restaurantes del Barrio Latino, frecuentarán discotecas de Saint-Germain-des-Pres. Por lo general, lo

harán en compañía de Louis Lepage y de Robert Mauzi, con quienes formaban un pequeño grupo inseparable. También pasarán vacaciones juntos en Marruecos, en Tanger y en Marrakesh. Parece que Barthes otorgó una gran importancia a esta amistad con Foucault. Solía hablar de ella con sus más allegados. Gérard Genette cuenta que Barthes le había dicho un día, a comienzos de los años sesenta: [202] “Foucault es mi amigo más reciente, y esto es muy importante porque, a mi edad, a uno le cuesta hacerse de amigos.”¹ Pero antes aun de que su relación se tornara “tormentosa” —es la palabra que utiliza Genette— parece que ya había aparecido la pequeña fisura que no cesaría de ensancharse hasta provocar la casi-ruptura: Barthes se apasionaba por las investigaciones de Foucault y, según el decir de todos aquellos que lo rodeaban, sentía dolorosamente lo que consideraba como cierto desinterés de Foucault por su propio trabajo. Sea de ello lo que fuere, no es exagerado decir que Barthes fue, desde mediados de los años cincuenta hasta los años 1963–1964, uno de los amigos más cercanos de Foucault.

¿Por qué estos lazos de amistad se deshicieron hasta el extremo de que los dos hombres terminaran por no verse prácticamente durante cerca de diez años? No es fácil sopesar adecuadamente todos los detalles de la situación. Veamos la explicación que proporciona Daniel Defert en su “Chronologie” de Michel Foucault, al comienzo de *Dits et écrits*, en la entrada “Octubre de 1963”: “Un trabajo intenso rompe el ritmo de las cenas nocturnas con Roland Barthes en Saint-Germain-des-Près. Sus relaciones se distienden.”² En efecto, es posible imaginar

¹ Entrevista con Gérard Genette.

² Entrevista con Maurice Pinguet, 5 de septiembre de 1986.

que Foucault, al comenzar a vivir “a pleno” con Daniel Defert, haya querido espaciar sus cenas con los amigos que veía tan a menudo. Maurice Pinguet contaba que Foucault había “dejado caer” literalmente a su pequeño círculo de amigos después de haber conocido a Daniel Defert: “Era la pasión. La gran pasión. Ya conocía la exaltación amorosa, pero nunca había llegado a esos extremos. Era muy derrotista en el amor y se había resignado. Se veía tan feo que pensaba que jamás podría gustar a nadie. Solía citar una frase de Gobineau que había encontrado una vez: «Con el trabajo, a mí me alcanza. Pero sin amor, no se puede vivir.» Con Daniel Defert conoció la pasión compartida.”³ Así, la vida de Michel Foucault cambió a partir de aquel momento, sin duda alguna. Por otra parte, tal como lo subrayaba una vez más Pinguet, los caracteres de Barthes y de Foucault eran tan diferentes que su amistad casi se sostenía en el malentendido. Barthes era “sentimental”, Foucault tenía un “carácter imposible”, “siempre muy querellante”, y, “de cualquier manera, la amistad con él siempre era complicada y difícil”. Sea de ello lo que fuere, y con arreglo al testimonio de varios de sus más [203] allegados, Barthes sufrió mucho por lo que vivió como una verdadera ruptura de amistad, tanto más cuanto que las razones siempre quedaron rodeadas de misterio.

¿Cuáles fueron los efectos, más allá de la anécdota, de esta amistad entre Barthes y Foucault? Se los puede situar en varios niveles. Cuando se publicó la *Historia de la locura*, Barthes hizo una magnífica reseña en la revista *Critique*. La retomará en 1964 en el volumen de sus *Ensayos críticos*. El artículo de Barthes confluía en la trayectoria de

³ Entrevista con Maurice Pinguet, 5 de septiembre de 1986.

Foucault en absoluta consonancia, y lo que dice al respecto es de una extraordinaria justeza. Consecuentemente, es muy interesante que se haya esforzado en anclarlo en la filiación de los trabajos de Lucien Febvre y de Marcel Mauss, gracias a los cuales empezamos, escribe, “a saber que no solamente las costumbres sino también los actos fundamentales de la vida humana son objetos históricos”.⁴ Esta conquista, proseguía Barthes, “podría definirse como la intrusión de la mirada etnológica en las sociedades civilizadas”. Pero esa “mirada” es muy difícil de “conducir”, cuando la sociedad a la cual el observador se propone aplicarla está muy próxima de él, “pues entonces no es otra cosa que una distancia de sí mismo”.⁵ Justamente por esta razón Barthes quería rendir homenaje a Foucault: “La *Historia de la locura* pertenece plenamente a ese movimiento de conquista etnológica moderna, o de la historia etnológica, como se quiera [...]. Podemos imaginar que Lucien Febvre hubiera gustado de este libro audaz, ya que devuelve a la historia un fragmento de «naturaleza» y transforma en una realidad del orden de la civilización lo que hasta ahora tomábamos como un hecho médico: la locura.”⁶

Esta manera de considerar la *Historia de la locura* como una extensión de la “mirada etnológica” de las sociedades civilizadas no es tan paradójica como podría pensar el lector de hoy, más familiarizado con los comentarios retrospectivos de y sobre Foucault que con los

⁴ Roland Barthes, “De part et d’autre”, in *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, col. “Points”, 1971, pp. 167–174. Cita: p. 167.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶ *Ibid.*

artículos publicados en el momento de la presentación del libro. Cabe recordar que Barthes no es el único en describirla como un etnólogo de su propia cultura. En la carta que le dirige a Foucault después de haber leído la obra, Gastón Bachelard dice más o menos lo mismo: “Los sociólogos llegan muy lejos para [204] estudiar pueblos primitivos extranjeros. Usted les prueba que nosotros somos una mezcla de salvajes. Usted es un verdadero explorador. He tomado nota de su proyecto de ir a explorar el siglo XIX.”⁷ Pero esto no es todo: Foucault solía comparar su trabajo con el de un etnólogo. En la carta a Jacqueline Verdeaux citada más arriba, justifica por ejemplo sus investigaciones sobre la civilización occidental cuando escribe: “Finalmente, me parece que no se puede decir nada útil —fuera de lo anecdótico— sobre los zulúes o los nambikwaras. Entonces, ¿por qué no tomar el tema al bies: la locura y la experiencia de la sinrazón en el espacio abierto por la reflexión griega?”⁸ Algunos años más tarde, Foucault hará declaraciones casi idénticas a las que le adjudican Barthes y Bachelard, explicando a Pierre Dumayet —en una entrevista televisada de 1966, después de la publicación de *Las palabras y las cosas*— que su trabajo ha consistido en querer mirar nuestra propia cultura como si nos fuera tan extranjera como la de los nambikwaras.⁹ Vemos, de paso,

⁷ Carta de Gastón Bachelard a Michel Foucault, 1º de agosto de 1961. Reproducida in *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, París, Syros, 1985, p. 119. (Este libro constituye una obra colectiva editada por la CFDT en homenaje a Foucault.)

⁸ Carta de Michel Foucault a Jacqueline Verdeaux, 29 de diciembre de 1956. He emplazado el texto de esta carta en el anexo de la edición de bolsillo (Flammarion, col. “Champs”) de *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 356–357.

⁹ Emisión de Pierre Dumayet, *Lecture pour tous*, 15 de junio de 1966.

hasta qué punto la referencia a Lévi-Strauss (aquí a *Tristes trópicos*) ha sido constante y capital en el Foucault de fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta hasta la publicación de *Las palabras y las cosas*. Pero también es dable observar que la definición del filósofo como aquel que hace el diagnóstico de lo que somos hoy y para lo cual debe tomar cierta distancia respecto de las evidencias de su propia cultura, todos esos temas —que Foucault arrimará más tarde a su reflexión sobre el texto de Kant “*Qu’est-ce que les Lumières?*”— bien podrían originarse en esta referencia permanente (y compartida) de los años cincuenta y sesenta al oficio de etnólogo. Encontramos en este sentido una afirmación muy clara en las entrevistas con Paolo Caruso, en 1969:

“Me resulta difícil situar una investigación como la mía en el interior de la filosofía o de las ciencias humanas. Podría definirla como un análisis de los hechos culturales que caracterizan nuestra cultura y, en ese sentido, se trataría de una etnología de la cultura a la que pertenecemos. En efecto, yo trato de ubicarme en el exterior de la [205] cultura a la cual pertenecemos, de analizar las condiciones formales para hacer, en cierta medida, la crítica, no en el sentido en que se trataría de reducir sus valores, sino para ver cómo ha podido constituirse efectivamente.”

Y, en el movimiento mismo de este razonamiento, prosigue Foucault:

“Que lo que yo he hecho tenga que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos a partir de Nietzsche, la filosofía se da como tarea el diagnóstico, y ya no trata de decir una ver-

dad que pueda valer para todos y en todo tiempo. Precisamente intento diagnosticar, realizar un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy. El trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche el pensamiento contemporáneo y, en ese sentido, puedo declararme filósofo.”¹⁰

✱

Foucault no cesará de profesar un profundo reconocimiento a Barthes por su artículo de 1961. Y cuando se queje, en los años setenta, del débil eco encontrado por su libro en el momento de su publicación, mencionará siempre las excepciones representadas por Barthes y Blanchot.¹¹

Por otra parte, y más generalmente, Foucault conservará de aquella época una nostalgia muy fuerte, y evocará a menudo, a comienzos de los años ochenta, la fecundidad intelectual de aquella “actividad crítica” cuya restauración reclamaba anhelantemente. Pierre Bourdieu, quien tuvo innumerables conversaciones con él en aquel momento, en medio de las consecuencias de su compromiso común a favor de Polonia, recuerda que Foucault hablaba con admiración intacta de lo que sucedía en las revistas veinte o treinta años antes: “Fue allí donde aprendimos todo”, le dijo Foucault refiriéndose a publicaciones como

¹⁰ “Che cos’è lei professor Foucault?”, entrevista con Paolo Caruso, *La Fiera Letteraria*, añoXLII, N° 39, 28 de septiembre de 1967, pp. 11–15. Retomado en *Dits et écrits, op. cit.*, texto N° 50.

¹¹ Véase especialmente “Michel Foucault sur la sellette”, entrevista con Jean-Louis Ezine, *Les Nouvelles littéraires*, 17 de marzo de 1975.

*Critique o la NRF.*¹² Es cierto que hacia el final de su vida Foucault se vio [206] acosado por los problemas de la edición y de la crítica, y que reflexionaba mucho sobre las transformaciones que habían conducido a una situación que deploraba. En una entrevista realizada en 1982, menciona ese período de los años cincuenta y sesenta:

“Es la función misma del trabajo crítico lo que ha sido echado al olvido [hoy]. En los años cincuenta, con Blanchot, con Barthes, la crítica era un trabajo. Leer un libro, hablar de un libro, era un ejercicio al que uno se entregaba de alguna manera para sí mismo, para su provecho, para transformarse uno mismo. Hablar bien de un libro que a uno no le gustaba o tratar de hablar con suficiente distancia de un libro que a uno le gustaba un poco demasiado, todo este tipo de esfuerzos hacían que de escritura a escritura, de libro a libro, de obra a artículo, pasara algo. Lo que Blanchot y Barthes introdujeron en el pensamiento francés ha sido considerable.”¹³

Foucault asocia frecuentemente los nombres de Barthes y de Blanchot cuando evoca las transformaciones que han afectado el campo cultural durante aquellos años. Sin embargo, no cabe duda de que tenía una admiración mucho mayor por Blanchot que por Barthes. Pero, pese a todo, mencionará muy frecuentemente, en los años setenta y ochenta, el rol jugado por Barthes. Interrogado por Jacques Chancel en la serie *Radioscopie*, en 1975, y respondiendo a una pregunta sobre Barthes, declara lo siguiente:

¹² Testimonio de Pierre Bourdieu.

¹³ Michel Foucault, “Pour en finir avec les mensonges”, *Le Nouvel Observateur*, 21 de junio de 1985, pp. 76-77.

“Fue para mí alguien muy importante, en la medida en que, precisamente, fue hacia los años... entre 1955 y 1965, en una época en que también él estaba solo... con toda seguridad fue quien más nos ayudó a sacudir cierta forma de saber universitario que era un no-saber.”

Pero Foucault se apresura a añadir:

“Aclarado esto, el dominio al que me aplico y que es, realmente, el de la no-literatura, es tan diferente del suyo que ahora nuestros caminos, creo yo, han divergido pasablemente, o no están exactamente en el mismo plano. Pero pienso que es alguien que ha sido muy importante para comprender los sacudones que tuvieron lugar desde hace diez años a esta parte. Ha sido el mayor de los precursores.”¹⁴ [207]

El año en el que hace estas declaraciones es también el mismo en el que emprende la presentación de la candidatura de Barthes al Collège de France. ¿Cómo se originó la idea de esta candidatura? La manera como sucedieron las cosas no ha quedado muy bien establecida. ¿Fue Barthes quien se lo pidió? Yo lo sugería hace cinco años¹⁵ cuando cité el testimonio de Pierre Nora, quien me había contado que un día Foucault le había dicho: “Estoy muy fastidiado, tengo que ver a Barthes, que quiere presentarse al Collège de France. No lo veo hace mucho tiempo. ¿Podría usted acompañarme?”¹⁶ ¿O bien fue Foucault quien le hizo la propuesta, como suelen decir los allegados de Barthes? François Wahl, por ejemplo, editor y amigo de Barthes, piensa que

¹⁴ *Radioscopie* de Michel Foucault, France-Inter, 10 de marzo de 1975.

¹⁵ Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 104.

¹⁶ Entrevista con Pierre Nora, 20 de mayo de 1987.

estas declaraciones de Foucault no eran más que uno de esos “chistecitos” a los que era tan afecto. Y a este chistecito le opone sus propias reminiscencias: “Tengo un recuerdo muy preciso de Roland diciéndome: Michel Foucault quiere que me presente en el Collège.” François Wahl agrega que, en la medida en que las relaciones de Barthes con Foucault en aquella época estaban más distendidas, en la medida en que también Barthes siempre había sufrido por el hecho de que Foucault jamás le hiciera el más mínimo comentario sobre lo que él escribía, resulta muy difícil imaginarlo yendo a encontrar a Foucault para pedirle que presentara su candidatura en el Collège de France, mientras que es dable concebir perfectamente la situación contraria.¹⁷

Lo que es seguro es que Foucault tenía una voluntad muy firme de hacer entrar en el Collège de France las investigaciones innovadoras. Desde esta misma perspectiva, justamente, se originará la elección de Pierre Boulez, más o menos para la misma época. Esta vez, no fue él quien hizo la presentación oficial (fue Emmanuel Le Roy Ladurie quien se encargará) pero sí fue él quien tuvo la iniciativa de esta candidatura y de su elección.¹⁸ Tal vez era su manera de sacudir una institución cuyas exigencias de funcionamiento, por otra parte, respetaba muy escrupulosamente.

En noviembre de 1975, Foucault presenta pues, oficialmente, la candidatura de Barthes. No faltan las dificultades. En primer lugar porque se trata de designar a un candidato que sucederá al helenista

¹⁷ Carta de François Wahl al autor, 1º de octubre de 1993.

¹⁸ Entrevista con Pierre Boulez, 6 de noviembre de 1986. Entrevista con Emmanuel Le Roy Ladurie, 26 de febrero de 1988.

Louis Robert, hombre que gozaba de un gran prestigio. [208] Ahora bien, su cátedra estaba dedicada a la epigrafía y a las antigüedades griegas, y son muchos los profesores que estiman que hay que mantener esta enseñanza en el Collège. Lo que Foucault les propone —reemplazar una cátedra dotada de todos los emblemas del rigor científico por una cátedra de “semiología literaria” — sólo puede conseguir suscitar su hostilidad. Y luego, la personalidad misma de Barthes está lejos de generar unanimidad. Se le reprocha su aspecto de “pensador de moda”, “escritor mundano”, o simplemente su notoriedad fuera de los círculos de la universidad, lo cual no cae nada bien en una institución donde se jactan de preferir la legitimidad científica al eco hallado en los círculos de los no-especialistas. Pero en 1975 Foucault tiene la suficiente influencia sobre una gran parte de sus colegas —y especialmente científicos, en razón de sus lazos con François Jacob— para poder lanzarse a esa batalla con buenas posibilidades de ganarla. Le pide a Dumézil que lo ayude en esta empresa. Por cierto Dumézil ya estaba jubilado desde hacía unos cuantos años y por ende no puede votar. No obstante, su apoyo puede revelarse decisivo, como lo había sido indudablemente en 1969, en ocasión de la elección del propio Foucault. Pero Dumézil se niega de plano; no toma en serio ni el personaje ni la obra de Barthes.¹⁹ Foucault no se desalienta. Se prepara para hacer la presentación oficial de su candidato o, al menos, en un primer tiempo, de la cátedra de “semiología literaria”, pues el Collège de France, según la tradición, decide, en un primer momento, la creación de una cátedra antes de designar, durante un segundo escrutinio algunos meses más tarde, al titular de la cátedra en cuestión.

¹⁹ He obtenido este relato de boca del propio Dumézil.

Resulta palmario que esta distinción es totalmente ficticia, y que, a partir de la primera votación, todos saben muy bien qué nombre se oculta detrás de cada propuesta de cátedra.²⁰ Pero esto explica por qué Foucault, en su informe, sólo habla de historia de la lingüística y de semiología, sin nombrar a Barthes, aunque, contraviniendo la regla establecida, se refiere, al final de su discurso, a la personalidad del candidato.

La cátedra “semiología literaria” presentada por Foucault a la votación de sus colegas debe afrontar la competencia de otras dos iniciativas: una cátedra de “lingüística general y romance”, pro-[209] puesta por Emmanuel Laroche. Quien alega por el mantenimiento de una cátedra de “epigrafía” no es otro que... Jules Vuillemin, que había presentado la candidatura de Foucault en 1969, y lo había hecho elegir. Es altamente probable que en ese momento se haya disuelto realmente la fuerte amistad que unía a Foucault con Vuillemin desde 1960, año en que Vuillemin, director del departamento de filosofía de la universidad de Clermont–Ferrand, había reclutado a Foucault antes aun de que defendiera su tesis.

Las divergencias políticas post '68 ya habían quebrantado poderosamente sus vínculos. Pero esto no había hecho mella en la estima intelectual que Vuillemin tenía por el trabajo de Foucault: en noviembre de 1969 y en abril de 1970, Vuillemin había redactado dos largos informes para presentar la obra de Foucault a sus colegas,²¹ y había

²⁰ En la medida en que los candidatos ya han entregado a los profesores un opúsculo impreso para presentar sus “títulos y trabajos” y les han hecho la tradicional visita en el transcurso de la cual han expuesto su proyecto de enseñanza.

²¹ He publicado ambos informes en forma de anexo en la edición de bolsillo de

conseguido, sin demasiados problemas, hacerlo entrar en el establecimiento prestigioso donde él mismo había sucedido en 1962 a Maurice Merleau-Ponty. (Vuillemin había resultado elegido a la sazón contra Raymond Aron, y no cabe duda alguna de que las voces que Dumézil había movilizado a su favor, por pedido de Foucault, habían sido determinantes.) Pero la pelea que lo va a oponer a Foucault en 1975, y que traduce una oposición fundamental acerca de lo que debe ser el Collège de France, e incluso, más generalmente, sobre lo que debe ser el trabajo intelectual, constituye un enfrentamiento que va a alejarlos y va a conducir a Vuillemin a encerrarse en una actitud de rechazo de la vida intelectual parisina, incluso en una suerte de aislamiento, a los que en los sucesivos ya no habrá de renunciar.

Para Foucault, la reconciliación con Barthes marcaba, por consiguiente, el fin de su amistad con Vuillemin. Resulta aun más asombroso comprobar que este desencuentro haya tenido por escenario el Collège de France. Jules Vuillemin no olvidará, empero, esta amistad y, en 1984, pronunciará una bella alocución necrológica ante la asamblea de los profesores del Collège. Luego de haber recordado las grandes líneas del trabajo de Foucault, concluirá su discurso evocando el “encuentro de Foucault con la historia”, que sin embargo él había desaprobado tan fuerte y visceralmente:

“Entrelazado con la vida pública, nuestro colega ha ejercido una influencia comparable a la de Sartre. Un éxito tal como fue el suyo resulta de la conjunción de las circunstancias y el talento. [210]

El mismo describió su encuentro con la historia, en mayo de 1968, comparándose con un hombre depositado en una escafandra en el fondo del mar y al que la tempestad súbitamente va llevando hacia la orilla. Lo esperaba una multitud. Escuchó la voz surgida del abismo. La voz hablaba una lengua que las masas comprendían, y el mensaje era bien recibido, pues era un mensaje de felicidad como el de los antiguos sabios, cuando la verdad era aún el otro nombre del poder y del deseo.

El talento, por su parte, fue en él la mixtura singular que ustedes han conocido, de risa y de atención, de ironía y de benevolencia, en donde se combinaban, con un encanto inimitable, la erudición altiva de un benedictino y esa elegancia de raza que emparentaba a Foucault con nuestros filósofos del siglo XVIII.”²²

Pero volvamos al año 1975. Durante la asamblea de los profesores que se reunió en el Collège de France el 30 de noviembre, Foucault se tropieza con Vuillemin. El orden de las propuestas de cátedras, sorteado, le da primero la palabra a este último. Su discurso es magnífico, impregnado de rigor y de dignidad científica. Vuillemin quiere convencer al auditorio de que lo que está en juego no es solamente el mante-

²² Jules Vuillemin, “Michel Foucault (15 de octubre de 1926–25 de junio de 1984)”, *Annuaire du Collège de France*, 1984–1985 (85 aniversario), pp. 73–75. Cita: p. 75. La referencia a la “escafandra” seguramente alude al programa *Radioscopie* de marzo de 1975, en cuyo transcurso Foucault había declarado: “Las cosas de las que me he ocupado desde hace quince o veinte años son finalmente las que ahora reflotan a la superficie. Yo estaba en mi burbuja en el fondo del océano [...]. Me imagino a mí mismo de algún modo como el tipo que estaba metido en su burbuja entre la arena y una peña. Y luego, he aquí que ahora el mar, digamos los bajos fondos, vuelven a subir, y yo me encuentro casi en la superficie del agua.”

nimiento de una ciencia particular en el Collège, sino acaso el mantenimiento de la ciencia a secas, amenazada por lo que no puede considerarse sino como efectos de moda.

En varias oportunidades, en su presentación, claras alusiones recuerdan que su alocución es polémica. Y a veces el tono se torna irónico, sarcástico, como en sus consideraciones sobre la ciencia de los signos y las relaciones entre el significante y el significado, que apuntan directamente a las pretensiones científicas de la semiología literaria:

“Se podría clasificar las ciencias humanas con arreglo al orden decreciente de dificultad que impone a cada una de ellas el género de la unión del significante y el significado. Primero vendría la [211] prehistoria, en conflicto con los signos mudos [...]. Luego vendría la epigrafía...”²³

A veces, toma un giro más agresivo y lanza agudamente sus convicciones políticas:

“Estos ejemplos tomados de la historia de la matemática y otros, que podría extraer del estado actual de la filosofía, todo ello impregnado de filosofía griega, no tranquilizarán a quienes temen faltar a su época, a su inquietud tan particular, a la crisis de las leyes, de la familia, de la autoridad, a la rebelión del bello sexo y al juego más refinado del erotismo, en fin, a todo lo que se sobreentiende cuando se habla de carácter contestatario. Lamentablemente, el retrato ya ha sido pinta-

²³ *Rapport de Jules Vuillemin pour proposer le maintien d'une chaire d'épigraphie et antiquité grecques*. Texto inédito.

do, no hoy, sino por uno de esos griegos inevitables. En otro tiempo había leído, antes de la guerra y sin comprenderla, la tragedia *Las Bacantes*, de Eurípides. Hace algunos años, la he visto en Colonia. Los espectadores estaban pendientes de un hilo, como no sucede en el teatro sino cuando nos sabemos explicados a nosotros mismos.”

Al final de su exposición, Vuillemin subraya la importancia de la apuesta capital que esa elección reviste a sus ojos:

“Estas son —si se quiere mantener el conocimiento objetivo en su lugar dentro del campo de las ciencias humanas— las principales razones que veo para mantener la única cátedra de epigrafía de París y la única cátedra de arqueología del Collège de France.”

Así, para Vuillemin, la elección es clara: los profesores tienen que expresar, mediante sus boletas de votación, si desean que el Collège de France siga siendo una institución científica o se transforme en un lugar abierto a todos los vientos de la moda y de los caprichos de los tiempos.

Luego le llega el turno a Foucault. Ha redactado un informe de una decena de páginas. Conoce los argumentos de Vuillemin y se propone refutarlos metódicamente. El texto, que ha permanecido inédito, es bastante largo y no es posible en este espacio dar de él más que una visión general y algunos breves extractos.²⁴ [212] Simplemente cabe desear que algún día se lo publique en su integridad. Foucault

²⁴ *Rapport de Michel Foucault pour proposer la création d'une chaire de sémiologie littéraire*. Texto inédito. Estos documentos me han sido confiados por Georges Dumézil, a quien Foucault se los había confiado.

comienza su exposición comparando los tres proyectos de enseñanza sometidos a votación. “Tenemos que vérnoslas hoy con tres disciplinas que se sitúan todas y cada una de ellas, empero, en el dominio de la investigación del lenguaje y de las lenguas.” Tras recordar que la elección se sitúa entre dominios cuya génesis “se ha desplegado según una secuencia histórica simple, en una primera mirada al menos —filología a fines del siglo XVIII, lingüística a fines del siglo XIX, semiología en el siglo XX”— Foucault indica que los tres “están, en la actualidad, en plena actividad”. Plantea entonces las tres cuestiones que, a su entender, el Collège de France debe examinar cada vez que decide la creación de una cátedra: 1) “¿Cuál es la fecundidad actual y cuáles las posibilidades de desarrollo futuro de la disciplina propuesta?...” 2) “En relación con esta disciplina, ¿cuál es el valor del programa presentado?” 3) “Aquel que ha elaborado el programa, ¿es el candidato más adecuado a la hora de llevarlo a cabo?”

Al no estar la tercera pregunta incluida en el orden del día de aquella asamblea, Foucault indica que va a conformarse con examinar las dos primeras.

En primer término se dedica a definir la semiología, la más reciente de las tres disciplinas sujetas a votación “y de la que no se puede pensar, por lo mismo, que sea la más frágil”. Pero, prosigue, haber dicho, como él lo ha hecho al comienzo de su discurso, que nació después de la lingüística, como la lingüística después de la filología, es “caricaturizar las cosas”: más bien habría que decir que en el pasaje del siglo XIX al XX se produjo una “serie de nacimientos múltiples, una génesis dispersa y simultánea”. La lingüística, en sus comienzos, ya

llevaba dentro de ella la promesa de una semiología.

Foucault describe en detalle estas emergencias múltiples y contemporáneas unas de otras, comenzando por Saussure, cuyo proyecto de constituir una lingüística, es decir una ciencia de la lengua separada del hecho verbal, “ha suscitado en el horizonte la idea de una ciencia general de los signos, de los cuales los signos verbales no serían un caso particular”. Más o menos por la misma época, Pierce “trataba de encontrar una clasificación de los signos y de sus diferentes mecanismos”. Aun antes de la publicación del curso de Saussure, “Propp intentaba el análisis estructural de los cuentos”. En fin, y siempre durante el mismo período, “el cuestionamiento de su propio material por parte de la música dodecafónica y de la pintura abstracta conjugaba de un modo concertado las propiedades formales de lenguajes no verbales”. Por consiguiente, Foucault se siente autorizado a declarar que “más que al nacimiento de una ciencia, en estos comienzos del siglo XX, estamos frente a un fenómeno de la cultura cuyas aristas son muy numerosas”. Sobre todo si a ello se agrega que la fenomenología y el psicoanálisis, pese a ignorarse recíprocamente, han completado “este proceso múltiple por medio del cual la relación del sentido con el significante ha sido planteada como una cuestión fundamental”. Y tras hacer algunas observaciones sobre el “proceso” en cuestión, Foucault reúne los diversos elementos del análisis que acaba de formular: “Hace aproximadamente unos tres cuartos de siglo, ha comenzado este desmontaje de la gran maquinaria del sentido que es una de las grandes empresas del saber contemporáneo, y de la que la semiología, como teoría general de los signos, sería el análisis más abarcador.” Por lo tanto es posible afirmar que, lejos de ser “la más

abstracta, la más vacía, la más inútil de las ciencias del lenguaje”, la semiología está “profundamente arraigada en las exigencias y en las posibilidades del saber de nuestra época”.

Foucault vuelve a trazar entonces la historia de ese “proyecto semiológico” que, dice, “ha marchado en sordina” hasta los años cincuenta. En aquel momento se produjo un “desbloqueo” bajo los efectos de dos fenómenos distintos. Por un lado, la aparición de una “tecnología nueva de los sistemas significantes, de las comunicaciones y de los mensajes”: se ha visto a la informática, a la biología, a la zoología plantear, cada una a su manera, “el problema de los sistemas de signos y de su funcionamiento concreto”. Es lo que Foucault llama el “polo semiótico”. Una nueva vía se ha delineado para la semiología “no por encima de la lingüística o junto a las ciencias del lenguaje, sino de alguna manera a través de ellas”. Foucault la denomina el “polo lingüístico” de la semiología. Barthes se sitúa evidentemente de ese lado.

Este “polo lingüístico” no ignora los conceptos ni los métodos utilizados por el “polo semiótico”, pero trata de poner a prueba su validez trabajando con objetos que le son propios. Y es en este punto donde la literatura “presenta dos caracteres altamente notables para una semiología de tipo lingüístico”:

“El primero es que la literatura constituye un juego concertado con todas estas impurezas o complicaciones que en la lengua perturban la simplicidad del mensaje y opacan la transparencia de las comunicaciones elementales [...]. La literatura no reside en la perfección del mensaje; no se aloja en la adecuación del bien decir; se sitúa del lado

del mal decir —de lo demasiado o de lo demasiado poco, de la laguna y de la redundancia, de lo demasiado temprano o de lo [214] demasiado tarde, del doble sentido y del contratiempo. La literatura más pura se abre su camino en la opacidad de esos deslizamientos, de esas interferencias que malogran la eficacia del mensaje.

Por último, la literatura, en su discurso, trama extraños circuitos, curiosos engarces entre el hablante y el destinatario: desdoblándolos, ocultando a uno de ellos, representando uno al otro, jugando indefinidamente con la primera persona y con las formas posibles de la interlocución.”

Es en razón de todo ello que la literatura puede considerarse como un dominio “singularmente privilegiado” para una semiología “preocupada no por la comunicación sino por el discurso, por la retórica y por la interlocución”. Es, dice Foucault, “como el precipitado de todos esos hechos de lenguaje y su ensanchamiento sistemático”. Y si se añade que la literatura “es por cierto imitación —mimesis, como decían los clásicos”—, no imitación de la naturaleza sino imitación del lenguaje mismo, se puede concluir que “la literatura ofrece una representación de todos los otros tipos de lenguaje. Vale como el museo viviente de los lenguajes: el campo de reunión de las diferentes maneras de utilizar la lengua”.

Consecuentemente, la semiótica literaria, lejos de ser una semiología de segundo orden, “rebajada”, “incapaz de formalización y abierta solamente a los aficionados privados de saber técnico”, está “en la lógica de lo que hoy es la semiología”.

Foucault vuelve a trazar entonces otra historia, la de las transformaciones de la crítica literaria, donde nada dejaba presagiar “la intervención de la lingüística y menos aún de la semiología”. En efecto, es por el lado del psicoanálisis, o más bien en los confines entre el psicoanálisis y la fenomenología, donde las cosas empezaron a moverse antes y después de la Segunda Guerra mundial. Bachelard y sus sucesores se han lanzado a la investigación de “lo imaginario, con sus formas, sus constantes y sus metamorfosis, recurrencia de los temas, lógica interna de su desarrollo, inmanencia de sus variaciones”. Ahora bien, prosigue Foucault, precisamente es a partir de esa noción de “temas” como se iba a pasar de una investigación psicológica a un análisis “según las estructuras del significante”. Pues, poco a poco, esta idea de “tema” —que había quedado próxima de los arquetipos de Jung— apareció como “una unidad combinatoria de elementos móviles”. A partir de ese momento, el “mundo imaginario” del autor podía analizarse como un “sintagma de los elementos significantes”.

Examina entonces las investigaciones ya efectuadas que garantizan para la semiología un porvenir fecundo y los “talleres abiertos donde actualmente trabajan en Francia muchos equipos”, y luego [215] responde a las objeciones que se afirmaron contra la idea misma de una semiología literaria. A la pregunta acerca de si la semiología cumplió con las promesas de cientificidad que no ha cesado de proclamar, Foucault responde por medio de una declaración de principios:

“Desde el siglo XIX la pretensión siempre decepcionada de la cientificidad ha sido el modo de funcionamiento de toda una serie de saberes que se denominan ciencias humanas. El fracaso de esta presunción

no impidió que se hayan inscripto, y fuertemente, en la historia de nuestra cultura y aun en la trama misma de nuestra existencia. La vana pretensión de cientificidad remite acaso menos a la impotencia de esos saberes que a los efectos de poder singulares que nuestra civilización le presta al discurso científico.”

Para responder a las otras objeciones —que agitan como un explosivo la “inflación de pseudocientificidad” y las “insoportables flatulencias de vocabulario” que, dice, se han originado de resultados de la semiología literaria, o que dan a oír que tal disciplina no es más que una “moda de puro blablabla” de la que en algunos años sólo quedará un simple y vago recuerdo—, Foucault aborda la tercera pregunta que había mencionado al comienzo de su texto: la famosa pregunta “excluida por la tradición” del Collège de France en esta primera deliberación, la que conduce a interrogarse por los títulos y las cualidades del hombre “que tendrá que realizar el programa tan culto que mantene-mos”. Con este candidato, declara Foucault, “nos comprometemos por varias décadas. Pero por un período suficientemente largo, por cierto, aunque bastante limitado también para que las virtualidades actuales, quizá pasajeras, de la semiología, no se agoten antes de que llegue la hora de las renovaciones”. Segundo punto sobre el cual Foucault se propone insistir: ese candidato “no debe confundirse con las exageraciones que han podido cometerse a su lado. Ya que ha tenido la ocasión de presentarles personalmente el programa que ha elaborado, pienso que se ha podido descubrir lo que se reconoce decididamente en sus obras, a saber que es hombre de buen gusto. Y por gusto no entiendo la aceptación inmediata de los conformismos y de las reglas, sino la percepción a la vez intuitiva, articulada y clara del límite”.

Por último responde al tercer argumento —el más importante— sostenido por los detractores de Barthes:

“He de agregar que escucharlo puede pasar perfectamente por ser una moda, como dicen. Pero ¿a qué historiador se le hará creer que [216] una moda, un entusiasmo, una pasión, exageraciones incluso, no traicionan, en un momento dado, la existencia de un foco fecundo en una cultura? Esas voces, esas pocas voces que se oyen y que se escuchan actualmente, un poco más allá de los límites de la universidad, ¿creen ustedes que no forman parte de nuestra historia de hoy, y que no tienen que formar parte de las nuestras?”

Después de la exposición de Foucault, Emmanuel Laroche presenta el proyecto de una cátedra de lingüística general y romance. Y luego tres profesores toman la palabra a favor de las diferentes cátedras: Marcel Bataillon a favor de lingüística general y romance, Jacqueline de Romily a favor de la epigrafía, Emmanuel Le Roy Ladurie por la semiología literaria. Entonces puede tener lugar la votación. En ese momento, el resultado del escrutinio es aún muy incierto y lo será hasta el final. El cómputo arroja los siguientes resultados: 20 voces claman por la cátedra de epigrafía griega, 19 por la de semiología y 5 por la de lingüística general y romance. Al no haber obtenido ninguna de las cátedras la mayoría absoluta, hay que proceder a una segunda vuelta del escrutinio. Dado que los partidarios de la cátedra de lingüística romance han desistido, sólo quedan dos candidatos en presencia. Gana la cátedra de semiótica, con 22 votos contra 21 a favor de la epigrafía griega y una boleta en blanco marcada con una cruz (lo cual

quiere significar el rechazo de ambos candidatos en presencia).²⁵

Barthes gana pues por una voz. Foucault ha debido batallar muy firmemente para obtener este resultado, desplegar una energía, una fuerza de convicción que muestran hasta qué punto le interesaba la elección. No habrá sido cosa fácil, pero al término de un proceso bastante movido, finalmente habrá ganado en su decisión. Le queda por redactar un segundo informe, para presentar esta vez la candidatura nominal de Barthes a la cátedra así creada.

En ocasión de la asamblea de profesores del 14 de marzo de 1976, hace entonces una larga exposición que esta vez trata acerca de la obra del candidato. Se sitúa, dice, “en la junción de cuatro líneas de investigación: el análisis de obras literarias, la observación crítica de la literatura contemporánea, el estudio de dominios de expresión no literarios, la reflexión sobre la naturaleza y los [217] instrumentos de esos análisis”. Foucault prosigue: “El punto de partida ha sido el estudio, debería decir el descubrimiento, de una forma de escritura literaria que nacía entonces, bautizada rápidamente como *nouveau roman* y designada a la sazón por Barthes como «literatura objetiva»”. Es en este sentido que “Barthes pertenece a la literatura de estos últimos veinte años”, en la medida en que “ha hecho su alabanza o ha hecho posible su lectura”, por supuesto, pero sobre todo porque “lo que dijo sobre ella tuvo sus efectos sobre la misma”:

“Lo que ha sido la novela de las dos últimas décadas, sus formas, sus

²⁵ En ocasión de ese escrutinio se produjo una extraña desprolijidad: había 45 sufragios expresados para 44 votantes. Por ende hubo que recomenzar la votación.

desarrollos, sus búsquedas, sus exasperaciones, sus límites, no puede disociarse de la mirada que Barthes le dirigió y del discurso que la atravesó. Las obras de Robbe-Grillet o de Butor jamás podrán comprenderse sin que se descubra, presente en el texto mismo, la manera como Barthes las ha comprendido y acompañado desde su nacimiento.”²⁶

Y a aquellos que dicen que si esas obras le deben su rigor, le deben también su parte de ascetismo y su carácter formal, Foucault les responde: “¡Como si el placer no pudiera tener la misma patria que la forma! ¡Como si las obras no pudieran ser legítimas más que siendo la invención y no la obra de la investigación! ¡Como si la literatura, a diferencia de la pintura y de la música, fuera una forma de arte, la única sin duda, en la que al saber le estaría prohibido alojarse!”.

Es por el sesgo del análisis de las obras respecto de las cuales se sentía próximo, como Barthes —explica— se vio conducido a reevaluar los instrumentos de la crítica literaria: “*El grado cero de la escritura*, que data de 1953, marca este efecto de retorno de la nueva literatura a los métodos que permiten descifrarla.” En esa época, el análisis literario estaba dominado por la fenomenología y el psicoanálisis, que, pese a sus diferencias, se daban un mismo dominio de investigación: el espíritu imaginario del escritor y las metáforas que traducen sus fantasmas. Ahora bien, Barthes ha sido “uno de los primeros en Francia en retomar los métodos que habían sido puestos a prueba en el primer tercio de la centuria en Rusia y en Europa central: el uso del

²⁶ *Rapport de M. Michel Foucault pour la présentation des candidats à la chaire intitulée sémiologie littéraire*. Texto inédito.

formalismo como instrumento de análisis de los textos. Y Barthes los ha retomado a propósito de un problema a la vez simple y central: ¿qué es lo que [218] hace que un discurso literario sea literario? ¿Cómo se da un discurso a sí mismo los signos de la literatura?”

Foucault examina las diferentes series de investigaciones en las cuales Barthes ha puesto en funcionamiento este “tipo de análisis hasta aquí poco conocidos [en Francia], al menos en el dominio de los estudios literarios”, comentando de paso cada uno de los libros y antologías de artículos. Al término de esta puesta en perspectiva, evoca el impacto y el resplandor de las investigaciones de Barthes:

“Sus trabajos han transformado de manera considerable todas las investigaciones en el dominio de la historia y del análisis literarios. No se ha limitado meramente a sugerir conceptos o a poner en circulación un vocabulario. No ha aplicado simplemente los métodos más rigurosos de la semiología a ese objeto incierto que es una obra literaria. Ha situado el texto literario, el hecho y la institución de la literatura, en el cruce de toda una serie de problemas teóricos donde se encuentran comprometidos la naturaleza del lenguaje y su funcionamiento social.”²⁷

Foucault concluye sus declaraciones rechazando, una vez más, el argumento de la “mundaneidad” y de la “moda”. “Si el rumor de una reputación no significa forzosamente la seriedad de una obra, hay formas de seriedad y de talento que conllevan las razones de su propio brillo.”

²⁷ *Ibid.*

Tal como lo exige el reglamento, Foucault presenta igualmente un “candidato de segunda línea”, Claude Brémont. Por supuesto se trata sólo de una candidatura ficticia. El escrutinio se desarrolla sin problemas: de 41 votantes, Barthes obtiene 28 votos. Pese a todo quedan 10 boletas en blanco marcadas con una cruz, lo cual muestra que una fuerte minoría de profesores está interesada en manifestar una vez más su hostilidad; también hay dos boletas en blanco e incluso una boleta marcada con el nombre de Brémont.

Por consiguiente, Foucault y Barthes van a comenzar a volver a verse regularmente. Menos seguido, naturalmente, que a fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta. Pero aun así, su amistad, que ha permanecido en suspenso desde entonces y durante tanto tiempo, se reanuda rápidamente a partir de esta elección. Lo cual, por otra parte, no impide a Foucault continuar pronunciando discursos irónicos sobre Barthes, “reírse sarcásticamente” de sus libros, como lo declaran algunos testigos, y [219] especialmente de *Fragmentos de un discurso amoroso*, publicado en 1977, y que fueron ocasión de ácidas bromas.

Foucault se distanciará nítida y públicamente de la semiología. En un reportaje de 1977, en ocasión del cual se recorta agresivamente del estructuralismo (“No veo quién puede ser más estructuralista que yo”), Foucault opone a los análisis referidos al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes su propio “recurso a los análisis en términos de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas”. Declara: “Creo que aquello a lo que debemos referirnos no es el gran modelo de la lengua y de los signos, sino de la guerra y la

batalla [...]. La historia no tiene “sentido”, lo cual no quiere decir que sea absurda o incoherente. Por el contrario, es inteligible y debe poder analizarse hasta los últimos detalles: pero según la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas.”²⁸

Es entonces cuando se lanza a un doble ataque contra la dialéctica y contra la semiología: “Esta inteligibilidad, la «dialéctica», es una manera de esquivar la realidad, siempre azarosa y abierta, llevándola hacia el esqueleto hegeliano; y la «semiología» es una manera de esquivar su carácter violento, sangriento, mortal, llevándola hacia la forma apaciguada y platónica del lenguaje y del diálogo.”²⁹

Foucault no cita ningún nombre, por supuesto, y no se sabe si Barthes es el blanco de estas palabras. Pero semejante cuestionamiento resuena de una manera muy extraña, sobre todo tan poco tiempo después del elogio de la semiología efectuado en el recinto del Collège de France.

Barthes, por su lado, le profesará a Foucault una gratitud maravillosa. La entrada al Collège de France era, por fin, el reconocimiento de parte de la institución universitaria del trabajo que llevaba adelante desde hacía un cuarto de siglo —reconocimiento al cual aspiraba tanto y cuya ausencia y retraso habían grabado en él esas “heridas” a las cuales Foucault hará alusión en el momento de su muerte.

Barthes pronunciará su lección inaugural en el Collège de France

²⁸ Michel Foucault, “Vérité et pouvoir”, entrevista con Alessandro Fontana, *L'Arc*, N° 70, 1977, p. 19.

²⁹ *Ibid.*

en enero de 1977. Al comienzo de su discurso proclama su alegría por “volver a encontrar aquí el recuerdo o la presencia de autores que quiero y que han enseñado o enseñan en el Collège de France”. Menciona “primero, naturalmente” a Michelet, y luego [220] “más próximo de nosotros” a Jean Baruzi y a Paul Valéry, y “más recientemente aún” a Emile Benveniste y a Maurice Merleau-Ponty.³⁰ Y Barthes se dirige, por fin, a su audiencia: “Por último, por el momento, se me permitirá exceptuar de la discreción y del silencio la mención de la amistad con Michel Foucault, a quien me unen el afecto, la solidaridad intelectual y la gratitud, ya que fue él precisamente quien quiso presentar ante la Asamblea de los profesores esta cátedra y a su titular.”³¹

El recién elegido no enseñará durante mucho tiempo en el Collège de France. Tres años después de esta lección inaugural es atropellado por una camioneta en la rue des Ecoles. La “estúpida violencia de las cosas”, como lo dirá Foucault en su alocución necrológica ante los profesores del Collège, no habrá permitido más que una corta existencia a su amistad: Barthes muere el 20 de marzo de 1980. Foucault lo visita varias veces en el hospital. Y no resulta inútil, en el contexto actual de las interpretaciones psicológicas desenfrenadas, mencionar de paso que rechazaba de plano, por considerarla un disparate, la hipótesis según la cual Barthes se habría dejado morir. No: Barthes quería vivir.

Foucault le rendirá un último homenaje en un breve discurso ne-

³⁰ Roland Barthes, *Leçon. (Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977)*, París, Seuil, 1978, p. 8.

³¹ *Ibid.*

crológico en el Collège de France: “He aquí en muy poco tiempo la segunda vez que voy a hablarles de Roland Barthes”, dirá a los mismos ante quienes había elogiado la semiología y al semiólogo en 1975 y 1976:

“Hace algunos años, cuando les proponía acogerlo entre ustedes, la originalidad y la importancia de un trabajo que se había sostenido durante más de veinte años con un éxito reconocido, me permitían no recurrir, a fin de apoyar mi pedido, a la amistad que tenía con él. No tenía que olvidarlo. Podía abstraerme de ello. La obra estaba allí. De ahora en más, esta obra estará sola. Seguirá hablando, otros la harán hablar y hablarán de ella. De modo que permítanme, esta tarde, sacar a la luz la única amistad que debería asemejarse a la detestable muerte en virtud del silencio que distingue su discreción.”³²

³² Michel Foucault, “Roland Barthes (12 de noviembre de 1915–26 de marzo de 1980), *Annuaire du Collège de France*, año 1979–1980), pp. 61–62.

Capítulo 7

LA DEPENDENCIA DEL SUJETO (Foucault y Lacan)

A fines de los años cuarenta y a comienzos de los cincuenta, Foucault ha comenzado a especializarse en psicología, psiquiatría y psicopatología. En 1949 se recibe de licenciado en psicología en la Sorbona. El mismo año, obtiene un diploma de psicología experimental en el Instituto de psicología de París, donde conseguirá también, en 1952, un título de psicopatología.¹ Todos sus primeros textos se inscriben en el marco de lo que bien puede denominarse su “orientación profesional”. Escribe el capítulo sobre la psicología en la reedición —puesta en marcha por Denis Huisman— del *Tableau de la philosophie contemporaine* de Alfred Weber,² un texto sobre psicología en un volumen colectivo sobre la investigación en Francia³, y su larga intro-

¹ Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 61–62. Estas fechas están testiguadas por los registros del Instituto de psicología.

² Michel Foucault, “La psychologie”, en Denis Huisman, Alfred Weber, *Tableau de la philosophie contemporaine. De 1850 à nos jours*, París, Fischbacher, 1957. Este texto ha sido redactado en 1953.

³ Michel Foucault, “La recherche en psychologie”, en *Des chercheurs s’interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, bajo la dirección de Jean-Edouard Morère, Toulouse, Privat, 1957.

ducción al *Rêve et l'existence* de Ludwig Binswanger, traducido con su ayuda por su amiga Jacqueline Verdeaux.⁴ Publica asimismo su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*.⁵ [222]

En octubre de 1952, es nombrado asistente de psicología en la universidad de Lille. Conservará durante mucho tiempo esta especialización universitaria, ya que es a través del puesto de psicología como se pondrá en contacto con la universidad de Clermond–Ferrand a su regreso de Suecia, en 1960; también es nombrado en un puesto de psicología en la universidad de Nanterre, donde será elegido en 1967 y que no ocupará.

Al leer los textos escritos por Foucault durante aquellos años, resulta asombrosa la inmensidad de la cultura que había adquirido en todos los dominios que podían tener una relación, más o menos próxima, con la psicología y con la psiquiatría. Parece haber leído todo, tanto en inglés como en alemán y en francés. Por ende, no es sorprendente que esté familiarizado, por aquella época, con los trabajos de Jacques Lacan. Lo cita en su prefacio a Binswanger —y Jean–Claude Passeron recuerda que Foucault le había aconsejado elegir, como tema para el diploma de estudios superiores, en 1952, la idea de lo “especular” de Lacan, a partir especialmente del artículo de la *Encyclopédie française* sobre la familia (1938), y el del estadio del espejo publicado en la *Revue française de psychanalyse* en 1949.⁶ Nada de todo esto

⁴ Sobre este período y el rol de Jacqueline Verdeaux, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 63–69.

⁵ Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.

⁶ Entrevista con Jean–Claude Passeron, 27 de abril de 1987.

impedía a Foucault, de acuerdo con el testimonio aportado por Jacqueline Verdeaux, ejercer su arte del sarcasmo a costa de Lacan. Encontramos una elocuente huella en una carta que le dirige a su amiga: “Por el lado del *vaudeville* filosófico —le escribe en 1954— entretejo en mi corazón las palabras que le habrán de relatar la fábula del psicoanalista que se deja caer en el pozo ontológico (el pozo ontológico donde la nada se anuncia como el eco del vacío).”⁷

El interés de Foucault por Lacan jamás será desmentido. Como lo hemos visto, lo menciona en el reportaje publicado en *Le Monde*, en 1961, a propósito de la *Historia de la locura*, entre los que han influido en su trabajo.⁸ En él, Lacan queda presentado como el fundador de una “segunda y prestigiosa existencia” del psicoanálisis, en ruptura con la ortodoxia freudiana designada peyorativamente como “la psicología misma”. Pese a este elogio, sin duda resulta muy difícil cernir lo que Foucault le debe a Lacan, tanto en este libro como en su formación intelectual en general. Por otra [223] parte, él mismo no se arriesgaba demasiado. En 1978, le dice a Ducio Trombadori, utilizando fórmulas más bien vagas:

“Lo que he podido captar de su obra ha sido ciertamente de peso para mí. Jamás lo seguí de demasiado cerca como para poder impregnarme

⁷ Carta de Michel Foucault a Jacqueline Verdeaux, fechada el 19 de agosto, probablemente de 1954 (es la fecha que proporciona Jacqueline Verdeaux). Ignoro a qué acontecimiento alude. Pero es claro que Foucault apunta aquí a la relación de Lacan con Heidegger.

⁸ Michel Foucault, “La folie n’existe que dans une société”, *Le Monde*, 22 de julio de 1961.

realmente de lo que decía, en la medida en que lo esencial de su enseñanza comienza a partir de 1975 en Francia; ahora bien, yo me fui de Francia en 1955. Sólo regresé más tarde. Leí algunos de sus libros, pero todo el mundo sabe que para captar a Lacan hay que leer simultáneamente sus libros, seguir su enseñanza pública, realmente seguir los seminarios y, eventualmente incluso, seguir con él una cura analítica.”⁹

Sin embargo, se puede tratar de circunscribir lo que fue esta influencia partiendo del rol jugado por Lacan en la problemática de *Las palabras y las cosas*. En 1966, Foucault percibe una mutación profunda en la cultura occidental: la figura del “hombre” —que ha sido el centro de la misma desde fines del siglo XVIII— se está esfumando. Como lo dice en el subtítulo del libro, se trata de hacer “una arqueología de las ciencias humanas”: mostrar cuáles han sido, en la historia de la cultura occidental, las condiciones de posibilidad de las ciencias, respecto de las cuales uno se pregunta a menudo si son verdaderas o falsas ciencias pero que, en realidad, escribe, “no son ciencias en absoluto”.¹⁰ Este cuestionamiento de las ciencias humanas es un tema fundamental en Foucault. Atraviesa toda su investigación, tanto en la *Historia de la locura* como en *Vigilar y castigar*. En estos dos libros, Foucault pone en evidencia los lazos consustanciales que las unen a ciertos dispositivos de poder, a las “tecnologías disciplinarias” según el vocabulario de *Vigilar y castigar*. En *Las palabras y las cosas* sitúa su análisis en otro

⁹ Durcio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Salerno, Cooperativa editrice, 1981. Cito la transcripción de la cinta grabada, que difiere de la versión editada.

¹⁰ *Les Mots et les choses*, op. cit, p. 378.

nivel: el suelo “epistémico” en el cual han podido ver la luz, cuando apareció, a fines del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, “el muy curioso proyecto de conocer al hombre”.¹¹ Ahora bien, lo que anuncia es la dislocación de este suelo. Ante nuestros ojos se está operando una profunda reorganización —desde 1950 más o menos, dice en un reportaje— a saber que la interrogación sobre el hombre “ya no es el horizonte en el cual se despliega la [224] investigación”. Esta mutación del saber se manifiesta esencialmente en dos dominios que describe como “contraciencias”, para oponerlos mejor a las “ciencias humanas”, de las que ha demostrado la vinculación con la *episteme* del siglo XIX: la etnología y el psicoanálisis. “Podemos decir de ambas lo que Lévi-Strauss decía de la etnología: que disuelven al hombre.”¹² Por encima de ellas, o más bien “intrincadas con ellas”, una tercera contraciencia viene a “recorrer, animar, conmover todo el campo constituido de las ciencias humanas” para formar su “contestación más radical”: la lingüística,¹³ que ofrece al psicoanálisis y a la etnología “su modelo formal”:¹⁴

“Las tres arriesgan, «al exponerlo» [el modelo], lo mismo que ha permitido al hombre ser conocido. Así se teje ante nuestros ojos el destino del hombre, pero se teje en su anverso; en esos extraños husos se ve reconducido a las formas de su nacimiento, a la patria que lo ha

¹¹ “Philosophie et psychologie”, entrevista con Michel Foucault y Alain Badiou, ficha pedagógica, *Dossiers pédagogiques de la télévision scolaire*, 27 de febrero de 1965, p.5.

¹² *Les mots et les choses, op. cit.*, pp. 390–391.

¹³ *Ibid.*, p. 392.

¹⁴ Sobre la lingüística y la noción de estructura, véase *ibid.*, p. 394.

hecho posible. Pero, ¿no es acaso una manera de conducirlo a su fin? Pues la lingüística no habla del hombre mismo más que el psicoanálisis o la etnología.”

A través de las descripciones que da de estas tres disciplinas, se reconoce muy fácilmente la lingüística estructural, la obra de Lévi-Strauss y la de Lacan.¹⁵ Estas tres “contraciencias” son pues claramente identificables con lo que se denomina corrientemente con un término general: “el estructuralismo”. El propio Foucault lo subraya cuando escribe que “el estructuralismo no es un método nuevo: es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno”.¹⁶ O incluso cuando menciona, a propósito de la noción de “estructura” en las ciencias humanas, y en términos muy levistraussianos, la cuestión de la legitimidad de una formalización de los conocimientos.¹⁷

Los reportajes que concede cuando aparece el libro también son muy elocuentes, no sólo en cuanto a la comente en la que se propone situarse, sino también en cuanto al blanco de sus ataques. Por ejemplo, en *La Quinzaine littéraire*, en mayo de 1966: [225]

“Hemos vivido a la generación de Sartre como una generación por cierto valiente y generosa, que tenía la pasión de la vida, de la política, de la existencia. Pero nosotros hemos descubierto en nosotros mismos otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que denominaría

¹⁵ Véanse, sobre el psicoanálisis, pp. 385–388; sobre la etnología, pp. 386–392; sobre la lingüística, pp. 392–394.

¹⁶ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷ *Ibid.*, p. 393.

«sistema» [...].

El punto de ruptura se sitúa el día en que Lévi–Strauss para las sociedades, y Lacan para el inconsciente, han mostrado que el «sentido» no era probablemente más que una suerte de efecto de superficie, un espejo, y que lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba ante nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema.”¹⁸

¿Cuál es pues este “sistema” que se esfuerzan por analizar las nuevas corrientes del pensamiento científico? Después de Lévi–Strauss y Lacan, Foucault lo define evocando a Dumézil (a quien no nombra en este párrafo):

“Por sistema hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que vinculan. Por ejemplo, se ha podido demostrar que los mitos romanos, escandinavos, celtas, hacían aparecer dioses y héroes muy diferentes unos de otros, pero que la organización que los enlaza (aun ignorándose recíprocamente estas culturas), sus jerarquías, sus rivalidades, sus traiciones, sus contratos, sus aventuras, obedecían a un sistema único.”

A continuación entra en escena Leroi–Gourhan (a quien tampoco se lo nombra):

“Recientes descubrimientos en el dominio de la prehistoria permiten entrever también que una organización simétrica preside la disposición de las figuras dibujadas en los muros de las cavernas.”

¹⁸ Madeleine Chappal, “Entretien avec Michel Foucault”, *La Quinzaine littéraire*, 16 de mayo de 1966, pp. 14–15.

Por último, tras haber mencionado el código genético puesto en evidencia por la biología contemporánea, Foucault habla nuevamente de Lacan:

“La importancia de Lacan proviene del hecho de que ha mostrado cómo, a través del discurso del enfermo y de los síntomas de su neurosis, son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —y no el sujeto— los que hablan. Antes de todo pensamiento humano, ya habría un saber, un sistema.” [226]

Este es el sistema que hoy redescubre el movimiento de las “ciencias humanas”. Aun cuando tal denominación no les convenga quizá demasiado:

“Aparentemente, los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumézil, pertenecen a lo que se ha dado en llamar las ciencias humanas; pero lo que hay de característico es que no solamente todos estos descubrimientos borran la imagen tradicional que se había hecho uno del hombre sino, a mi entender, que tienden todos a volver inútil, en la investigación y en el pensamiento, la idea misma del hombre.”

Todos los reportajes de Foucault de aquella época están signados por el mismo tono y por el mismo tenor: el blanco es Sartre, en nombre de la renovación operada por Lévi-Strauss (el más citado), Dumézil, Lacan, quienes forman el núcleo central alrededor del cual gravita por lo general una constelación de otros nombres.¹⁹

¹⁹ Véase por ejemplo el reportaje con Claude Bonnefoy, *Art et loisirs*, 15 de junio de 1966. Y las entrevistas con Raymond Bellour, *Les lettres françaises*, 31 de marzo de 1966 y 15 de junio de 1967.

Si es cierto que la arqueología vale como diagnóstico de nuestro presente, y que la voluntad de hacer un diagnóstico siempre tiene que ver con una falla en este presente, es evidente, por lo tanto, que en *Las palabras y las cosas* lo que sirve de punto de partida y de apoyo para interrogar a la historia de nuestra cultura es el movimiento estructuralista. En efecto, es el movimiento estructural lo que permite percibir que “el hombre es una invención reciente, una figura que no tiene ni siquiera dos siglos, un simple repliegue en nuestro saber, y que desaparecerá no bien éste haya encontrado una nueva forma”.²⁰ Acaso sea exacto —tal como lo dirá en 1981 a Hubert Dreyfus y a Paul Rabinow— que había pensado dar a su libro el subtítulo “una arqueología del estructuralismo”.²¹ Pero no es posible aceptar la conclusión retrospectiva que sugiere en aquel momento, a saber que es la prueba de que jamás habría sido estructuralista.²² Por varias razones: en primer lugar, porque en sus estudios históricos, como la *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, apelaba explícitamente a los métodos [227] estructurales, aunque se tratara de un estructuralismo muy particular, el de Dumézil, al que cabría designar como un estructuralismo histórico, una historia estructural, o, más exactamente, si se me permite la expresión, como una genealogía estructural. Y, por otra parte, porque *Las palabras y las cosas*, como lo ha señalado tan atinadamente Can-

²⁰ Les mots et les choses, op. cit., p.15.

²¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 9.

²² Jürgen Habermas tiene razón al respecto cuando escribe: “No había ningún sentido crítico en el subtítulo que Foucault pensaba darle a su libro en sus orígenes”. Cf. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 316.

guilhem, era una manera de “justificar”, de desprender la significación general de los trabajos llevados a cabo en los diferentes dominios de la investigación estructuralista.

En un reportaje concedido a un diario tunesino, en 1967, Foucault establece él mismo el lazo entre el rol que asigna a la filosofía —hacer el diagnóstico del presente— y el estructuralismo en las ciencias humanas. En efecto, define “dos formas” de estructuralismo:

“La primera es un método que ha permitido ya sea la fundación de algunas ciencias como la lingüística, ya sea la renovación de algunas otras como la historia de las religiones, ya sea el desarrollo de algunas disciplinas como la etnología y la sociología [...]. Este estructuralismo ha dado pruebas al menos en la medida en que ha permitido la aparición de objetos científicos nuevos, desconocidos antes de él (la lengua por ejemplo), ya sea incluso descubrimientos en dominios ya conocidos: la solidaridad de las religiones indoeuropeas y de las mitologías indoeuropeas, por ejemplo.”²³

²³ *La Presse*, Túnez, 2 de abril de 1967. En una conferencia pronunciada en Túnez el mismo año, Foucault declara: “Me parece que no se puede definir el estructuralismo como un método [...]. Me parece que por medio de esta palabra se designa más bien un conjunto de disciplinas y de preocupaciones, cierta cantidad de análisis que tienen un objeto en común. Y yo definiría el estructuralismo por la comunidad de sus objetos. Diría que el estructuralismo actualmente es el conjunto de los intentos mediante los cuales se trata de analizar lo que se podría denominar la masa documental, es decir el conjunto de los signos, huellas, marcas que la humanidad ha dejado tras de sí y que la humanidad no cesa de constituir aún, todos los días y en cantidades cada vez mayores, a su alrededor”. (Michel Foucault, “Le structuralisme et l’analyse littéraire”, conferencia pronunciada en el club Tahar Haddad, 2 de febrero de 1967. Se ha publicado un extracto de esta conferencia en *MCF Informations*, Túnez, 10 de abril–10 de mayo de 1987.)

Pero hay un “segundo estructuralismo”:

“Sería la actividad por medio de la cual teóricos no especialistas se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre tal elemento y nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico. Dicho de otro modo, se trataría de una [228] suerte de estructuralismo generalizado y ya no limitado a un dominio científico preciso; y, por otra parte, de un estructuralismo que concierne a nuestra cultura, a nuestro mundo actual, al conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad.”

Foucault define entonces muy precisamente el rol que se asigna:

“Es en este sentido como el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica, admitiendo que el rol de la filosofía sea el de diagnosticar. El filósofo, en efecto, ha cesado de querer decir lo que existe eternamente. Ahora tiene la tarea más ardua y mucho más esquivada de decir lo que pasa. En esa medida, bien puede hablarse de una suerte de «filosofía estructuralista», que podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que sucede hoy.”²⁴

Este reportaje subraya dos cosas importantes: en primer lugar la idea de que el filósofo es aquel que piensa la actualidad, que se esfuerza por decir lo que somos hoy. Por consiguiente, esta convicción, que cobrará gran relieve en los años setenta y ochenta, está expresada muy claramente por Foucault desde mediados de los años sesenta. Con la diferencia de que entonces no está inscrita en el proyecto global de

²⁴ *La Presse*, Túnez, 2 de abril de 1967.

una “analítica del poder”. La intención del diagnóstico no está orientada por la crítica política como lo estará algunos años más tarde. Aunque Foucault precise aquí que “se puede concebir la filosofía como una suerte de análisis de la coyuntura cultural, entendiendo la cultura en el sentido amplio del término: no sólo producción de obras de arte sino también instituciones políticas, formas de la vida social, interdictos y tensiones varias”.

En segundo lugar, Foucault se inscribe nítidamente en el campo de la actividad estructuralista: su trabajo es una empresa indexada respecto de lo que ocurre en los diferentes dominios de la investigación. Al final de la entrevista, declara —en respuesta a una pregunta sobre el libro que está escribiendo en ese momento (*La arqueología del saber*)— que no puede haber una “teoría general” del estructuralismo, en la medida en que éste es “precisamente una actividad teórica que no existe sino en el interior de dominios determinados”. Foucault menciona nuevamente a Lévi-Strauss y a Dumézil, agregando esta vez a Roland Barthes y a Jacques Berque. Pero inmediatamente se encarga de precisar que él se sitúa en una “relación a la vez de incremento y distancia [229] respecto del estructuralismo”. “De distancia, ya que me refiero a él en lugar de practicarlo directamente, y de incremento ya que no puedo hablar de él sin hablar en su lenguaje.”

No se entiende bien, al leer estos textos, por qué Foucault podrá volverse tan hostil, en los años subsiguientes, a toda tentativa que aspire a acercarlo al estructuralismo. Por supuesto, en el momento mismo en el que define las tareas del estructuralismo dentro del campo de la actividad filosófica, declara a Raymond Bellour que no puede

asimilarse al estructuralismo.²⁵ Pero bien habría podido continuar, como lo hace en estas entrevistas, poniendo el acento ya sea en aquello que lo acerca, ya sea en aquello que lo distingue. Nada parece justificar el vigor con el cual se propondrá desembarazarse de esa etiqueta, y sobre todo las invectivas que dirigirá contra aquellos que siguen atribuyéndosela. En el prefacio a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*, volviendo al título que gozaba de su preferencia, *The Order of Things*,²⁶ Foucault proclama brutalmente:

“En Francia, algunos comentadores distraídos persisten en definirme como «estructuralista». No he logrado hacer entrar en sus estrechas mentes que no he utilizado ninguno de sus métodos, ninguno de los conceptos o de las palabras clave que caracterizan el análisis estructural. Le agradecería a un público más serio que me libere de esa asociación que, por cierto, me honra pero que no he merecido.”²⁷ [230]

²⁵ “A diferencia de aquellos a los que se denomina estructuralistas, no estoy interesado por las posibilidades ofrecidas por un sistema como la lengua. Personalmente, estoy más bien acosado por la existencia de los discursos, por el hecho de que las palabras hayan tenido lugar...” Cf. Raymond Bellour, “Deuxième entretien avec Michel Foucault”, *art. cit.*, p. 11.

²⁶ En la entrevista inédita con Guy Dumur (1971), Michel Foucault declara: “El libro debía llamarse *L’Ordre des choses* [*El orden de las cosas*] y luego sucedió que el título ya estaba puesto. Obligado a cambiar, me referí a un eslogan que había recorrido Inglaterra a fines del siglo XVI y comienzos del XVII: “*Things and not words!*”. Basta de palabras, queremos estudiar por fin las cosas. Y es con esa finalidad que el pensamiento del siglo XVIII y de los siglos que siguieron se ha puesto a estudiar de cerca a los seres vivientes, y luego los problemas económicos, y, hasta cierto punto, el lenguaje, para poner en orden fenómenos que hasta entonces no eran mensurables.”

²⁷ Michel Foucault, “Foreword to the English Edition”, *The Order of Things*, Lon-

Se podrían citar decenas de frases del mismo tipo, igualmente vehementes. ¿Por qué esta agresividad? Recordemos que, sin embargo, Foucault fue considerado como estructuralista no solamente por gente que se proponía combatirlo, sino también por gente que quería sostenerlo, como Canguilhem, Barthes, Deleuze, Althusser, etc.²⁸ ¿Qué había pasado entonces para que viera un enemigo en toda persona que continuaba ubicándolo entre los estructuralistas?

Sin duda Foucault sufrió un verdadero sentimiento de asfixia en el despliegue de los debates, a menudo muy polémicos, a veces violentos, que vinieron después de la publicación de su libro. La manera como todo un conjunto de pensadores, investigadores, teóricos de horizontes y de disciplinas diferentes, se había visto englobado en la vulgata de una “ideología estructuralista”, había terminado por clausurar toda posibilidad de discusión. Todo era juzgado con la vara de esta

dres, Tavistock, 1970, p. XIV. Véase también Ducio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, *op. cit.* Es sin duda en una entrevista (realizada en 1978) donde Foucault se explica más extensamente sobre la cuestión del estructuralismo.

²⁸ Roland Barthes escribe en 1961, a propósito de la *Historia de la locura*: “La historia descrita por Michel Foucault es una historia estructural (y no me olvido del abuso que se ha hecho de esta palabra hoy en día).” (“De part et d’autre”, *art. cit.*, p. 170). Louis Althusser, en un seminario de 1962–1963 sobre la *Historia de la locura*, en la Ecole normale supérieure, comenta el “estructuralismo” de Foucault y lo define por el hecho de que tiene “varios conceptos, varios niveles de análisis de textos, testimonios, y seis o siete planos. Conceptos semejantes a los diferentes niveles”. Agrega no obstante que “Foucault está ligeramente junto a los estructuralistas”. (Archives Althusser/MEC.) Gilles Deleuze, en “Qu’est-ce que le structuralisme” in *La Philosophie au XX^e siècle*, París, Hachette, 1973, pp. 292–327; y Georges Canguilhem en 1967 en “Mort de l’homme ou épuisement du cogito”, *art. cit.*

denominación mal controlada, y la palabra “estructuralista”, que había servido para designar las aserciones de la investigación de ciertos dominios, ya no era, en lo sucesivo, más que un eslogan cuyos efectos de cerramiento y de esclerosis exasperaban a los más fervientes partidarios del método estructural. No hay que olvidar que más o menos para la misma época Dumézil, quien se había definido como estructuralista durante más de treinta años, rechazó violentamente la designación en el prefacio al tercer volumen de *Mythe et épopée* (1973) declarando: “No soy ni tengo por qué ser o dejar de ser estructuralista.”²⁹ Su exasperación se explica fácilmente: se había llegado a discutir su trabajo ya no para examinar los resultados sino para evaluar su grado de conformidad con los requisitos de un método arbitrariamente definido por gente que no conocía nada de su campo de investigaciones y que venía a darle clase sobre lo que [231] debería haber hecho. Dumézil siempre sintió un horror sacro por ese tipo de discusión “filosófica”, cuya pureza de conceptos y de métodos los críticos se interrogan sin siquiera haber frecuentado el material histórico que hay que analizar. Tenía la costumbre de recordar esa frase de Granet: “El método es el camino después de haberlo recorrido.”³⁰ Y no nos asombraremos de encontrar en Foucault muchas proclamas que parecen hacer eco a esta máxima, como cuando declara, por ejemplo, en su entrevista con Paolo Caruso: “Sólo cuando el recorrido ha sido realizado se puede establecer verdaderamente el

²⁹ Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, t. III: *Histoires romaines*, París, Gallimard. Véase pp. 14–15.

³⁰ Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon*, op. cit, p. 183.

itinerario que se ha seguido.”³¹

La irritación no impide a Dumézil, por otra parte, en el mismo prefacio, presentar su trayectoria en términos de investigación estructural. En realidad, su irritación no es tan difícil de interpretar, y sin duda esta frase no merecía todos los comentarios que ha suscitado y aún sigue suscitando: Dumézil pide simplemente que lo dejen trabajar y que dejen de disertar sobre la “teoría dumeziliana”. Entonces este texto fue percibido como una toma de distancia respecto de Lévi-Strauss. Se sabe que Dumézil, ulteriormente, refutó dicha interpretación. Por su lado, dirá que sólo fue un espasmo de mal humor, no contra Lévi-Strauss sino contra dos de sus discípulos.³² Lo cual queda atestiguado por las cartas que le dirigió a Lévi-Strauss en aquel momento.³³ Resulta evidente, empero, que Dumézil estaba celoso del éxito de Lévi-Strauss. Sentía como una injusticia el hecho de que su trabajo quedara a la sombra, y la cólera excesiva a la cual se dejó arrastrar contra los dos alumnos de Lévi-Strauss traicionaba sin duda dicho sentimiento.

Sea como fuere, este episodio permite comprender el giro de Foucault. En el fondo, cuando Foucault exclama en *La arqueología del*

³¹ Es su respuesta a la pregunta de Paolo Caruso. Véase también todo el comienzo de Ducio Trombadori, *Colloqui con Foucault, op. cit.*

³² Cf. Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon, op. cit.*, pp. 104–105. Dumézil atacaba, efectivamente, un artículo de Dan Sperber y Pierre Smith, “Mythologiques de Georges Dumézil”, publicado en *los Annales ESC*, París, 1971, pp. 559–586.

³³ Para el texto de estas cartas y un comentario más detallado sobre las relaciones de Dumézil con el estructuralismo y con Claude Lévi-Strauss, véase Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil?, op. cit.*, pp. 284–285, y anexo 6, pp. 329–339.

saber “No me pregunten quién soy y no me pidan que siga siendo el mismo. Esta moral rige para los documentos de identidad. Que nos deje libres cuando se trata de escribir”, reacciona de [232] la misma manera que Dumézil: pide que lo dejen trabajar, y que no se espere de él que se conforme con prescripciones impuestas desde el exterior.

Claude Lévi–Strauss, por su lado, tuvo el mismo impulso de rechazo ante la voga del “estructuralismo”. Pero mientras que Dumézil y Foucault se negaban a que se los identificara durante más tiempo con esta denominación, él tuvo la reacción inversa: la reivindicó más que nunca, esforzándose, sin embargo, por delimitar rigurosamente su significación, y negando que en ella se pudieran integrar las obras de Lacan, Barthes o Foucault. A una pregunta de Raymond Bellour, en 1967, sobre la posibilidad de un “empleo extensivo” de la palabra, Lévi–Strauss responde: “Ustedes piensan sin duda en ese tic periodístico que consiste en asociar el nombre de Lacan con el mío. Nuestras empresas me parecen divergentes, pues si uno se aleja de la filosofía, el otro se acerca a ella.” Como su interlocutor le pregunta si no admite ninguna convergencia, precisa que sólo ve una, “entre los etnólogos y los lingüistas”. Y un poco más adelante, cuando se trata del análisis literario, expresa: “Casi no reconozco la inspiración estructuralista en la mayor parte de las empresas de crítica literaria que se reivindican tales.”³⁴ Muy recientemente aún le declaraba a una revista norteamericana: “Me he enterado de que Foucault había dicho, en varios reporta-

³⁴ Raymond Bellour, “Entretien avec Claude Lévi–Strauss”, *Les Lettres françaises*, 12 de enero de 1967. Retomado en *Le livre des autres, op. cit.*, pp. 27–52. Citas: pp. 45, 46, 47. Luego, Lévi–Strauss hará declaraciones mucho más duras sobre Lacan. Véase por ejemplo Claude Lévi–Strauss, Didier Eribon, *De Près et de loin, op. cit.*, pp. 107–108.

jes, que había sido influido por mi trabajo, agregando que también lo había sido por Lacan. Inmediatamente me digo que debió de haber un malentendido.”³⁵ Por consiguiente, Lévi–Strauss se sintió satisfecho cuando Foucault recusó todo parentesco con el estructuralismo.³⁶ Por otro lado, se ha visto que *Las palabras y las cosas* no lo habían seducido demasiado, y que [234] no quiso votar por Foucault en ocasión de la elección en el Collège de France, pese a la intervención de Dumézil.

Foucault no dudó en sacar provecho de la aclaración de Dumézil para hacerla jugar en sus propias estrategias de distanciación y de redefinición teórica. En un texto de 1974, es decir un año después de las fórmulas intempestivas lanzadas por Dumézil en el prefacio de *Mythe et épopée III*, declara, en efecto:

“Existe la costumbre de clasificar a Dumézil entre los ancestros del estructuralismo, de decir que ha sido un estructuralista aún poco consciente de sí mismo [...] que ha hecho, en algunos aspectos, un esbozo de lo que Lévi–Strauss haría más tarde. Dumézil no está contento en absoluto con este género de interpretaciones de su obra de análisis

³⁵ “Ten Questions Put to Claude Lévi–Strauss”, por Marc Auge, *Current Anthropology*, vol. 31, N° 1, febrero de 1990, pp. 85–90. Cita: p. 87.

³⁶ Véase Claude Lévi–Strauss, Didier Eribon, *De près et de loin, op. cit.*, p. 105. Interrogado sobre el “estructuralismo” y la lista siempre recitada: “Lévi–Strauss, Lacan, Barthes, Foucault...”, Claude Lévi–Strauss da la siguiente respuesta: “Siempre me irrita, pues esta amalgama no tiene fundamento. No veo qué tienen en común los nombres que usted acaba de citar. O más bien sí, lo veo: son falsas apariencias. Siento que pertenezco a otra familia intelectual: la que ha sido honrada por Benveniste, por Dumézil. También me siento cerca de Jean–Pierre Vernant y de los que trabajan con él. Foucault estuvo totalmente acertado al rechazar la asimilación.”

histórico, y cada vez se muestra más hostil hacia la obra de Lévi-Strauss.”

Por cierto, admite Foucault, cuando Dumézil compara personajes en un mito, es evidente que está haciendo “exactamente estructuralismo”. Pero eso no es lo más importante, añade Foucault. Cuando Dumézil emprende el análisis comparativo de un mito sánscrito, ¿con qué lo compara? No necesariamente con otro mito, sino “por ejemplo con un rito asirio o aun con una práctica judicial romana”. Pienso, dice entonces Foucault, que

“Dumézil, lejos de identificar o de proyectar todas las estructuras sociales, las prácticas sociales, los ritos, en un universo del discurso, re-sitúa en el fondo la práctica del discurso en el interior de las prácticas sociales. Esta es la diferencia fundamental entre Dumézil y Lévi-Strauss, [...] trata el discurso como una práctica que tiene su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad, que está destinada a tener efectos, que, en consecuencia, obedece a una estrategia [...].

El recorte de Lévi-Strauss supone cierta homogeneidad, ya que se trata de mitos, de discursos, pero no hay homogeneidad histórica o histórico-geográfica, mientras que lo que busca Dumézil es establecer en el interior de un conjunto constituido por las sociedades indoeuropeas lo que constituye un corpus, una isotopía geográfica y política, histórica y lingüística, una comparación entre los discursos, teóricos y prácticos.”³⁷

³⁷ Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, *in Dits et écrits, op. cit.*, t. 2, texto N°139. Se trata de una conferencia dada en Brasil en 1974. Las palabras [234] que cito han sido pronunciadas por Foucault en el transcurso de la mesa redonda que

Foucault traza una oposición muy nítida entre Lévi-Strauss y [234] Dumézil, para demarcarse del primero y reivindicarse como perteneciente a la línea del segundo. Su descripción de la investigación dumeziliana se parece mucho a la que daba en 1961. Con la diferencia de que en aquella época definía como estructuralista lo que en lo sucesivo se niega a nombrar de dicha manera. No cabe duda de que Foucault admiró, y durante mucho tiempo, la obra de Lévi-Strauss. Pero su relación con la obra de los dos pensadores fue muy diferente. En *Las palabras y las cosas*, la de Lévi-Strauss toma a la vez el valor de síntoma y de punto de apoyo: síntoma de la mutación que se produce en las ciencias humanas, y, en consecuencia, punto de apoyo en la investigación arqueológica sobre la *episteme* que está desapareciendo. La obra de Dumézil es, para Foucault, un síntoma del mismo orden, en el sentido de que la asocia frecuentemente a la de Lévi-Strauss y a la de Lacan al promediar los años sesenta. Pero al mismo tiempo es más que eso: ante todo es el modelo heurístico en el que Foucault no ha cesado de inspirarse desde fines de los años cincuenta y en el que puede verse —en sus declaraciones brasileñas de 1974 por ejemplo— hasta qué punto y en qué sentido ha impregnado sus libros, tanto *Vigilar y castigar* en 1975 como *Historia de la locura* en 1961. No vacilemos en decirlo: la obra de Dumézil es una de las fuentes fundamentales de la inspiración teórica de Foucault. No, por cierto, de sus objetos —uno de

tuvo lugar a continuación. Obsérvese que Lévi-Strauss dice exactamente lo contrario: “Dumézil y yo no teníamos el mismo objetivo. El quería demostrar que un sistema de representaciones cuya presencia estaba atestiguada en varios puntos de Europa y Asia tenía un origen común. Para mí, por el contrario, la unidad geográfica estaba dada de entrada: América...” (Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon, *De près et de loin, op. cit.*, p. 183.)

los rasgos principales de la genialidad de Foucault es, justamente, haber *inventado* los objetos de su investigación, haberlos constituido en objetos de investigación— sino como la caja de herramientas teóricas, de sugerencias intelectuales de las que se ha servido con la mayor libertad, pero también con la mayor constancia.

En el fondo, lo que está en juego no es tanto el problema del estructuralismo como el del pensamiento formalista. El estructuralismo es una noción mal definida, un objeto teórico difícilmente identificable fuera de algunos dominios de investigaciones rigurosamente delimitados como la lingüística, la historia de las religiones o la etnología. Pero no olvidemos que el estructuralismo [235] pertenece a una corriente de pensamiento más amplia que, desde comienzos de siglo, no ha cesado de oponerse a las filosofías de la conciencia. En un texto de 1978 sobre la obra de Georges Canguilhem, Foucault evoca esta oposición, que ha atravesado la vida intelectual francesa desde los años treinta, entre “una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto” y “una filosofía del saber, del concepto, de la racionalidad”. La primera está encarnada en Sartre y Merleau-Ponty, la segunda en Bachelard, Cavailles, Koyré, Canguilhem. “Sin duda, escribe Foucault, este clivaje viene de lejos, y podríamos hacer remontar sus huellas a través del siglo XIX.”³⁸ Evidentemente, Foucault inscribe su filiación en la segunda trayectoria.

Por ende se puede interpretar el debate en torno del estructuralismo en los años sesenta y su resurgimiento actual como una de las figuras de un mismo y largo combate que no ha dejado de animar

³⁸ Michel Foucault, “La vie: l’expérience, la science”, *Revue de métapsychologie et de morale*, año 90°, enero-marzo de 1985, pp. 3-14. Cita: p.4.

subterráneamente la historia del pensamiento desde comienzos de siglo. Se podría decir, por ejemplo, que la polémica que opuso a Lévi-Strauss con Sartre no era sino la continuación de la que opuso a Durkheim y Bergson. Esta lucha se ha identificado por lo general con el enfrentamiento entre las ciencias humanas y la filosofía.³⁹

Es en todo caso esta memoria histórica a escala europea lo que invoca Foucault cuando trata de explicar la hosquedad de los marxistas franceses hacia los estructuralistas en los años sesenta: ellos sabían muy bien que detrás de esa corriente se perfilaba toda la tradición del formalismo ruso, del Círculo de Praga, etc., que el comunismo había reducido al silencio, pero cuya sombra jamás desaparecida seguía preocupando a la ortodoxia, recordándole que fuera de ella era posible concebir otras vías para el pensamiento.⁴⁰

Todo esto nos permite comprender mejor la relación de Foucault con Lacan. Este último tuvo una gravitación importante para Foucault, es innegable. Pero en un sentido que emparenta su influencia con la de Lévi-Strauss más que con la de Dumézil: Lacan fue uno de los que le permitieron desprenderse de la [236] hegemonía de las corrientes dominantes del pensamiento francés de los años cincuenta. Durante una entrevista con Moriaki Watanabe, publicada en Japón en 1978, Foucault menciona a Lacan junto a Bataille y a Blanchot, entre aquellos

³⁹ Se encontrarán visiones generales sobre la cuestión en un viejo artículo de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, redactado en 1966 y titulado: "Sociologie et philosophie en France depuis 1945; mort et résurrection de la philosophie du sujet", *Social Research*, XXXIV, 1, primavera de 1967, pp. 162-212.

⁴⁰ Foucault desarrolla extensamente este punto en sus entrevistas con Ducio Trombadori.

que le permitieron al pensamiento francés escapar de la tiranía del sujeto cartesiano y de la dialéctica hegeliana:

“Sin embargo es esa gente [Bataille, Blanchot, Klossowski] la que, hacia los años cincuenta, fue la primera en empezar a hacernos salir de la fascinación hegeliana en la que estábamos encapsulados, que en todo caso nos dominaba. En segundo lugar, fueron ellos los primeros en hacer aparecer el problema del sujeto como problema fundamental para la filosofía y para el pensamiento moderno.”

Y establece el lazo con Lacan:

“Lacan hizo observar que Sartre jamás había admitido el inconsciente en el sentido freudiano. Hasta entonces no emergía la idea de que el sujeto no es la forma fundamental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de un conjunto de procesos que no son del orden de la subjetividad sino de un orden evidentemente muy difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero mucho más fundamental y más originario que el sujeto mismo. El sujeto tiene una génesis, el sujeto no es originario. Ahora bien, ¿quién dijo esto? Sin duda fue Freud. Pero fue necesario que Lacan lo hiciera aparecer bien a las claras. De allí la importancia de Lacan.”⁴¹

He aquí la palabra clave de toda esta historia: el problema del sujeto. Sin duda, a los ojos de Foucault, es el aporte esencial de Lacan. Junto a otros pensadores (Lévi-Strauss y los lingüistas especialmente) planteó la cuestión del sujeto en términos nuevos, y así abrió las

⁴¹ Michel Foucault, “La scène de la philosophie”, entrevista con Moriaki Watanabe, en Michel Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t.3, texto N° 230.

puertas para escapar de la filosofía sartreana. En el fondo, para Foucault, es claro que si Sartre combatió violentamente a los estructuralistas no es tanto porque negaran la historia sino porque afirmaban el inconsciente.⁴²

En este sentido, la importancia de Lacan para Foucault no se deja analizar en términos de influencia sino en términos de afinidad: en él encontró un eco de los problemas que lo acuciaban mientras trataba de escapar de la fenomenología. Y esto es cierto [237] en la medida en que Lacan —como lo mostró Elisabeth Roudinesco— había constituido explícitamente los principios de su teoría en oposición a la filosofía sartreana.⁴³ Sin duda este acto de oposición ha sido determinante para Foucault. Pero el movimiento se fue operando lentamente: cuando cita a Lacan por primera vez, en su introducción al *Rêve et l'existence* de Binswanger, Foucault discute también las teorías desarrolladas por Sartre en *L'Imaginaire* y aún está lejos de haber roto con la fenomenología. Este texto de Foucault, publicado en 1954, está profundamente marcado por la influencia de Binswanger y el proyecto desarrollado por la psiquiatría suizo-alemana de encontrar “al hombre mismo”.⁴⁴ Muchas páginas de *Las palabras y las cosas* parecen dirigir una crítica

⁴² Foucault ya lo decía en 1967, en una entrevista con Paolo Caruso: “Sartre no rechaza tanto la sincronía como el inconsciente.”

⁴³ Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993, pp. 238–240.

⁴⁴ Michel Foucault, Introduction à Ludwig Binswanger, *Le Rôle et l'existence*, op. cit. Véanse también los comentarios de Hubert Dreyfus, “Foreword to the California Edition”, in Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, California University Press, 1987. Y James Bernauer, *Foucault's Force of Fight*, op. cit.

muy severa a esta “Introduction” que Foucault prefería olvidar y de la que había prohibido toda reedición, de la misma manera que muchas páginas de la *Arqueología del saber* critican especialmente la idea de una experiencia originaria y de una verdad fundamental de la locura. El pensamiento de Foucault se ha formado en los avatares de la confrontación con problemas y con obras, en la vacilación, en el arrepentimiento, en la modificación. Lo hemos visto a través del ejemplo particularmente sorprendente de Dumézil. Esto es igualmente válido, en otro nivel, en cuanto a la relación con Lévi-Strauss y con Lacan, que indudablemente ayudaron a Foucault a desasirse de lo que escribía en sus primeros textos.

Cuando muere Lacan, Foucault retomará la cuestión:

“Si me remonto a los años cincuenta, a la época en que el estudiante que yo era leía los primeros textos de Lévi-Strauss y de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían en una concepción muy tradicional del sujeto humano, y que no bastaba con decir ora con unos que el sujeto era radicalmente libre, ora con los otros que estaba determinado por las condiciones sociales. Descubríamos que había que tratar de liberar lo que se oculta detrás del empleo aparentemente simple del pronombre «yo».”⁴⁵ [238]

Pese a todo lo que acabamos de decir, resulta evidente que Foucault estaba muy lejos de ser un incondicional de Lacan. Sobre todo

⁴⁵ Michel Foucault, “Jacques Lacan”, *Corriere della Sera*, 11 de septiembre de 1981.

cuando su discurso comenzó a oscurecerse. Jacques-Alain Miller, el yerno de Lacan, quien establece en la actualidad los textos de sus seminarios, refiere que Foucault le dijo, en 1972, cuando habían pasado el día juntos consultando los archivos de Charcot en la Salpêtrière: “Algún día tendrás que explicarme a Lacan.”⁴⁶ Foucault dirá algo más, en respuesta a una pregunta que le hará un periodista del *Nouvel Observateur* en el marco de un artículo sobre los “amos [*maîtres*] de la universidad francesa”:

“Es prácticamente imposible acomodarse a ese lenguaje esotérico. Habría que haber leído todo para captar las alusiones de Lacan. Nadie entiende nada. Pero todo el mundo se siente concernido, y eso es muy fuerte. En un momento dado, cada uno de los oyentes tiene la sensación de haber comprendido, de ser el único. Lacan logra semana tras semana la proeza de llevar adelante de ese modo, frente a un anfiteatro, una suerte de análisis abstracto que actúa sobre cada uno de sus oyentes.”⁴⁷

En ocasión de la muerte de Lacan, hará declaraciones más indulgentes, manifestando al *Corriere della Sera*: “Lacan quería que la oscuridad de sus escritos fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo para realizar cada cual consigo mismo.”

⁴⁶ Jacques-Alain Miller, “Michel Foucault et la psychanalyse”, in *Michel Foucault philosophe. Rencontres internationales, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, op. cit.*, pp. 877–882. Cita: p. 81.

⁴⁷ Citado por Gérard Petitjean, “Les grands maîtres de l’université française”, *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.



Si Foucault se interesó en Lacan, ¿es cierta la recíproca? Las huellas del interés que Lacan pudo tener en los trabajos de Foucault son, evidentemente, más difíciles de encontrar. El discurso de Lacan, como todo el mundo sabe, es menos explícito que el de Foucault, y no dio entrevistas que permitieran esclarecer sus alusiones cifradas. Pero no cabe duda de que Lacan leyó a Foucault con atención. Es evidente, por ejemplo, como lo ha establecido [239] Elisabeth Roudinesco, que el texto tan importante de 1962 titulado “Kant con Sade” está atravesado de cabo a rabo por la lectura que Lacan acababa de hacer de la *Historia de la locura*. Lacan se refiere por otra parte en una nota a “la admirable *Historia de la locura* de Michel Foucault”.⁴⁸ Este texto seguramente no se le escapó a Foucault: de una manera que tal vez no sea fortuita, se encuentra el mismo cotejo entre Kant y Sade en el homenaje de Foucault a Georges Bataille, “Préface à la transgression”, publicado algunos meses después del artículo de Lacan.⁴⁹

En 1968, Foucault publica en los *Cahiers du chemin* un artículo sobre Magritte titulado: “*Ceci n’est pas une pipe*”. [“Esto no es una pipa”]. Lacan le escribe:

⁴⁸ Jacques Lacan, “Kant avec Sade”, *Critique* N° 191, abril de 1963, pp. 292–313. Cita: p. 307. Este texto ha sido redactado en septiembre de 1962. Retomado m *Ecrits*, París, Seuil, 1966, pp. 765–790, pero sin la nota sobre Foucault. Sobre la relación de este texto con la lectura de Foucault, véase Roudinesco, *op. cit.*, p. 407.

⁴⁹ Michel Foucault, “Préface à la transgression”, *Critique*, agosto–septiembre de 1963, pp. 751–769. Véase especialmente pp. 756–760.

“Estimado Foucault:

«Esto no es una pipa»...

Me encanta. He hablado de usted (no, lo he nombrado) en mi seminario de hoy.

Fue lo que dije en el seminario lo que hablaba de usted sin nombrarlo.

Le envío el comienzo; corre por su cuenta hacer uso de él.”⁵⁰

Y Lacan termina su carta copiándole lo que ha escrito en el pizarrón, durante el seminario, y que —hay que decirlo— no es precisamente de una gran claridad.

El año 1969 estará marcado por dos acontecimientos en el transcurso de los cuales Lacan y Foucault van a cruzarse. El 22 de febrero, Foucault da, ante la Sociedad francesa de filosofía, su conferencia “Qu’est-ce qu’un auteur?”. En la hoja impresa que anuncia la reunión y presenta la sinopsis de los temas que se abordarán, escribe que se interrogará especialmente sobre la “posición del autor en un campo discursivo. (¿Qué es el fundador de una disciplina? ¿Qué puede significar el «retorno a...» como momento decisivo de la transformación de un campo de discurso?)”. La alusión a Althusser y a Lacan es transparente. Este último no se equivocará: se sentirá “convocado” por esta referencia [240] y vendrá a escuchar a Foucault en la sala 6 del Collège de France, donde Foucault no será elegido sino unos pocos meses más tarde. Aborda el tema anunciado:

⁵⁰ Carta de Jacques Lacan a Michel Foucault, 6 de marzo de 1968. Reproducida *in Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, volumen editado por la CFDT, Syros, Paris, 1985, p. 106.

“Por «retorno a...», ¿qué hay que entender? Creo que de este modo se puede designar un movimiento que tiene su especificidad propia y que caracteriza justamente las instauraciones de discursividades. Para que haya retorno, en efecto, es necesario primero que haya olvido, no olvido accidental, no recubrimiento por obra de alguna incompreensión, sino olvido esencial y constitutivo [...]. Se desprende naturalmente que este retorno, que forma parte del discurso mismo, no cesa de modificarlo, que el retorno al texto no es un suplemento histórico que vendría a agregarse a la discursividad misma y a reforzar con un ornamento que, después de todo, no es esencial; es un trabajo efectivo de la discursividad misma. El reexamen de los textos de Galileo bien puede cambiar el conocimiento que tenemos de la historia de la mecánica, pero jamás podrá modificar a la mecánica misma. En cambio, el reexamen de los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo y los de Marx el marxismo.”⁵¹

En el debate que tiene lugar luego de la exposición, Jacques Lacan toma la palabra para aprobar a Foucault. Así, declara:

“Recibí muy tarde la invitación. Al leerla, observé en el último párrafo «el retorno a...». Se retorna probablemente a muchas cosas, pero, en fin, el retorno a Freud es algo que yo me tomé como una especie de enseña, en cierto campo, y en eso no puedo sino agradecerse: usted ha respondido completamente a mis expectativas. Al evocar, especialmente a propósito de Freud, lo que significa «retorno a...», todo lo que usted dijo me aparece, al menos a la luz de aquello en lo que he

⁵¹ Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, julio–septiembre de 1969. Reeditado en *Littoral*, *art. cit.*, pp. 3–32. Cita: p. 21.

podido contribuir, perfectamente pertinente.”⁵²

Y luego, en respuesta a la intervención de Lucien Goldmann, quien se preocupaba por “la negación del hombre en general, y, a partir de allí, del sujeto y también del autor”,⁵³ Lacan prosigue:

“Querría destacar que, estructuralismo o no, en ningún lugar se trata —en el campo vagamente determinado por esa etiqueta— de la negación del sujeto. Se trata de la dependencia del sujeto, lo cual es [241] absolutamente diferente; y muy particularmente en el nivel del retorno a Freud, de la dependencia del sujeto respecto de algo realmente elemental y que hemos intentado aislar bajo el término de «significante».”⁵⁴

Lacan parece haber experimentado una alegría ingenua mezclada con orgullo por haberse visto otorgar semejante importancia por parte de Foucault. Siempre había buscado, con cierta febrilidad, el reconocimiento de los filósofos,⁵⁵ y Foucault se la concedía públicamente, con cierto brillo. Lacan no se priva de saborear con gran delectación esa pequeña felicidad que quiere hacer escuchar a sus oyentes. Por lo tanto vuelve a la conferencia de Foucault en la clase de su seminario que tiene lugar algunos días más tarde, el 26 de febrero de 1969. Mientras está hablando del “acontecimiento Freud”, se detiene un instante para subrayar:

⁵² *Ibid.*, p. 31.

⁵³ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁵ Esto se deduce muy claramente de los pasajes, del libro de Elisabeth Roudinesco, *op. cit.*

“Ahora, en el día de la fecha, tengo la satisfacción de ver, por ejemplo, en lo que concierne a la función de un autor como Freud, que una sociedad con mucha amplitud de criterio se encuentra en condiciones de apreciar su originalidad. Por ejemplo, fue justamente respecto de él que el sábado, en una suerte de mal lugar denominado la Sociedad de filosofía, Michel Foucault hacía la pregunta: «¿Qué es un autor?», y esto lo llevaba a valorizar una serie de términos que merecen ser enunciados respecto de dicha pregunta. ¿Qué es un autor? ¿Cuál es la función de un autor? [...] En un anuncio que había hecho de su proyecto sobre la interrogación «¿qué es un autor?», había puesto al final la función del «retorno a...» (puso puntos suspensivos después), y debo decir que por este solo hecho me consideré convocado. Después de todo, no hay nadie, en nuestros días, que más que yo le haya dado importancia al «retorno a...», a propósito del retorno a Freud. Por lo demás, destacó muy bien y mostró su perfecta información del sentido tan especial, del punto clave que constituye dicho retorno a Freud en relación con todo lo que actualmente sucede con este deslizamiento, con este desfasaje, con esta profunda revisión de la función del autor —del autor literario especialmente.»⁵⁶

1969 es también el año en que el director de la Ecole normale supérieure, Robert Flacelière, decide retirar a Lacan de la sala [242] Dussane, donde se desarrollaba su seminario. En el transcurso de la clase del 26 de junio, Lacan lee la carta que Flacelière le había dirigido cuatro meses antes. No bien termina de leerla, sus oyentes deciden ocupar el despacho del director. Pero en vano. Lacan debe mudarse. En

⁵⁶ Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*, clase del 26 de febrero de 1969. El seminario de ese año 1968–1969 aún no ha sido editado. Este extracto ha sido publicado in *Littoral*, *op. cit.*, pp. 32–33.

julio, Foucault lo invita a dar su seminario a la universidad de Vincennes, en la que dirige el departamento de filosofía. Finalmente, el seminario encontrará refugio en la facultad de derecho, en *la place du Panthéon*. Lacan acepta venir a Vincennes para dar una serie de conferencias. El ciclo se detendrá de golpe desde la primera clase, el 3 de diciembre, a la cual Foucault no asiste. Abucheado, atacado, Lacan abandona el recinto después de haber lanzado a los estudiantes agitadores su célebre apostrofe: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a tener un amo. Lo tendrán.”⁵⁷ Y simplemente telefoneará para avisar que “se toma el día”^{*} correspondiente a la cita siguiente, prevista para comienzos de febrero, y que anula todas las otras.⁵⁸

✱

Con *La voluntad de saber*, que aparece en 1976, la relación de Foucault con la obra de Lacan simplemente va a invertirse. El psicoanálisis ya no es el punto de apoyo del proceso arqueológico y crítico.

⁵⁷ La desgrabación de esta clase en Vincennes está publicada en forma de anexo del libro XVII del seminario *L’Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, pp. 227–240. Todo este volumen es muy rico en enseñanzas sobre la “política” de Lacan y su relación con Mayo del ‘68.

^{*} La expresión utilizada por Lacan corresponde a una acuñación imposible de traducir textualmente. El texto original dice “*il«mardigratisera»*”, entre comillas, para dar a entender que se trata de un neologismo idiosincrático, el cual proviene de *mardi gras*, el martes de carnaval, día absolutamente feriado. Es decir, “hará del día señalado un día no laborable”, forjando un verbo sobre la base de *mardi gras*.

⁵⁸ Véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p.224. Y Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan, op. cit.*, pp. 445–446.

Deviene su objeto, por qué no decir su blanco.⁵⁹ El pequeño libro de Foucault, ciertamente, no es más que un prefacio, el preámbulo de una vasta empresa que, bajo el título general *Historia de la sexualidad*, deberá llevar adelante “la investigación histórica sobre la manera como se formó desde hace unos tres [243] buenos siglos el saber del sexo; sobre la manera como se multiplicaron los discursos que lo tomaron por objeto, y sobre las razones por las cuales hemos llegado a adjudicarle un precio fabuloso a la verdad que pensaban producir”.⁶⁰ La organización, la orientación e incluso el recorte histórico de este vasto proyecto no dejarán de modificarse hasta ese momento en el que Foucault publicará, en 1984, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*.⁶¹ Pero justamente porque en 1976 se trata de presentar globalmente lo que quiere hacer, la serie de investigaciones históricas por venir, Foucault explicita muy claramente los problemas que se propone plantear, las metas que persigue, el desafío de su trabajo.

Este nuevo terreno de exploración, esta “excavación” de nuestro suelo, como él mismo decía en 1967, tiene su punto de partida en un gesto de rechazo. Foucault quiere acusar de falsedad uno de los temas que dominan la atmósfera ideológica de los años post-’68 y pasaba por radicalmente subversivo: el de la desalienación política por la liberación de la sexualidad. Este discurso se basa enteramente en lo que Foucault llama “la hipótesis represiva”: la sexualidad estaría reprimida

⁵⁹ Este punto está sucinta pero muy bien analizado por Jacques-Alain Miller, “Michel Foucault et la psychanalyse”, *art. cit.*

⁶⁰ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 97.

⁶¹ Sobre el punto de vista inicial y la reestructuración del proyecto, véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 226–289, y pp. 339–347.

por la sociedad burguesa o capitalista, y por ende la tarea política sería hacer saltar los interdictos que pesan sobre ella. De esta represión, dice Foucault, “ya no hablamos sin tener nuestras propias pretensiones: conciencia de afrontar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se vuelve subversivo, ardor por conjurar el presente y por convocar ese porvenir a cuyo alumbramiento pensamos contribuir. Hay algo del orden de la rebelión, de la libertad prometida, de la era próxima de otra ley, que pasa fácilmente en ese discurso sobre la opresión del sexo. Algunas de las viejas funciones de la profecía se hallan reactivadas en él. Hasta mañana, sexo decente y adocenado”.⁶² Evidentemente, para Foucault no se trata de invertir el discurso, de afirmar que la sexualidad no estaría reprimida. Entonces, ¿qué es lo que ha querido hacer?

“Interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente con su hipocresía, habla con toda prolijidad de su propio silencio, se empeña en detallar lo que no dice [...]. La pregunta que yo querría hacer no es «¿por qué estamos reprimidos?» sino «¿por qué decimos con tanta pasión, con tanto rencor contra [244] nuestro pasado más reciente, contra nuestro presente y contra nosotros mismos, que estamos reprimidos?». ¿Por medio de qué rodeos hemos llegado a afirmar que el sexo está negado, a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo callamos, y formulando todo ello con palabras explícitas, tratando de hacerlo ver en su realidad más desnuda, afirmándolo en la positividad de su poder y de sus efectos?”⁶³

⁶² *Ibid.*, pp. 16–17.

⁶³ *Ibid.*, pp. 16–17.

El blanco de este ataque es fácilmente identificable: la inflación psicoanalítica, la muy amplia difusión de los temas del freudomarxismo, la influencia de las obras de Marcuse, de las teorías de Reich. Foucault engloba en su crítica tanto las apuestas de “subversión” que se le pide a la literatura de la transgresión, a Sade y a Bataille,⁶⁴ como las teorías del deseo —y qué duda cabe de que aquí está apuntando a Deleuze, pese a la amistad que Foucault mantenía con él y a la importancia que le concedía a un libro como *El antiedipo*. Pero hay asimismo otro blanco: el psicoanálisis lacaniano.

En efecto, una vez que llega a la mitad de su libro, Foucault se hace una objeción. Ha mostrado cómo toda la historia occidental ha solicitado “el reconocimiento”, la “confesión”, y cómo esta exhortación a hablar de sí mismo y a decir lo que se es, lejos de ser emancipadora, ha participado, por el contrario, de esta “inmensa obra a la cual Occidente ha entregado generaciones para producir [...] la sujeción de los hombres; quiero decir su constitución como “sujetos”, en los dos sentidos del término.⁶⁵ Pero advierte que no puede dar cuenta ni hacer justicia a toda la reflexión contemporánea sobre el deseo: “He ordenado, dice, todo mi discurso alrededor de la puesta en juego de esta noción [de represión], fingiendo ignorar que por otra parte se estaba llevando adelante una crítica, y de un modo indudablemente más radical: una crítica que se ha efectuado en el nivel de la historia del deseo. Que el sexo no esté reprimido no es, en efecto, una reflexión demasiado nueva. Hace ya mucho tiempo que los psicoanalistas lo han

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 30, 196, 198.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 107–108.

dicho. Han recusado la pequeña maquinaria simple que puede imaginarse cuando se habla de represión.” Resulta inútil, por lo tanto, atacar “la hipótesis represiva”, ya que la reflexión actual de los psicoanalistas nos enseña que, en efecto, “no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la sencilla razón de que es la ley la que es constitutiva del deseo y de la falta que lo insta. La relación de [245] poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusión pues de denunciarla en una represión que se ejercería retrospectivamente, pero vanidad también de partir en búsqueda de un deseo fuera del ámbito del poder.”⁶⁶

Aquí Foucault habla, de una manera totalmente transparente, de la teoría lacaniana. Y si esta concepción parece muy diferente de las teorías de la liberación sexual, si inclusive puede decirse que constituye su anverso exacto, no es menos cierto —agrega— que estas dos doctrinas opuestas comparten una misma representación del poder, a la que Foucault denomina “jurídico–discursiva”. Lo que distingue una de otra es el análisis que se hace en términos de represión de los instintos y el que se hace en términos de ley del deseo, es con toda seguridad la manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones; no es la manera de concebir el poder. Uno y otro recurren a una representación común del poder.”⁶⁷ Esta concepción, cuyo modelo es “esencialmente jurídico, centrado en el mero enunciado de la ley y

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 107–108.

⁶⁷ *Ibid.*, p.109. Foucault identifica claramente el blanco de sus ataques en la discusión que siguió a una conferencia que pronunció en Brasil en 1976, “Les mailles du pouvoir”. Menciona por un lado “el análisis reichiano modificado por Marcuse” y, por el otro, “los lacanianos”. (Michel Foucault, “Les mailles du pouvoir” in *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, texto N° 297.)

en el mero funcionamiento del interdicto”, llevaría finalmente “todos los modos de dominación, de sumisión, de sujetamiento” al “efecto de obediencia”.⁶⁸ Es una representación “monárquica” del poder y de su funcionamiento. Ahora bien, es precisamente contra este tipo de representación del poder, que no es específica de aquellos que plantean el problema de las relaciones entre poder y sexualidad, sino que es “en realidad mucho más general”,⁶⁹ que está ampliamente extendida en todas las esferas de la filosofía política, que está dirigido el trabajo de Foucault a partir de *Vigilar y castigar*. Es especialmente el objetivo de esta *Historia de la sexualidad*, tal como está presentada en *La voluntad de saber*: “Se trata, a la vez, dándose otra teoría del poder, de formar otra grilla de desciframiento histórico; y, mirando bien detenidamente todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder.”⁷⁰ Movimiento de ida y vuelta, de vaivén, entre la necesidad de darse “otra teoría del poder” para descifrar el material histórico y la voluntad de arribar a “otra concepción del poder” mediante el [246] análisis de dicho material. Principio heurístico y finalidad de la investigación se resumen entonces en un mismo programa en forma de díptico: “Pensar a la vez el sexo sin la ley y el poder sin el rey.”⁷¹

De allí una serie de fórmulas, como por ejemplo “el poder viene de abajo”, que darán lugar a tantos comentarios y malentendidos. Esto

⁶⁸ *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 113.

⁶⁹ *Ibid.*, p.109.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁷¹ *Ibid.*

significa que “no hay, al principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre los dominadores y los dominados, dado que esta dualidad repercute desde arriba hacia abajo y en grupos cada vez más reducidos hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y juegan en los aparatos de producción, las familias, los grupos reducidos, las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de clivaje que recorren el conjunto del cuerpo social”.⁷² El corolario de esta diseminación del poder, de esta capilaridad, es que “dondequiera que haya poder hay resistencia, y no obstante, o más bien por lo mismo, ésta jamás se sitúa en posición de exterioridad por lo que respecta al poder [...]. Estos puntos de resistencia están presentes por doquier en la red del poder”.⁷³

La analítica del poder propuesta por Foucault en *La voluntad de saber* marca por supuesto también un cuestionamiento de las teorías políticas inspiradas en el marxismo: no cabe duda alguna de que *Vigilar y castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* en gran parte están dirigidos contra el concepto de “aparato ideológico del Estado” forjado por Louis Althusser a comienzos de los años setenta. Pero *La voluntad de saber* traduce ante todo una verdadera inversión en la relación de Foucault con el pensamiento de Lacan. Este último será considerado en lo sucesivo como un aspecto fuertemente comprometido con ese “dispositivo de la sexualidad” del que debemos liberarnos.

⁷² *Ibid.*, p. 124.

⁷³ *Ibid.*, pp. 126–127.

La ruptura no hará más que acentuarse. A partir del momento en que Foucault decida renunciar al primer recorte de su investigación —alrededor de los siglos XVI, XVII y XVIII— para remontarse hacia la Antigüedad griega, romana y los primeros tiempos del cristianismo, la *Historia de la sexualidad* se transformará en genealogía de la constitución del hombre occidental como “sujeto de deseo”. De modo que la fórmula de *La voluntad de saber*, según la cual una historia de la sexualidad podría tener valor como una [247] “arqueología del psicoanálisis”,⁷⁴ se tornará más verdadera aún en el proyecto reformulado: si el “sujeto de deseo” no es más que una invención de la historia, lo que se desvanece es el objeto mismo del psicoanálisis. Por cierto, se trata de una invención menos reciente de lo que era “el hombre” en *Las palabras y las cosas*, pero una invención de todos modos, sin cesar reconducida y sin cesar reproducida a través de la historia y contra la cual hay que “llevar adelante un contraataque” cuyo punto de apoyo no sería “el sexo–deseo” sino “los cuerpos y los placeres”.⁷⁵

APÉNDICE

En septiembre de 1981, a la muerte de Lacan, yo había realizado una pequeña entrevista con Michel Foucault. Habíamos comenzado por delimitar temas y habíamos mantenido una suerte de diálogo preliminar, que debía preceder la grabación de la entrevista propiamente dicha. Pero como finalmente habíamos abordado cuestiones más

⁷⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 208.

generales, Foucault tuvo la idea de no publicarlo como una reacción en caliente. Propuso que esperáramos algunos días para desarrollar esos temas. ¿Por qué razón el proyecto fue abandonado? No lo recuerdo. Las notas preparatorias para esa entrevista dormían en mis archivos, de donde las exhumé cuando Elisabeth Roudinesco me preguntó si poseía documentos sobre las relaciones entre Foucault y Lacan. De ello resultó el título de uno de sus capítulos, “Los contemporáneos alternados”. Releyéndolas, me digo que tenían su interés. Por lo tanto pensé que podría resultar útil reproducirlas en parte. Respeté su carácter lapidario sin tratar de reescribirlas trece años después. También suprimí todas las preguntas, conservando sólo las respuestas de Foucault.

“Sartre y Lacan eran exactamente contemporáneos. Pasaron por los mismos paisajes intelectuales, culturales y políticos. Ambos formaron parte de ese movimiento de los años treinta en el cual hubo, en Francia, una reacción antichauvinista, anticonservadora de retorno a una interrogación sobre el pensamiento alemán que había sido banal desde hacía quince años: Hegel, viejo dragón [247] que sale a relucir en todas las representaciones de la filosofía, la novedad durante largo tiempo desconocida de Husserl, que existía desde 1900 pero que no era conocida. Freud también, hasta aquí mal visto y vilipendiado. Y la reciente novedad de Heidegger. El ascenso del nazismo y su triunfo, lejos de dejar de lado el interrogante sobre el pensamiento alemán, lo intensificó, porque se quiso oponer el verdadero pensamiento a la barbarie. Durante todos aquellos años treinta: Sartre y Lacan, con toda una serie de intermediarios, Wahl, Kojève, Koyré. Sucedió que Sartre y Lacan fueron contemporáneos alternados. No fueron contemporáneos juntos, uno del otro.

Cada vez que uno daba un paso, era en ruptura con el otro, pero para retomar el mismo tipo de problemas. Ejemplo: puede decirse que Sartre fue el primero, digamos, en introducir en la reflexión filosófica creadora los temas freudianos. Pero los introdujo hasta cierto punto para reducirlos, con especial rechazo del inconsciente. A partir del sujeto pensado en términos fenomenológicos, pero también en términos cartesianos, el inconsciente no podía existir. Y Sartre forjó el concepto de mala conciencia para sustituir con él la idea de inconsciente.

Toda la trayectoria de Lacan tuvo que ver con retomar el paisaje filosófico que le había sido común con Sartre (Lacan fue hegeliano, e Hyppolite participó en su seminario). Fue heideggeriano (Heidegger cuestionaba toda la filosofía del sujeto que iba de Descartes a Husserl y que Sartre retomaba o de la que se puede pensar que la retomaba).

Armado con todo esto, Lacan se encuentra con la lingüística, que mostraba, con materiales objetivables en términos del conocimiento, un juego de significaciones que no era ya en absoluto asimilable a las intencionalidades de la conciencia: algo pasaba en el sujeto, a través del sujeto... lo cual le permitía a Lacan volver a plantear la cuestión del sujeto.

Recortamos aquí un grueso equívoco en la historia del estructuralismo: no es una filosofía objetivista. Se trataba de decir: no se puede utilizar la vieja teoría del sujeto. Interrogación sobre el sujeto, movimiento de retroceso en relación con la concepción del sujeto.

Las primeras páginas de Flaubert y de Sartre son ilegibles a causa de las cinco o diez primeras páginas sobre el lenguaje, que tenían setenta y cinco años de retraso, de ignorancia en lo que respecta a lo que la lingüística había descubierto.

Merleau-Ponty hablaba de Saussure en 1948. Problema de la lingüística: hallado cuando se vio obligado a hacer psicología infantil en la Sorbona. Ahora está orientado hacia una nueva vía lingüística, Heidegger.

Reflexión sobre el lenguaje que lo apartaba de la fenomenología de la percepción y de Sartre. [249]

Sucedió que la gente que se sintió atrapada por la cuestión del sujeto, en su mayoría, estaba implicada en el movimiento de agitación, de “movilización” de los años sesenta, que eran todos lacanianos, y que se vieron converger con Sartre mientras que Lacan se quedaba en su diván.

Sartre murió siendo contemporáneo de aquellos que se habían formado en ruptura con él. Todos aquellos pensamientos eran pensamientos que no se ocupaban del problema del sujeto de la verdad (historia de las ciencias). Dos cosas de las que Sartre no hablaba: tenía una concepción heredada de la verdad. Le importaba un carajo. Para él, el movimiento estructuralista era frío, apolítico. Pero la gente que forjó Mayo del '68 son en realidad los althusserianos. Lo que se dice ahora es falso en relación con lo que fue la historia real.”

Capítulo 8

“¿ACASO NECESITAMOS UN VERDADERO SEXO?” (Foucault, el hermafroditismo y la identidad sexual)

Para Paul L.-Y.

“El placer no tiene pasaporte”, declara Foucault en el transcurso de las jornadas de Arcadie que se desarrollan en el *palais del Congrès* en París del 24 al 27 de mayo de 1979, en ocasión del 25 aniversario de este movimiento “homófilo”. Foucault acaba de dedicar su exposición a los “recuerdos” de un hermafrodita del siglo XIX, Herculine Barbin, que había publicado un año antes en Gallimard. Este opúsculo inauguraba una nueva colección cuya idea había sido de Foucault y de la cual debía ocuparse: “Las vidas paralelas”. En la contratapa, Foucault presentaba la colección en los siguientes términos:

“Los antiguos gustaban de hacer paralelismos de las vidas de los hombres ilustres; a través de los siglos se escuchaba hablar de esas sombras ejemplares.

Las paralelas, lo sé, están hechas para encontrarse en el infinito. Imaginemos otras que, indefinidamente, divergen. Nada de punto de en-

cuentro ni de lugar de reunión. Por lo general, no tuvieron más eco que el de su condena. Habría que captarlas en la fuerza del movimiento que las separa; habría que volver a encontrar la estela instantánea y deslumbrante que han dejado cuando se precipitaron hacia una oscuridad donde «eso ya no se cuenta» y donde toda «reputación» se ha perdido. Sería como el envés de Plutarco: vidas en ese punto paralelas que ya nadie puede hacer converger.»¹ [252]

Esta breve presentación hace eco al magnífico artículo publicado por Foucault en enero de 1977, en los *Cahiers du chemin*, “La vie des hommes infâmes”.² Este texto capital, que parece condensar en algunas páginas lo que se podría designar la “filosofía profunda” de Michel Foucault, debía ser el prefacio de un libro por venir, que habría llevado el mismo título y que habría reunido relatos de vida tal como se los encuentra consignados en los registros de internación u otros documentos del mismo tipo: fragmentos de vidas oscuras que no vieron la luz sino cuando el poder las enfocó, el tiempo de un breve instante, con los haces de su proyector:

“Es una antología de existencias. Vidas de algunas líneas o de algunas páginas, desgracias y aventuras innumerables reunidas en un puñado de palabras. Vidas breves encontradas por casualidad en los libros y documentos. *Exempla* pero —a diferencia de los que los eruditos recogían en el curso de sus lecturas— son ejemplos que contienen me-

¹ Michel Foucault, texto de contratapa de *Herculine Barbin dite Alexina B*, París, Gallimard, 1978. Solamente aparecerá otro título en esa colección: *Le Cercle amoureux d’Henri Legrand* (1979).

² Michel Foucault, “La vie des hommes infâmes”, *Cahiers du chemin* N° 29, enero de 1977, pp. 12–29.

nos lecciones para meditar que breves efectos cuya fuerza se apaga casi inmediatamente.”³

Foucault cita entonces dos de esas “vidas breves”, dos notas preliminares leídas en un registro de internación del siglo XVIII, de las que se dice que hicieron nacer en él la idea, las ganas de reunir, “en una suerte de herbario”, esas “vidas singulares, vueltas por obra de no sé bien qué azar extraños poemas”:

“Mathurin Milán, internado en el hospital de Charenton el 31 de agosto de 1707: «Su locura siempre consistió en ocultarse a la familia, llevar en el campo una vida oscura, estar procesado, prestar a usura y sin fondos; en pasear su pobre espíritu por rutas desconocidas y en creerse merecedor de un destino más alto.»

”Jean–Antoine Touzard, encerrado en el *château* de Bicêtre el 21 de abril de 1701: «Recoleta, apóstata, sedicioso, capaz de los mayores crímenes, sodomita, ateo —si es que se puede serlo—, es un verdadero monstruo de la abominación al que sería más conveniente ahogar que dejar libre.»

Foucault declara entonces, en una sorprendente confesión personal sobre lo que lo mueve y lo conmueve: [253]

“Me incomodaría decir exactamente lo que sentí cuando leí esos fragmentos y muchos otros parecidos. Indudablemente, se trata de una de esas impresiones de las que se dice que son “físicas”, como si pudiera haber otras. Y confieso que esas “novedades” surgían súbitamente a través de dos siglos y medio de silencio y sacudieron en mí

³ *Ibid.*, p.12.

más fibras que lo que se denomina comúnmente la literatura, sin que pueda decir aún hoy si lo que me emocionó más fue la belleza de ese estilo clásico, ataviado con algunas frases referidas a personajes sin duda miserables, o los excesos, la mezcla de obstinación sombría y de perversidad de esas vidas de las que se siente, por debajo de las palabras lisas como la piedra, el desconcierto y el ensañamiento.”

Después de esta confesión, mucho más importante que las elucubraciones psicologizantes de algunos norteamericanos para comprender lo que motiva el trabajo de investigación y de escritura de Foucault, éste se refiere explícitamente a su *Historia de la locura*:

“Hace mucho tiempo, para un libro, utilicé documentos parecidos. Si ahora lo hice, fue sin duda a causa de la vibración que siento hoy aún cuando me toca volver a encontrarme con esas vidas lisiadas, baldadas, convertidas en cenizas en las pocas frases que las han abatido.”⁴

Estos fragmentos de vida que despiertan en él esta “vibración” y que encara reunir y publicar sin ninguna presentación —lo que él denomina “el lirismo frugal de la cita” —,⁵ reconocen como factor común el haber sido arrancadas a la noche de su “fugitivo trayecto” por su encuentro con el poder:

“Todas esas vidas que estaban destinadas a pasar por debajo de todo discurso y a desaparecer sin haber sido editadas jamás, no han podido dejar huellas —breves, incisivas, enigmáticas a menudo— sino en su

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

punto de contacto instantáneo con el poder.”⁶

A aquellos que le objetarán que es una vez más incapaz de “franquear la línea”, de “pasar del otro lado”, es decir de “escuchar y dar a oír el lenguaje que le viene de otro lado o de abajo”, que le reprocharán por lo tanto hacer “siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que dice o hace decir”, a todos aquellos que le [254] preguntarán “¿por qué no ir a escuchar esas vidas allí donde hablan?”, Foucault les responderá en primer lugar: “¿Acaso nos quedaría algo de lo que han sido, sea lo que fuere, si en un momento dado no hubieran tropezado con el poder y provocado sus fuerzas?” Y luego se preguntará, de una manera más general:

“Después de todo, ¿acaso no es uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad el hecho de que el destino tome en esas vidas la forma de la relación con el poder, de la lucha con o contra él? El punto más intenso de las vidas, aquel en el que se concentra su energía, es justamente el lugar donde chocan con el poder, se debaten con él, intentan utilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas.”⁷

Después de esta aclaración, Foucault concluye, volviendo a su proyecto de libro: “En suma, he querido reunir algunos rudimentos para una leyenda de los hombres oscuros, a partir de los discursos que, en la desgracia o en la rabia, estos personajes intercambian con el poder.”⁸

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*

Este proyecto acompañaría a Foucault desde la *Historia de la locura*. Cuando estaba escribiendo su tesis, en efecto, durante su estadía en Upsala, cada vez que venía a París trabajaba en los archivos del Arsenal y de la Bastille. Entonces tuvo la idea de publicar una selección de esos documentos que lo fascinaban y el volumen debía aparecer en la colección “Archives”: *Les Fous. Michel Foucault raconte du XVIII^e siècle au XIX^e, de la Bastille à Sainte–Anne, le voyage au bout de la nuit* [Los locos. Michel Foucault cuenta desde el siglo XVIII al XIX, de la Bastille a Sainte–Anne, el viaje al fin de la noche]. El libro no aparecerá. Pero Foucault no renuncia a la idea y vuelve después de haber publicado *Vigilar y castigar*. Nadie duda de que la exhumación y la publicación de las memorias de Pierre Rivière, joven parricida del siglo XIX, jugó un rol determinante en esta voluntad de volver al archivo.⁹ Así fue como redactó “La vie des hommes infâmes”. Pero estos escritos no fueron seguidos por ningún libro. Hasta el día en que solicitó la colaboración de la historiadora Ariette Farge para publicar con ella, en 1982, *Le Désordre des familles*, una selección de *lettres de cachet* tomadas de los archivos de la Bastilla.¹⁰ * [255]

⁹ *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon père. Un cas de parricide au XIX^e siècle présenté par Michel Foucault*, Paris, Gallimard–Julliard, Col. “Archives”, 1973.

¹⁰ *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*, [255] presentado por Ariette Farge y Michel Foucault, París, Gallimard–Julliard, col. “Archives”, 1982.

* La expresión *lettre de cachet* no conoce traducción. Pero veamos la explicación que de ella nos brinda el propio Foucault: “La *lettre de cachet* no era una ley o un decreto sino una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa. Podía darse el caso, por ejemplo, de que una persona se

Volvamos a los recuerdos de Herculine Barbin. Podemos afirmar sin riesgo a equivocarnos que el interés de Foucault por este texto se inscribe en el horizonte delimitado por un lado por su trabajo sobre la *Historia de la sexualidad*, tal como lo encara en aquella época, y por el otro, por la emoción que despierta en él el contacto con los archivos. Esos proyectos son por otra parte exactamente contemporáneos, y se puede ver hasta qué punto la idea de una selección dedicada a “la vida de los hombres infames”, la voluntad de publicar una colección que daría a leer algunas de esas “vidas paralelas”, la manera como concebía inicialmente la continuación de su *Historia de la sexualidad* —y especialmente los volúmenes que habrían debido dedicarse a los personajes atípicos de los buenos tiempos de la “mirada médica”, del “saber psiquiátrico” —, todos esos proyectos parecen no ser sino las facetas de una misma empresa, que se despliega en la misma línea de las investigaciones que había llevado adelante en ocasión de su viaje en la historia de la locura, el cual había sido interrumpido un poco por el período “formalista” de *Las palabras y las cosas* y de *La arqueología del saber*.

Esta edición francesa de los recuerdos de Herculine Barbin nos entrega un texto bruto, sin prefacio ni comentario. Al final del libro, Foucault ha reunido simplemente “algunos de los documentos principales que conciernen a Herculine Adélaïde Barbin”, es decir informes

viera obligada a casarse en virtud de una *lettre de cachet*, pero en la mayoría de las veces consistía en servir de instrumento de castigo. Por medio de una *lettre de cachet* se podía arrestar a una persona, privarle de alguna función, etc., por lo que bien puede decirse que era uno de los grandes instrumentos de poder de la monarquía absoluta.” Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 107–108.

médicos, recortes periodísticos, extractos de correspondencia. Foucault no redactó más que una brevísima introducción (apenas algo más de una página) para agregar a ese *dossier*. En esta presentación, explica por qué no propone un comentario ni una documentación exhaustiva: “La cuestión de los destinos extraños, parecidos al suyo y que han planteado tantos interrogantes a la medicina y al derecho sobre todo desde el [256] siglo XVI, será tratada en el volumen de la *Historia de la sexualidad* dedicado a los hermafroditas.”¹¹

Foucault había publicado, a fines de 1976, bajo el título *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, y en él anunciaba la continuación como una “investigación histórica” que se proponía llevar a cabo sobre “la manera como se ha formado desde hace unos tres buenos siglos el saber sobre el sexo”.¹² Se sabe que renunciará a ese proyecto inicial y que su “investigación histórica” lo conducirá a remontarse mucho más lejos en el tiempo, hacia los comienzos del cristianismo, y luego hacia el paganismo romano y el mundo helénico.¹³

En 1978 ya había renunciado indudablemente en parte a ese plan de conjunto, pero encaraba la construcción de un volumen a partir de algunos casos parecidos al de Herculine Barbin.¹⁴

¹¹ *Herculine Barbin*, *op. cit.*, p. 131.

¹² Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 97.

¹³ Sobre la manera como Foucault ha ido reorganizando su proyecto, véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 338–345.

¹⁴ Cf. Daniel Defert, “Chronologie”, in Michel Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 54.

Por consiguiente, en mayo de 1979, invitado al congreso de Arcadie, Foucault escoge hablar extensamente de Herculine Barbin, formulando la pregunta: “¿Necesitamos acaso un verdadero sexo?” Están invitadas otras tres personalidades: Paul Veyne, Robert Merle y Jean-Paul Aron. Con excepción de la de Foucault, las intervenciones de los oradores serán publicadas en las actas del congreso. La exposición de Paul Veyne se titula “Témoignage hétérosexuel d’un historien sur l’homosexualité” [“Testimonio heterosexual de un historiador sobre la homosexualidad”] y trata sobre la Antigüedad grecorromana. Veyne explica:

“Consideremos la historia de la Antigüedad grecorromana: querría poder decirles que en aquella dichosa época no existían prejuicios contra los homosexuales, y que la cultura griega era más liberal que la nuestra. Pero si dijera eso, mentiría: los griegos no podían ser ni tolerantes ni intolerantes para con los homosexuales por la sencilla razón de que no sabían lo que es la homosexualidad. No clasificaban las conductas sexuales de acuerdo con el sexo, sino de acuerdo con la clase social y las categorías de actividad y pasividad [...]. Los griegos tenían tantos prejuicios como nosotros, pero no tenían los mismos prejuicios.”¹⁵ [257]

La exposición de Robert Merle versaba sobre el “proceso de Oscar Wilde”, y la de Jean-Paul Aron sobre los “procesos de costumbres”.¹⁶

¹⁵ Paul Veyne, “Témoignage hétérosexuel d’un historien sur l’homosexualité”, *in Le regard des autres. Actes du congrès international, du 24-27 mai 1979*, París, Arcadie, 1979, pp. 17-24.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 26-42 y 43-56.

En el lugar correspondiente al texto de Foucault se halla la siguiente nota:

“Nos excusamos por no publicar en el presente volumen de las actas del congreso la exposición de Michel Foucault. Este trabaja actualmente en una importante obra sobre las reflexiones que ha propuesto al congreso en el transcurso de su intervención. Reproducimos aquí lo que M^e Guery, en *Arcadie* N° 307–309, ha escrito sobre la conferencia de Michel Foucault:

«¿Cómo se ha pasado de un modelo a otro y cómo puede ser que en la actualidad la separación sea entre lo masculino y lo femenino? El titular de la cátedra de historia de las ideas del Collège de France se aproxima al problema de la identidad sexual a través del estudio de un caso marginal de hermafroditismo, fenómeno respecto del cual la Iglesia, la medicina, el Parlamento, han interrogado la identidad del verdadero sexo. De la anatomía se pasó a la consideración de la sensibilidad, la naturaleza del deseo. Y la noción de homosexualidad, definida por proyección de la vieja forma del hermafroditismo, como una perturbación de la ‘ley de identificación’ del individuo con su sexo, permitió emplazar fuera de la sociedad los desvíos de la ley.

El problema, concluye Michel Foucault, reside en liberar el placer de esta ley. Hay que saber que ninguna sistematización jurídica puede encerrar al sexo. El placer es algo que pasa de un individuo a otro, no es una secreción de identidad. Pues el placer no tiene pasaporte ni documento de identidad.»¹⁷

Una versión muy retocada del texto de Foucault servirá de prefa-

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

cio a la edición norteamericana de los recuerdos de Herculine Barbin y será publicada más tarde —“con algunos añadidos” — en la revista *Arcadie*, en noviembre de 1980, con el título: “Le vrai sexe” [“El verdadero sexo”].¹⁸ La frase sobre el “pasaporte” y el “documento de identidad” ya no figuran. Las consideraciones sobre el placer tampoco. El texto comienza así: [258]

“¿*Realmente* necesitamos un verdadero sexo? Con una constancia que roza la obstinación, las sociedades del Occidente moderno han respondido afirmativamente. Han hecho jugar con empecinamiento esta cuestión del verdadero sexo en un orden de cosas en el que se podía imaginar que lo único que cuenta es la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres. Durante mucho tiempo, empero, tales exigencias no existieron. Lo prueba la historia del estatuto que la medicina y la justicia les han otorgado a los hermafroditas. Se tardó mucho tiempo en postular que un hermafrodita debía tener un solo sexo. Durante siglos, se admitió simplemente que tuviera dos.”¹⁹

En la Edad Media, escribe Foucault, “se llamaban hermafroditas aquellos en quienes se yuxtaponían, según proporciones que podían ser variables, los dos sexos”. En este caso, incumbía al padre o al padrino elegir y fijar, en el momento del bautismo, el sexo que iba a tomarse en cuenta.

¹⁸ Según el testimonio de André Baudry, Michel Foucault había juzgado impubli- cable la transcripción de su exposición, que le había sido enviada por los organizadores del movimiento *Arcadie*, y había pedido un plazo para volver a trabajar sobre el texto, el cual se publicaría entonces en un número ulterior de la revista. Se publicó una separata al mismo tiempo que el número en cuestión.

¹⁹ Michel Foucault, “Le vrai sexe”, *Arcadie* N° 323, pp. 617–625. Cita: p. 617.

“Pero más adelante, en los umbrales de la adultez, cuando llegaba el momento de casarse, el hermafrodita era libre de decidir él mismo si quería seguir siendo del sexo que se le había atribuido o si prefería el otro. Único imperativo: no cambiar, conservar hasta sus últimos días, el que había declarado a la sazón...”

Las cosas cambian a partir del siglo XVIII, cuando las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo, las formas de control administrativo en los Estados modernos “han conducido poco a poco a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, consecuentemente, la libre elección de los individuos indefinidos. En lo sucesivo, a cada cual le corresponde un sexo y uno solo. A cada cual su identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante”.²⁰

Desde el punto de vista médico, de ahora en más se trata de determinar, de descifrar cuál es el verdadero sexo que se oculta bajo apariencias confusas y engañosas; por ende, desde el punto de vista jurídico, la libre elección desaparece: “Corresponde al experto decidir cuál sexo la naturaleza eligió y al que, por consiguiente, la sociedad debe pedirle que se atenga.”²¹

Foucault agrega que, naturalmente, la medicina de los siglos XIX y XX ha corregido mucho esta aproximación reduccionista. Pero, al [259] retomar los análisis que había esbozado en *La voluntad de saber*, se propone demostrar que esta temática del “verdadero sexo” subyace

²⁰ *Ibid*, p. 618.

²¹ *Ibid*, p. 619.

siempre en el discurso *de* la sexualidad y *sobre* la sexualidad. Lo cual culmina evidentemente en un ataque contra el psicoanálisis. Una vez más tenemos la prueba de que el blanco principal de su *Historia de la sexualidad*, cuando se estaba gestando el proyecto, era lisa y llanamente el psicoanálisis.

“Esta idea de que hay que tener finalmente un verdadero sexo está lejos de haber sido disipada. Sea cual fuere al respecto la opinión de los biólogos, se encuentra —al menos en estado difuso, no solamente en la psiquiatría, el psicoanálisis, la psicología, sino también en la opinión corriente— la idea de que entre sexo y verdad existen relaciones complejas, oscuras, esenciales.”

Por cierto, hoy en día se es mucho más tolerante respecto de las prácticas que transgreden la ley, pero no se renuncia a ver en ellas una suerte de “error”, “un error entendido en el sentido más tradicionalmente filosófico: una manera de obrar que no es adecuada a la realidad”.²² Y, por otra parte, “se admite que es por el lado del sexo por donde hay que buscar las verdades más secretas y más profundas del individuo: que es allí donde se puede descubrir mejor lo que es y lo que lo determina”. Foucault lanza entonces su ataque:

“En la encrucijada de estas dos ideas —que no hay que engañarse en lo que concierne al sexo y que nuestro sexo encubre aquello que de más verdadero hay en nosotros— el psicoanálisis ha arraigado su vigor intelectual. Nos promete a la vez nuestro sexo, el verdadero, y toda esta verdad de nosotros mismos que vigila secretamente en él.”²³

²² *Ibid.*, p. 620.

²³ *Ibid.*

Las pocas frases que se citarán en *Le Monde* después de la exposición de Foucault ante el congreso de Arcadie subrayan nítidamente este cuestionamiento: “Los médicos y los juristas, al dar así al siglo XVIII una identidad sexual, han creado las condiciones de la situación actual aún aparentes en psicoanálisis.” Foucault agrega que, ya que “en el sistema del derecho no hay definición del sexo, no hay ninguna razón para que siga jugando la referencia a una identidad sexual”. De allí la conclusión referida por *Le Monde* [260] en una formulación ligeramente diferente a la del artículo de la revista *Arcadie*: “El placer es sin pasaporte”.²⁴

✱

Este encuentro con el movimiento Arcadie puede parecer sorprendente, en aquel año 1979, a tal punto es evidente que la reflexión de Foucault sobre la sexualidad está situada en aquel momento en las antípodas de las tesis extremadamente conservadoras desarrolladas por “el movimiento homófilo de Francia”. No obstante, no es tan incongruente como se podría pensar. Ni siquiera realmente fortuita. Es el fruto de una larga historia. Por cierto, Foucault nunca dejó de ser miembro de Arcadie. Según Paul Veyne, Foucault había abierto su discurso aquel día disculpándose por “no haber adherido nunca” al movimiento, diciendo que había cometido “el error de no hacerlo”. Pero, añade Paul Veyne: “Sé que no pensaba una sola palabra de lo que decía, pues me había hablado de ello”.²⁵ No hay por qué excluir que

²⁴ *Le Monde*, 27–28 de mayo de 1979.

²⁵ Carta de Paul Veyne al autor, 12 de mayo de 1994.

Foucault haya frecuentado de vez en cuando, en compañía de Jean Barraqué, en 1954–1955, las veladas de la asociación entonces naciente. En aquella época, como lo precisa André Baudry, el fundador de Arcadie, “no era necesario estar afiliado al movimiento para participar en las reuniones”,²⁶ y agrega en respuesta a mis preguntas, “no es imposible” que Michel Foucault haya sido uno de los visitantes ocasionales de aquellas reuniones, sin que sea posible afirmarlo. En todo caso, es seguro que Foucault conocía la existencia del movimiento desde sus comienzos, ya que hace alusión a él en una carta dirigida a Jean Barraqué, algunos días después de su llegada a Upsala, a fines de agosto de 1955. Después de decirle que acaba de cenar con “los cuatro franceses de la ciudad”, “jóvenes de entre veinticinco y treinta años”, añade: “Uno de ellos conoce bien a Jacques de Ricaumont y a todo el grupo de Arcadie; no hemos hablado de otra cosa. Está muy bien que sea así. Este rigor en la soledad es el único medio de confrontarla correctamente con la de los otros.” [261]

También es cierto que Foucault tuvo más adelante, en los años sesenta, contactos con Arcadie, porque estaba muy vinculado con varios de sus miembros, especialmente con Guy Pomiers, profesor de letras y luego asistente en la Sorbona, que colaboraba con la revista. André Baudry recuerda: “Guy Pomiers me invitó varias veces a cenar con Michel Foucault en un restaurante que ya no existe, *Les Petis cochons*, boulevard de Cliché.”²⁷ Pero detengámonos sobre todo en el testimonio de Maurice Pinguet, quien fue uno de los amigos más próximos de

²⁶ Carta de André Baudry al autor, 10 de junio de 1994.

²⁷ Carta de André Baudry al autor, 30 de mayo de 1994.

Foucault a partir de 1953, y que había adherido al movimiento bastante temprano —seguramente desde fines de los años cincuenta, según las indicaciones de André Baudry,²⁸ sin que sea posible precisar la fecha:

“De 1960 a 1968 me encontré varias veces con Michel Foucault, cuenta André Baudry. Me interrogaba mucho sobre los «arcedianos», sobre su vida, sus problemas. Y varias veces, en aquella época, me envió amigos, relaciones, corresponsales, que necesitaban nuestra comprensión y nuestra ayuda... Los acontecimientos de 1968 fueron tales que nos perdimos de vista, hasta que Maurice Pinguet restableció las relaciones, en la rue des Sèvres, en compañía de Michel Foucault. Nuestras relaciones recobraron su cordialidad pero sin continuidad regular. Una vez más, me derivó muchachos que necesitaban nuestra acción, bien para equilibrar su vida sentimental, bien para recomponer casos dolorosos, bien por razones de trabajo,—”²⁹

André Baudry agrega que él mismo tuvo la oportunidad de invitar a Michel Foucault a cenas que organizaba en su casa y que reunían a colaboradores de la revista o a personalidades próximas al movimiento. El último de ellos fue indudablemente el que André Baudry organizó para preparar el congreso de 1979: a él asistieron, además de Michel Foucault, Paul Veyne, Maurice Pinguet, Robert Francés “y algunos otros profesores y otros altos funcionarios”. Fue en aquella ocasión cuando Paul Veyne y Michel Foucault prometieron su participación en el congreso: “Era importante para nosotros contar con Michel Foucault, precisa André Baudry. No le impusimos ninguna condición, y él

²⁸ Carta de André Baudry al autor, 25 de junio de 1994.

²⁹ *Ibid.*

tampoco.”³⁰

Así, la participación de Foucault en el congreso de 1979 no fue [262] el fruto de un encuentro fortuito: se origina en una frecuentación real —aunque no sea posible hablar de proximidad— del movimiento. En todo caso, Foucault se interesaba (o se había interesado) suficientemente en Arcadie para decidir comentar, en 1982, el gesto mediante el cual André Baudry había querido echar por la borda la empresa que había movilizó casi treinta años de su vida. En efecto, en junio de 1982 André Baudry, quien era a la vez el fundador y el coordinador del movimiento y de la revista, anunció que interrumpía la publicación de esta última, disolvía la asociación y cerraba el centro de la rue Château-d’Eau donde se habían organizado las conferencias, debates y veladas danzantes. ¿Cuáles eran las razones de esta decisión? Arcadie había nacido en 1954, con el objetivo de “hacer admitir la homosexualidad”, pero una homosexualidad “respetable y digna”. La irrupción de los movimientos *gays* en los años setenta y la ola del *come out* que se desencadenaban en Francia después de los Estados Unidos a comienzos de los años ochenta, habían barrido el ideal de una homosexualidad que se haría admitir por la vía de la discreción. Por ende, André Baudry prefería retirarse. A manera de conclusión de su carta de adiós publicada en el último número de su revista escribió lo siguiente: “En lo que me concierne, esperaré la muerte lejos del tumulto de este pueblo amado en cada uno y cada una de aquellos que han venido a mí; esperaré la muerte y no formularé más que un voto: oh, todos vosotros y todas vosotras, sed felices exigiendo una vida homófila hecha con

³⁰ Carta de André Baudry, 30 de mayo de 1994. André Baudry tiende a precisar: “Foucault rechazó «el sobre» que le destinábamos.”

coraje y dignidad.” A la sazón yo era periodista en *Libération* y quise hacerle un reportaje a ese hombre que encarnaba una manera de vivir la homosexualidad de la que yo me sentía muy alejado, pero de la que tenía plena conciencia que había jugado un rol muy importante para los homosexuales de antes de 1968.³¹ Le había dicho a Michel [263] Foucault que iba a entrevistar a André Baudry y él me propuso añadir un breve comentario, pues el asunto le interesaba en el más alto grado. Hizo el comentario bajo la forma de una suerte de declaración oral, que había preparado y que yo grabé, como habíamos hecho en otras ocasiones.³² Luego transcribí sus declaraciones para presentarlas como un artículo. El quería que éste apareciera firmado ya sea por sus iniciales, ya sea con un pseudónimo (había elegido “Dorotea de Gaza”, uno de los Padres de la Iglesia, en los que estaba trabajando para su

³¹ Contra todos aquellos que se complacen en denunciar hoy en día los años del post-’68 como un período maléfico, hay que recordar que han marcado, en Francia especialmente, la irrupción de los movimientos homosexuales que reivindican y proclaman el derecho a una homosexualidad libre y vivida sin tapujos. Entonces apareció una nueva manera de vivir la homosexualidad, tirando por la borda tanto la vergüenza como la culpabilidad que reinaban aún en los años sesenta. A quienes ven en Mayo del ’68 un momento de “rechazo de los derechos humanos” —idea que, ya en sí misma, no tiene demasiado sentido dada la complejidad de aquel período—, hay que oponer esta conquista de los homosexuales del derecho a ser lo que son. Por otra parte se puede añadir que Mayo del ’68 también fue decisivo para los movimientos feministas. Cuando uno se propone defender los derechos humanos, conviene no olvidar que uno de cada dos es una mujer y uno de cada diez es un o una homosexual.

³² El artículo de Michel Foucault titulado “Vous êtes dangereux” [Ustedes son peligrosos] (a propósito del caso Knobelspiess), publicado en *Libération* del 10 de junio de 1983, fue redactado de esa manera. Al comienzo se trata de una entrevista, de la que hemos suprimido las preguntas para presentarla como un artículo de Michel Foucault.

Historia de la sexualidad y cuyo nombre le provocaba una gran hilaridad). Pero, a último momento, renunció a una y otra de las soluciones y me pidió que lo firmara yo mismo. Pese a mis reticencias, y entre dos estallidos de risa surgidos a propósito de los pseudónimos posibles, terminé por aceptar para que ese texto no se perdiera. De modo que el artículo se publicó firmado con mis iniciales a continuación de la entrevista a André Baudry.

Reproduzco aquí este reportaje y el texto que lo acompañaba:

“D.E.: ¿Por qué cierra usted así su centro y su revista?

André Baudry: Porque he perdido la «fe». Cuando creé Arcadie, hace treinta años, pensaba poder conducir a los homosexuales en el camino de la aceptación de sí mismos y de cierta dignidad humana. Arcadie logró en parte sus objetivos en el plano de la aceptación de sí. En lo que hace a la dignidad, lamentablemente, estamos estancados desde esta pretendida permisividad.

Hay tres millones de homosexuales en Francia: hay dos millones ochocientos cincuenta mil que viven ocultos, con sus pequeños problemas, sus pequeñas alegrías, pero que no participan en modo alguno en los movimientos homosexuales, sean cuales fueren. ¿Con qué vara la mayor parte de la gente puede juzgar a los homosexuales? No con la de la mayor parte de ellos. Juzgan sobre la base de los ciento cincuenta mil que se ven, los que arman jaleo, los que se manifiestan de manera intempestiva... Considero que ya no tengo lugar en este mundo.

D.E.: ¿A usted no le gustan los homosexuales que «se manifiestan»?

A.B.: Uno de los eslóganes de Arcadie, en 1954, era: «Junto a los otros, con los otros.» En la actualidad, algunos homosexuales quieren construir un gueto, como en San Francisco. Se separan de la colectividad nacional, mientras que nuestra doctrina era fundirnos [264] con la colectividad. Sin renunciar a la diferencia, pero partiendo del principio de que nuestra diferencia no constituye la totalidad de nuestra existencia, y de que tenemos también nuestra vida profesional, intelectual, etc.

D.E.: ¿Su movimiento conmovía la sensibilidad de mucha gente?

A.B.: Los propios arcadianos no se han movilizado para manifestar una dignidad y hacer valer la belleza de nuestra causa. Se habían vuelto como los otros, con sus pequeños placeres inmediatos y fugaces. Ya no había alma. Ya sólo quedaba un cuerpo. Y eso no me interesa.

D.E.: ¿Qué cambió, a su entender, entre los años cincuenta y hoy?

A.B.: Cuando me venían a ver, hace treinta años, me decían: no me acepto como homosexual. Me pedían el milagro: querían cambiar de naturaleza. En la actualidad, los homosexuales se aceptan. Pero querían ser felices. Y eso es otro asunto. Piden demasiado a los otros y demasiado poco a sí mismos: acusan a la religión, a la familia, a los médicos... Mientras que si examinaran su vida, advertirían en el fondo de ellos mismos la verdadera felicidad, un don de sí que los homosexuales no conocen, pues son egoístas. La vida solitaria del homosexual no le enseña el altruismo.

D.E.: ¿Tiene usted la impresión de haber fracasado?

A.B.: En absoluto. Si yo le mostrara los millares de cartas que recibo en este momento. He salvado de la desesperación y del abismo a miles de seres humanos. Entonces creo que realmente cumplí con mi deber.

D.E.: ¿Y por qué no continúa?

A.B.: He salvado a aquellos a los que había que salvar. ¿Los demás? Ya no los hay. Me limito a constatar los hechos. Sería estúpido aferrarse a algo que ya no existe. Ya nadie necesita mi ayuda espiritual y moral.

D.E.: ¿Reprocha usted también a los movimientos actuales su politización?

A.B.: Los homosexuales se equivocan. Que se interesen por la política como ciudadanos es normal. Pero creer que tal o cual doctrina se toma en serio la causa de la homosexualidad es una utopía. La política no asegura nada. Tal o cual partido que hoy nos apoya mañana hará lo contrario si así lo ordena la opinión pública. Usted me dirá que hoy las cosas han cambiado. Pero nada indica que la represión no puede volver. Y si debe haber un período de represalias, ¿en qué se apoyarán los enemigos de la libertad homosexual? En los ejemplos de esos homosexuales que escandalizan y provocan.

D.E.: ¿Pero no son justamente los movimientos que usted denuncia los que hacen cambiar las cosas?

A.B.: Pídales a los homosexuales que se manifiesten y se besen en la boca en la calle: «¿Se lo ha dicho a sus padres? —Oh no, le responderán, les dolería mucho.» Mientras que hoy sería mucho [265] más fácil que hace treinta años. Pero sólo piensan en revolcarse en el sexo. Y para nada en hacer cambiar las cosas. En 1982, la homosexualidad es el único tabú que queda profundamente arraigado. Con la menor chispa se despertará. Nuestro combate es un combate que hay que emprender, que hay que proseguir, pero no se haga ilusiones: es un combate de siempre.”³³

³³ *Libération*, 12 de julio de 1982, p. 14.

Al pie de este reportaje, en la misma página de *Libération*, se había publicado el artículo firmado “D.E.”, con el título: “Le départ du prophète” [“La partida del profeta”].

“Si hubiera que caracterizar el movimiento Arcadie que durante treinta años tuvo un éxito que sería muy necio desestimar, podría decirse que se trata, en el sentido fuerte del término, de un movimiento populista.

Los grandes movimientos homosexuales europeos, hasta la guerra, siempre habían sido o bien culturales, o bien agregados a la política. Por un lado, estaban los círculos aristocráticos y elitistas de Stefan Georg, y por el otro, la acción de Hirschfeld en conexión con la política y el saber. Arcadie es la invención de un populismo homosexual, es decir de un movimiento que se afirma como no político y, al mismo tiempo, se dirige a medios mucho más amplios que la sola «élite» cultural, es decir a cualquiera que se acerque a la homosexualidad. Y atravesado por supuesto por un vector moral. Esta forma absolutamente nueva de agrupamiento se ha dado como modelo implícito (ya que rechazaba la política) los movimientos religiosos de los países anglosajones, con el profeta, el predicador que, semana tras semana, viene a entregar el buen mensaje, exhorta, señala el camino. La famosa danza semanal de Arcadie estaba precedida de un sermón de su coordinador. Si los movimientos homosexuales post-Mayo del '68 se refirieron todos a la “revolución”, asociando la homosexualidad a la subversión y la heterosexualidad al capitalismo, Arcadie fue el único en utilizar la palabra «pueblo»: los homosexuales son un pueblo, como los judíos cuando dejaron Egipto para buscar la tierra prometida, como los cuáqueros del siglo XVII.

A partir de esto, se puede comprender mejor las características del movimiento, y especialmente lo que se le ha reprochado tanto: la voluntad de ser reconocido por las autoridades civiles, por los gobiernos de turno. En la lógica inherente a todo movimiento de disidencia religiosa, era necesario establecer buenas relaciones con las autoridades para poder practicar el culto. Pero también había que hacerse admitir por la propia sociedad. De allí la voluntad jamás desmentida, en las antípodas de los movi-[266]mientos actuales, de hacer admitir la homosexualidad en las familias.

En consecuencia, sería quizás ingenuo reprocharle su conservadurismo, dado que está en la naturaleza misma de un movimiento como éste el querer hacer admitir la homosexualidad por los valores establecidos, hacerla entrar en los marcos institucionales. Y bien mirado todo, es una empresa infinitamente más difícil, infinitamente más loca la de querer crear espacios de libertad fuera de las instituciones. Ya que, después de todo, tales espacios siempre han existido.

En esto consistía la locura profética de Baudry: en querer hacer admitir la homosexualidad en el marco de los valores mismos que la condenan, un poco como el profeta sueña con hacer aceptar al pueblo del pecado en el regazo del Dios vengador.

Podemos sorprendernos por la perpetua imprecación del líder de los arcadianos contra sus malas costumbres. En realidad, es preciso que el “pueblo” sea pecador, para necesitar un profeta. Y si André Baudry hoy abandona la partida, no es porque los homosexuales siguen siendo pecadores, o lo serían cada vez más. Es justamente porque ya no tienen conciencia de sus pecados. Sentirse inocente es, al mismo tiempo, anular el lugar del profeta.

En el momento preciso en que André Baudry renuncia, la comunidad homosexual norteamericana está atravesada por una grave crisis y un doble movimiento de culpabilización. Desde el exterior, aparecen nuevas legislaciones represivas en varios Estados. Desde el interior, a partir de un fenómeno médico innegable, el «cáncer *gay*», todo el movimiento y sus soportes periodísticos, toda la dinámica que ha funcionado durante diez años como el motor de una intensificación de las relaciones sexuales, se han puesto a girar en sentido inverso y se convierten en el instrumento principal de difusión, voluntaria y organizada, de eslóganes sobre la monogamia y la pareja, sobre la necesidad de practicar más deportes que sexo, etc. Y son muchos los que viven y piensan el problema en términos de castigo divino.

En París, el viejo profeta abandona a su pueblo a su triste suerte y lo deja perderse en la concupiscencia de las ciudades; en Nueva York, el pueblo de Sodoma recibe la lluvia de azufre como un castigo divino. Que llegue pronto la hora en que Dios sea mujer para que por fin los homosexuales se vean liberados de Él.”

Restablezco la última frase tal como estaba en el texto original. El jefe de redacción de las páginas de “sociales” de *Libération* se había sentido chocado por la última línea, y como no sabía evidentemente que Foucault era el autor de este texto, me había pedido que la modificara y que la reemplazara por la frase siguiente, que le parecía menos agresiva: “Que llegue pronto la [267] hora en que Dios sea mujer para que por fin los homosexuales dejen de creer.”³⁴

³⁴ Conviene precisar, antes que las feministas norteamericanas se adueñen de este texto para denunciar la “misoginia” de Foucault (que ya ha hecho correr bastante tinta del otro lado del Atlántico), que sólo era una humorada, por cierto muy caracterís-

*

Si bien se inscribe en el marco de su trabajo sobre la historia de la sexualidad, el interés de Foucault por la cuestión del hermafroditismo está también ligada a una reflexión sobre la identidad sexual que expresa en ocasión de reportajes en la prensa *gay*. Acaso sea un tanto artificial disociar los dos niveles, a tal punto están imbricados, y puede decirse que el proyecto teórico de Foucault en este aspecto está estrechamente relacionado con un proyecto político (de política sexual) que apunta a deshacer las evidencias que organizan los modos de pensar y actuar.³⁵

En una entrevista de 1978 con Jean Le Bitoux, establece una vinculación muy clara entre la cuestión del hermafroditismo y la reflexión que le merece la cuestión de la “identidad sexual”.

Recuerda que “la noción de homosexualidad data del siglo XIX” y está en la base del “recorte de una región llamada homosexual entre todas las formas de placer y todos los tipos de lazos que las prácticas sexuales pueden tener unas con otras”. Se trataba de una “dominación histórico-política que situaba estas modalidades en el conjunto de experiencias que se quería excluir”. Ahora bien, añade, “una vez que

tica del estilo de Foucault, pero que no traduce en nada su “visión política” de las cosas: Foucault siempre insistió en la importancia capital de los movimientos feministas en la renovación del campo de la política.

³⁵ Sobre todas estas cuestiones, véase David Halperin, “The Queer Politics of Michel Foucault”, in *Saint Foucault, op. cit.*

esta categoría ha sido inventada, el análisis recayó inmediatamente en el hermafroditismo. El homosexual entró en la medicina bajo la forma de alguien cuyo instinto sexual estaría de alguna manera desdoblado, haciendo de él a la vez un hombre y una mujer”.³⁶ [268]

Foucault describe acto seguido el proceso de reapropiación del que esta categoría es objeto. La lucha de los homosexuales, a comienzos del siglo XX, ha hecho jugar esta noción de desdoblamiento sexual, especialmente en la teoría del “tercer sexo”. Era, dice, una réplica estratégica totalmente legítima, pero que volvía a admitir la noción de identidad homosexual.³⁷

En otra entrevista, en 1976, Foucault se propone hacer una aclaración y rectificar algunos malentendidos que habían surgido con la publicación de *La voluntad de saber*: por supuesto es evidente, observa, que no se trata de poner en el mismo plano la censura y la rebelión, “el discurso de los señores–castos–y–pudorosos y el de la liberación del sexo”. Prosigue:

“Los movimientos llamados de liberación sexual deben ser entendidos como movimientos de afirmación de la sexualidad. Lo cual quiere de-

³⁶ Michel Foucault, “Le gai savoir”, *art. cit.*, entrevista realizada por Jean Le Bitoux, en París, en julio de 1978, y publicada en 1982, en los Países Bajos con el título “Vijftien vragen van homoseksuele zijde van Michel Foucault”, *in* M. Duyves y T. Massen (éd.), *Interview met Michel Foucault*, Utrecht, De Woelrat. Después de la muerte de Foucault, se publicó una versión francesa, como ya [268] señalé, en *Mec Magazine*, N° 5, junio de 1988, pp. 32–36 y N° 6–7 de julio–agosto de 1988, pp. 30–33. Cito esta edición pero corrijo el texto a partir de la transcripción de la entrevista que puede consultarse en el Centre Foucault, bibliothèque du Saulchoir.

³⁷ *Ibid.*

cir dos cosas: son movimientos que parten de la sexualidad, del dispositivo de sexualidad en el interior del cual estamos atrapados, que lo hacen funcionar hasta el límite de sus posibilidades, pero al mismo tiempo, se desplazan en él, en relación con él, se desprenden y lo desbordan.”³⁸

Como ejemplo de esas posibilidades estratégicas de “desborde del dispositivo de la sexualidad” toma la literatura homosexual. Dado que se han empeñado, dice, a fines del siglo XIX, en percibir a los homosexuales como “enfermos del instinto sexual”, éstos han tomado esos discursos al pie de la letra y los han modelado:

“Se ve aparecer respuestas en forma de desafío: ¡muy bien! Somos todo lo que ustedes dicen, por naturaleza, enfermedad o perversión, como ustedes quieran. Y bueno, si lo somos, se lo diremos nosotros mismos mejor que ustedes. A fines del siglo XIX aparece toda una literatura: piensen en Wilde o en Gide. Es el retorno estratégico de una misma voluntad de verdad.”³⁹

Por importantes que hayan sido las luchas de los homosexuales que reivindicaban su identidad, seguían encerradas, empero, en el [269] interior de una noción definida por la “dominación médico-jurídica”. Por cierto, los movimientos de liberación sexual en los años setenta han jugado un rol capital. Pero, dice Foucault, hace falta “dar un paso más”.⁴⁰

³⁸ Michel Foucault, “Non au sexe roi”, *Le Nouvel Observateur*, 12 de marzo de 1977.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Id.*, Sex, Power and the Politics of Identity, *The Advocate*, Los Angeles, 7 de agosto de 1984.

En este punto se articulan su proyecto teórico de una historia de la sexualidad, de una genealogía del sujeto de deseo, y su voluntad política de inventar nuevamente espacios de libertad. Rechazando y apartando el “biologismo”,⁴¹ y el “naturalismo” de la noción de sexualidad, Foucault se propone oponerles la invención de nuevos modos de vida que escapen a las cuestiones de “identidad” y de “deseo”:

“Aquello de lo que hay que desconfiar es la tendencia a llevar la cuestión de la homosexualidad al problema del «¿Quién soy? ¿Cuál es mi deseo?» Tal vez sería mejor preguntarse: «¿Qué relaciones se pueden inventar, multiplicar, modular, a través de la homosexualidad?» El problema no es descubrir en sí la verdad del propio sexo sino más bien hacer uso en lo sucesivo de la propia sexualidad para arribar a una multiplicidad de relaciones.”⁴²

¿Es posible crear un modo de vida homosexual? Se interroga Foucault.

“Ser *gay*, a mi entender, no es identificarse con los rasgos psicológicos y con las máscaras visibles del homosexual, sino tratar de definir y de desarrollar un modo de vida. Un modo de vida puede compartirse con individuos de la misma edad, situación, actividad social diferentes. Puede dar lugar a relaciones intensas que no se parecen a ninguna de las que están institucionalizadas, y me parece que un modo de vida puede dar lugar a una cultura y a una ética.”

Por consiguiente, no es un retorno a la Grecia de los antiguos lo

⁴¹ “Le gai savoir”, *art. cit.*

⁴² *Id.*, “De l’amitié comme mode de vie”, *Gai Pied*, N° 25, abril de 1981.

que intenta proponer, como se ha escrito a veces.⁴³ Foucault no ha dejado de recusar la interpretación de sus declaraciones en los términos de una nostalgia de la edad de oro. Todo lo contrario. Por [270] un lado porque, como se lo dice a Hubert Dreyfus y a Paul Rabinow, no se propone buscar en el pasado una alternativa a la situación actual: “No quiero hacer una historia de las soluciones, dice, sino una historia de los problemas, de las problemáticas.”⁴⁴ Por el otro, agrega, porque “la ética griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la asimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión por la penetración [...]. Es repugnante”.⁴⁵ Por lo tanto, no es cuestión de un “retorno a” sino de una invención, de una creación: un nuevo modo de vida, una nueva ética. Foucault los encara según dos ejes. El primero puede definirse como una “política de la amistad”, el segundo como una “economía de los placeres”.

La amistad es un tema central de su reflexión en los últimos años de su vida. Evoca especialmente, en la entrevista publicada en *The Advocate* en 1984: “Desde la Antigüedad, durante siglos, la amistad ha sido un modo de relaciones sociales muy importante en el seno del cual los hombres disponían de cierta libertad, de una suerte de elección, y que era, al mismo tiempo, intensamente afectivo.”⁴⁶ Se proclama

⁴³ Véase por ejemplo Jacques Alain-Miller, “Foucault et la psychanalyse”, in *Michel Foucault philosophe. Rencontres internationales, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 82.

⁴⁴ Michel Foucault, “Sur la généalogie de l'éthique”, in Paul Rabinow, *The Foucault Reader, op. cit.*, p. 343.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 346.

⁴⁶ “Sex, Power and the Politics of Identity”, *art. cit.*

persuadido de que la desaparición de la amistad como relación social y la constitución de la homosexualidad como un problema sociopolítico médico son “un solo y mismo proceso”.⁴⁷

Esta preocupación parece recorrer tanto los últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* como los reportajes de la prensa *gay*. Pero no llegaríamos a dar cuenta exactamente de la importancia de este tema para Foucault si no agregáramos que esta inquietud por el otro es, para él, ante todo, un “ejercicio” de la vida cotidiana: la atención que le dedica a la amistad coadyuva a esta estilización de la existencia en la cual ve la posibilidad de una ética concreta. Sus lazos con Hervé Guibert o Mathieu Lindon dan testimonio de ello.

El segundo eje del “contraataque” contra el dispositivo de la sexualidad corresponde, a su vez, a la invención de nuevas posibilidades, pero esta vez en el dominio del erotismo. El rechazo de la “identidad sexual” pasa aquí por una erotización de todo el cuerpo y la multiplicación de los placeres. Es el “cuerpo-placer” contra el “sexo-deseo” [*corps-plaisir / sexe désir*]. Lejos de los [271] griegos, más bien parecería que Foucault estuvo marcado, en este punto, por su lectura del libro de Van Gulik dedicado a la sexualidad en la China antigua, traducido al francés en 1971.⁴⁸ Por otro lado, es a este libro al que se refiere implícitamente cuando opone en *La voluntad de saber* el *ars erótica* a la *scientia sexualis*,⁴⁹ es decir la intensificación de los placeres

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Robert Van Gulik, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, París, Gallimard, 1971. Foucault menciona este libro en varias conferencias.

⁴⁹ *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 94.

a la ciencia de lo sexual.

Hemos visto que Foucault vinculaba el sadomasoquismo con esta sexualidad inventiva. También hace la alabanza de la sexualidad de los saunas, de los *bathhouses*:

“Creo que es políticamente importante que la sexualidad pueda funcionar como funciona en los saunas, donde, sin estar encerrado uno en la propia identidad, en el propio pasado, en el propio rostro, se encuentra gente que es para uno como se es para ellos: nada más que cuerpos con los cuales serán posibles algunas combinaciones, algunas fabricaciones de placer.”

Así, este elogio del placer es solidario de un elogio del anonimato. El sauna es el placer del cuerpo devuelto a sí mismo, a su intensidad, a su plenitud:

“Lo importante no es la afirmación de la identidad sino la afirmación de la no-identidad. Y no es solamente porque se deja la carta de presentación a la entrada: es a causa de la multiplicidad de las cosas posibles, de los amontonamientos posibles. Es una experiencia importante en la que se inventan, durante el tiempo que uno quiera, los placeres que se fabrican junto con los otros. Aparece pues un fenómeno de desexualización, una suerte de inmersión submarina lo suficientemente completa para que se salga completamente sin nada de apetito, sin nada de esa sensación lancinante que se tiene a veces después de una relación sexual satisfactoria.”⁵⁰

⁵⁰ “Le gai savoir”, *art. cit.* Corrijo el texto publicado a partir de la transcripción completa de la entrevista que está a disposición del lector en el Centre Foucault, bibliothèque du Saulchoir. Recuerdo que este reportaje fue realizado en 1978.

Es en este espacio de la libertad de los placeres y de los cuerpos donde Foucault se propone inscribir la idea de una homosexualidad feliz y al mismo tiempo la explicación de la intolerancia social respecto de la homosexualidad, que no está cerca de ceder. En la entrevista de 1978, habla de la felicidad. Es lo suficientemente [272] infrecuente como para merecer una atención detenida. La felicidad, dice, es precisamente lo que la sociedad no puede tolerar. Puede admitir la “ilegalidad”, pues forma parte del buen funcionamiento de la ley. Pero no la felicidad. El placer es tolerado, pues se inscribe en una economía más general en la que necesariamente se ve compensado por el dolor y el sufrimiento. Se admite al placer pues siempre encuentra su castigo. Pero la felicidad, en cambio, no está “compensada” y, por lo tanto, no es tolerada:

“La gente dice: «*Plaisir passe, jeneusse se passe*. [«El placer pasa, la juventud pasa»]. Que lo aprovechen, después de todo bien se sabe que no los llevará muy lejos. Ese placer lo pagarán demasiado caro, con dolor y sufrimiento, con soledad, con rupturas, con disputas, odios y celos»; en fin, el placer que se sabe compensado, y que por consiguiente no molesta. Pero, ¿y la felicidad Justamente? No queda retribuida por una desdicha fundamental... entonces las cosas se vuelven intolerables.”⁵¹

⁵¹ Este tema de la “felicidad” es retomado en aquella época por Foucault en varias entrevistas. Por ejemplo, durante el programa *Radioscopie*, responde a Jacques Chancel, quien le pregunta si piensa que el hombre puede volverse mejor: “Volverse mejor, quizá no. Debe poder ser más feliz. Debe poder aumentar la cantidad de placer de la que es capaz en su existencia.” (Jacques Chancel, *Radioscopie* de Michel Foucault, 10 de marzo de 1975.)

No es el placer lo que resulta intolerable a los ojos de la sociedad, no es el hecho de que dos muchachos vivan juntos: es el “despertar feliz”.⁵²

⁵² “Le gai savoir”, *art. cit.*

Capítulo 9

“LA IMPACIENCIA DE LA LIBERTAD” (Foucault y Habermas)

Los comentaristas norteamericanos otorgan un importante lugar al debate Habermas–Foucault y hacen como si hubiera sido importante no sólo para Habermas sino también para Foucault. No obstante, cuando se examinan los textos, se advierte bastante rápidamente que Habermas escribió mucho sobre Foucault pero que la recíproca está lejos de ser cierta. Foucault no le dedicó jamás artículos o conferencias a la obra de Habermas, y sólo lo menciona en muy pocas ocasiones —y por lo general porque lo interrogan en una entrevista.

Sin embargo, Foucault —dicen— habría jugado un rol decisivo en la invitación que Habermas recibió de parte de Paul Veyne para pronunciar una serie de conferencias, en marzo de 1983, en el Collège de France. Foucault se lo habría dicho él mismo a Habermas, si damos crédito a la confidencia hecha por este último a James Miller.¹ Los documentos atestiguan que fue Paul Veyne quien tomó la iniciativa oficial de la invitación. El procedimiento de rutina para invitar a un conferencista al Collège de France es el siguiente: un profesor le escribe al administrador para formular el pedido, y luego éste somete la

¹ James Miller, *op. cit.*, p. 334.

propuesta al voto de sus colegas cuando se reúne la asamblea de los profesores. Es una simple formalidad y, por regla general, todo se desarrolla sin el menor inconveniente. De hecho, en los archivos del Collège se encuentra una carta de Paul Veyne, fechada el 30 de septiembre de 1981, para pedir que Habermas fuera invitado: [274]

“Representante eminente de la Escuela de Francfort, el profesor Habermas, escribe Veyne, es un filósofo de reputación mundial. Ha repensado el marxismo en la tradición de la filosofía alemana, hacia arriba y hacia abajo, confrontándolo con Nietzsche y con las ciencias humanas [...]. El principal libro de Habermas, *Connaissance et intérêt*, y varios otros de sus libros han sido traducidos al francés [...]. Tal vez este pensador que mezcla las cartas no goza aún entre nosotros, a causa de esta originalidad misma, de la audiencia que merece.”²

Pero la votación oral de la asamblea de los profesores del 29 de noviembre de 1981 indica también que —hecho excepcional— hubo una cantidad elevada de rechazos.³ Los otros conferencistas invitados aquel día —y en particular el que proponía Michel Foucault, Léo Barsani, profesor de literatura francesa en la universidad de Berkeley— fueron objeto de un voto unánime.⁴

² Carta de Paul Veyne al administrador del Collège de France, 30 de septiembre de 1981.

³ El juicio oral indica que hubo 33 votos favorables sobre 43 votantes.

⁴ Fue Léo Barsani, entonces director de literatura francesa, quien había invitado a Foucault por primera vez a Berkeley, en 1975. Cuando Léo Barsani vino a París, en 1982, para dar esta serie de conferencias, Foucault organizó, en su casa, una pequeña recepción en su honor. Cosa que no hizo para Habermas.

Interrogué a Paul Veyne sobre este episodio y he aquí su respuesta: “Yo y sólo yo invité a Habermas al Collège; Foucault no estaba enterado.”⁵ Veyne precisa que ignoraba todo de la evolución intelectual de Habermas, de la que sólo conocía, en realidad, textos ya envejecidos como *Connaissance et intérêt*. Siempre lo había considerado como un heredero de la tradición crítica de la Escuela de Francfort (el “pensador que mezcla las cartas”). Por ende, se sintió consternado por el contenido de las conferencias. Y cuando le estaba participando a Foucault de su irritación, este último le respondió: “Pero, ¿cómo se te pudo ocurrir invitarlo!?”⁶

En cuanto a las conferencias, Foucault no dejó de asistir. Ni siquiera a la primera. Estaba presente en el Collège aquella mañana del 7 de marzo. Vino entonces a saludar a Habermas, entrando por la puerta reservada a los profesores, debajo de la sala 8 del Collège de France, llena a reventar. Pero aprovechando el desorden que reinaba antes de comenzar la conferencia, se eclipsó discretamente y regresó a su despacho.⁷ [275]

El texto de las conferencias constituye los cuatro primeros capítulos del libro que Habermas estaba preparando en aquel momento, *Le Discours philosophique de la modernité*.⁸ Toman como blanco el

⁵ Carta de Paul Veyne al autor, 20 de junio de 1993.

⁶ *Ibid.*

⁷ Yo estaba con Foucault aquel día: fui a buscarlo a su despacho, ganamos juntos el anfiteatro. Algunos instantes más tarde, desaparecía diciéndome que no “tenía ganas de perder el tiempo” y que me esperaba en su oficina.

⁸ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, París, Gallimard, 1988. El libro fue publicado en alemán en 1985.

“posmodernismo” y la voluntad, en algunos pensadores franceses especialmente, de superar la “modernidad”, es decir “el racionalismo occidental que, desde fines del siglo XVIII, ha sido el horizonte en el cual la edad moderna se comprendió a sí misma”.⁹ Habermas ataca también los intentos, calificados como “anarquizantes”, que querrían someter la razón a una crítica más radical aún para conmovier con ello las “murallas de hierro”. Estos movimientos de rechazo, dice, se originaron en el agotamiento de la modernidad misma y en la disociación que se operó entre el arte y la vida, entre la filosofía y la vivencia. Sin embargo no es, predica Habermas, la “modernidad cultural” lo que hay que incriminar, sino más bien la “modernización social” y la presión de los imperativos económicos y las intervenciones dirigistas del Estado. Hoy por hoy la tarea filosófica, pero también política, es luchar por un “restablecimiento reflexionado de los lazos entre la cultura moderna y una práctica vivida”. Lo cual permitirá orientar la “modernización social en direcciones diferentes, no capitalistas”. A falta de lo cual, el irracionalismo correría el riesgo de conducirnos, una vez más, a un porvenir decepcionante. Y Habermas lanza entonces una condena inapelable contra Nietzsche y el nietzscheanismo.

Foucault estaba irritado por la sola presencia de Habermas; lo estuvo más aún por el tenor de sus conferencias. Paul Veyne recuerda la cena que tuvo lugar el 7 de marzo de 1983:

“Foucault no podía no invitar a Habermas a cenar. Estamos entonces los cuatro: el cuarto era Daniel [Defert]. Hablamos en inglés. La con-

⁹ Estas citas están extraídas de la sinopsis mecanografiada que fue distribuida en el Collège la mañana de la primera conferencia.

versación, de una cortesía glacial, comenzó con una discusión en la que Habermas elevó una protesta contra no sé qué actitud política de Mitterrand, de aquella semana [...]. Y luego nos pusimos a hablar de filosofía, y el enfrentamiento latente era tan ostensible que, al final, después de una frase de Habermas, Foucault hace un silencio, se da vuelta hacia mí, descubre con una amplia sonrisa más devoradora y feroz que amable su doble fila de dientes de tiburón, y dice: «¿Soy tal vez un anarquista?», insistiendo sarcásticamente en la palabra «anarquista».¹⁰ [276]

Habermas, por su parte, recuerda haber hablado con Foucault del cine alemán, comprobando que sus gustos eran radicalmente distintos. Los dos hombres comentaron también sus itinerarios filosóficos.¹¹ Pero es evidente que no había empatía entre ellos. En un artículo escrito a propósito de la muerte de Foucault, Habermas evoca este encuentro y se pregunta: “¿Será que no lo he comprendido?”¹² Es indudable que Foucault no hizo nada en ese sentido. De modo que no resulta sorprendente que, fuera de esa cena de cortesía, y de uno o dos encuentros, no hubiera entre ellos ningún intercambio, ningún debate, ninguna discusión, ni pública ni privada. Foucault no tenía la intención de dialogar. Incluso esperaba la ocasión de atacar a Habermas.

¹⁰ Carta de Paul Veyne al autor, 20 de junio de 1993.

¹¹ Sobre la manera como Habermas vivió esos encuentros, véase el libro de James Miller, *op. cit.*, pp. 338–339.

¹² Jürgen Habermas, “Une flèche dans le coeur du temps présent”, *Critique*, agosto–septiembre de 1986, pp. 794–799. Cita: p. 794. Este artículo primero fue publicado en alemán el 7 de julio de 1984 en el diario *Tax*.

En aquella época yo era periodista de *Libération* y tenía que dar cuenta de estas conferencias. En mi conclusión, quería participar el sentimiento de malestar que había tenido al escuchar al filósofo alemán. Iba y venía sobre las mismas frases pero sin estar satisfecho del resultado. Se lo conté a Foucault, quien insistió para proporcionarme esa conclusión. Por consiguiente, es el autor de las últimas líneas del artículo:

“Entre las dos guerras, la Escuela de Francfort había trastornado la filosofía institucional operando un desplazamiento de las categorías a los problemas políticos contemporáneos. Ayer y antes de ayer teníamos la impresión de que el trayecto de Habermas era inverso: trasladar todo lo que sucede fuera del campo universitario en el dominio político, cultural, social, hacia un discurso establecido.”¹³

Al oponer así a Habermas a la Escuela de Francfort, Foucault le respondía maliciosamente con su misma moneda. En efecto, en un discurso pronunciado en 1980 y publicado en francés en 1981, Habermas había atacado las corrientes que critican el “modernismo”*. Distinguía tres tendencias: el “premodernismo de los viejos conservadores”, el “antimodernismo de los jóvenes conservadores” y el “posmodernismo de los neoconservadores”:¹⁴ [277]

¹³ Didier Eribon, “Habermas, el «moderno»”, *Libération*, 9 de marzo de 1983, p. 33. El artículo fue redactado después de las dos primeras conferencias que habían tenido lugar el 7 y 8 de marzo. Las otras dos conferencias se desarrollaron el 15 y el 22 de marzo.

¹⁴ Jürgen Habermas, “La modernité: un projet inachevé”, *Critique*, octubre de [277] 1981, pp. 950–967. Se trata del discurso pronunciado por Habermas el 11 de septiembre de 1980, cuando le entregaron el premio Adorno de la ciudad de Francfort. Citas: p. 966.

“Se reivindicaban herederos de las posiciones de la modernidad para fundar un antimodernismo despiadado. Atribuyen las fuerzas espontáneas de la imaginación, de la experiencia subjetiva, de la afectividad, a un fondo arcaico lejano y oponen de manera maniquea a la razón instrumental un principio que no puede sino ser invocado, ya se trate de la voluntad de potencia, de la soberanía del ser o de una fuerza poética dionisiaca.”¹⁵

Y Habermas proseguía:

“En Francia, esta tendencia va de Georges Bataille a Derrida, pasando por Foucault. En todos estos representantes sopla evidentemente el espíritu de Nietzsche redescubierto en los años setenta.”¹⁶

Obsérvese que la referencia a los “años setenta” para fechar el “redescubrimiento” de Nietzsche es como mínimo extraña. Georges Bataille murió en 1962; su libro sobre Nietzsche data de 1945, y ya le había dedicado varios textos importantes a su autor predilecto en los años treinta. En cuanto a *la Historia de la locura*, a la cual Habermas hace claramente alusión aquí (“la fuerza poética dionisiaca”), fue redactada, como hemos visto, entre 1956 y 1960 y publicada en 1961. Pero tales disloques de la cronología sin duda son de menor importancia que el encierro de Habermas en el contexto alemán, en el que toda referencia a Nietzsche se considera sospechosa y siempre adosada a las corrientes conservadoras.

Como lo señala Pierre Bourdieu, de un país al otro “los textos

¹⁵ *Ibid.*, p. 966.

¹⁶ *Ibid.*

circulan sin su contexto; sólo llevan consigo el campo de producción del que son el producto”, lo cual es “generador de formidables malos entendidos”. Bourdieu toma justamente el ejemplo de la relación con Nietzsche y de la oposición entre Foucault y Habermas:

“Antes de indignarse virtuosamente, con algunos alemanes, por el uso que algunos filósofos franceses (Foucault, Deleuze...) han hecho de Nietzsche, habría que comprender la función que Nietzsche —¿y qué Nietzsche?: el de la *Genealogía de la moral* de Foucault— ha podido jugar en un campo filosófico dominado, por el lado de la [278] universidad, por un existencialismo subjetivista–espiritualista (...). Es así como en su esfuerzo por oponer a un racionalismo antihistórico una ciencia histórica de las razones históricas (con la idea de «genealogía» y una noción como la de *episteme*), Foucault ha podido contribuir a lo que puede aparecer, visto desde Alemania, —donde Nietzsche tiene un sentido muy diferente— como *una restauración del irracionalismo* contra el cual Habermas, entre otros, ha constituido su proyecto filosófico.”¹⁷

De allí la necesidad, subraya Bourdieu, de tomar en cuenta, como previo a todo debate, “el efecto de prisma deformante que ejercen, tanto en la producción como en la recepción, los campos intelectuales nacionales y las categorías de percepción y de pensamiento que imponen e inculcan”.

Hay que ponerse de acuerdo: un intento más riguroso, de parte de

¹⁷ Pierre Bourdieu, “Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d’histoire des littératures romanes*, Friburg, año 14, N° 1-2, 1990, pp. 1-10.

Habermas, para comprender el pensamiento francés, para entrar en las razones de Foucault, tal vez habría vuelto más fecundo, o al menos posible, el debate que deseaba iniciar. Pero Foucault, que sin duda había leído el artículo en la revista *Critique*, debió considerar que tales declaraciones ponían un término a la discusión antes aún de que la misma comenzara.

Los dos largos capítulos dedicados a Foucault en *Le discours philosophique de la modernité*, en 1985, se esfuerzan por argumentar mejor.¹⁸ Pero en el fondo las palabras no han cambiado demasiado y traducen tal incompreensión que es poco probable que Foucault, de haber leído ese libro (murió un año antes de su publicación), habría tenido ganas de responder extensamente y de iniciar el diálogo en el marco definido por Habermas, a tal punto esta problemática estaba alejada de sus preocupaciones teóricas.¹⁹

Hay otra razón por la cual el debate entre Foucault y Habermas no podía tener lugar. Es porque Foucault estaba, si se me permite la expresión, atrapado por su pasado. La crítica dirigida contra él por algunos alemanes —entre los cuales se hallaba Habermas— [279] consistía en gran medida en reprocharle el querer encontrar, detrás de las formas de la racionalidad, experiencias originarias, “arcaicas”,

¹⁸ Jürgen Habermas, *Le Discours...*, *op. cit.*, pp. 281–346.

¹⁹ Sobre la imposibilidad de este debate, en la medida en que las problemáticas estaban alejadas una de otra, y para una excelente exposición de estos problemas, véase Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, “Qu’est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les Lumières” in David Couzens Hoy (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques* Bruselas, De Bock Université, 1989, pp. 127–140. También se encuentra este artículo en el número especial de *Critique* dedicado a Foucault, agosto–septiembre de 1986, pp. 857–872.

como la de la locura. Ahora bien, Foucault había roto desde hacía mucho tiempo con esta búsqueda ontológica que impregnaba la *Historia de la locura*, y se expresaba con vigor en el prefacio de 1960. Foucault insistía en lo sucesivo en el trayecto histórico-crítico que *también* era el suyo cuando escribía *Folie et déraison*, y que sólo había subsistido en los últimos trabajos, al menos desde *Vigilar y castigar*. Cuando Habermas habla, en 1980, de la exaltación por Foucault de una “fuerza poética dionisiaca”, tiene y no tiene razón: esto había sido cierto pero ya no lo era. En consecuencia, al considerar la obra de Foucault en una suerte de contemporaneidad indiferenciada, al leer todos sus textos como si el autor admitiera aún todas las implicaciones y todas las correlaciones, Habermas no podía sino coagular a Foucault en su actitud de hostilidad y de rechazo. ¿Cómo hubiera sido posible para Foucault confrontar lo que hacía y pensaba con las críticas de Habermas, cuando este último criticaba precisamente aquello que ya no hacía ni pensaba ya y había repudiado desde hacía largo tiempo?

La animosidad de Foucault se explica también por el hecho de que tenía la impresión de ver resurgir en los vericuetos del pensamiento de Habermas desde los años setenta algo contra lo cual él se había constituido filosóficamente. La “teoría del actuar comunicacional” desarrollada por Habermas desde su “giro lingüístico” le parecía como una puesta al día del viejo gusto de los viejos tiempos de la filosofía universitaria. La idea de un análisis de las condiciones en las cuales puede realizarse la comunidad de “palabra ideal” que suponen todos los usos de lenguaje le parecía un retorno a un modo de pensamiento esencialista y recortado de las prácticas reales, a la utopía de un mundo radiante sin influencia sobre el mundo real. Precisamente en ruptura

con ese tipo de filosofías de lo universal abstracto él había elaborado su “analítica del poder”. En ese sentido, el debate no era necesario: todo lo que escribía Foucault era una refutación de lo que afirmaba Habermas. Su irritación contra lo que consideraba como una regresión hacia el pensamiento más tradicional era cada vez más fuerte en la medida en que se interesaba intensamente, desde hacía algún tiempo, en la Escuela de Francfort, en la cual descubría justamente el movimiento inverso.

En la exposición que había hecho ante la Sociedad francesa de filosofía en mayo de 1978 —el primero de los textos dedicados al artículo de Kant “Qu’est-ce que les lumières?”— afirmaba que [280] había llegado la hora, en Francia, en que “ese problema de la *Aufklärung* puede retomarse en una relación muy estrecha y significativa con los trabajos de la Escuela de Francfort”.²⁰ Un poco más adelante, hablaba de ese “problema que nos hace sentirnos tan fraternalmente cerca respecto de la Escuela de Francfort...”.²¹

Esta declaración de fraternidad intelectual inaugura en 1978 una larga serie de textos en los cuales Foucault subraya la afinidad profunda, la resonancia de su trayectoria, con los intentos teóricos de esta corriente de la filosofía alemana. Varias traducciones habían llamado la atención de los circuitos intelectuales franceses a mediados de los años setenta, sobre Adorno y Horkheimer. Foucault se puso a leer con pasión esos libros ya antiguos en los cuales encontraba los problemas

²⁰ Michel Foucault, “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 43.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

en torno de los cuales su trabajo había girado incesantemente.²² Sin duda ya había empezado a dirigir su atención hacia ese movimiento del pensamiento un poco antes de esas traducciones, cuando escribía *Vigilar y castigar*. En las entrevistas con Ducio Trombadori, en 1978, Foucault dice, en efecto, que se ha interesado en la Escuela de Francfort después de haber leído “un libro sobre los mecanismos del castigo que escribió Kirchheimer en los Estados Unidos”, obra que califica como “muy notable”.²³

Foucault hace referencia al libro publicado en Nueva York, en 1939, por el Instituto de Investigaciones Sociales, bajo la doble firma de Georg Rusche y Otto Kirchheimer. La historia de la obra, titulada *Punishment and Social Structures*, es bastante compleja. Se trata, al comienzo, de un voluminoso manuscrito de Georg Rusche titulado *Marché du travail et droit pénal*, resultado de una investigación subvencionada por el Instituto durante los años treinta. Algunos criminólogos, requeridos como peritos por el Instituto antes de la publicación, habían sugerido una serie de modificaciones. Como Georg Rusche había emigrado a Palestina, [281] esta tarea recayó sobre Otto Kirchheimer, quien estimó que era necesaria una reforma de mayor

²² *La dialectique de la raison*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer, fue traducida en 1974 (Gallimard), *L'Eclipse de la raison*, de M. Horkheimer, en 1974 también (Payot) y *La Dialectique négative*, de Adorno, en 1978 (Payot). El libro de Martin Jay sobre la Escuela de Francfort, que Foucault leyó atentamente, fue publicado en francés en 1977. (Martin Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Frankfurt et de l'institut de recherches sociales. 1923-1950*), Paris, Payot, 1977.

²³ Ducio Trombadori, *Colloqui con Foucault, op. cit.* Cito el texto original francés en la transcripción de la cinta grabada.

envergadura. Lo cual culminó con un litigio sobre los derechos de autor. La introducción y los capítulos sobre el siglo XX se deben enteramente a Kirchheimer. Parece que el libro fue considerado por Max Horkheimer como una obra de interés bastante menor.²⁴

En *Vigilar y castigar* (1975), Foucault comenta con entusiasmo el “gran libro de Rusche y Kirchheimer”, del que se puede, dice, “tomar una gran cantidad de referencias esenciales” y, en primerísimo lugar, el análisis de los sistemas punitivos concretos como “fenómenos sociales de los que no pueda dar cuenta el solo aparato judicial de la sociedad ni las elecciones éticas”. “En esta línea, prosigue Foucault, Rusche y Kirchheimer han relacionado los diferentes regímenes punitivos con los sistemas de producción donde toman sus efectos.” Foucault toma sin embargo sus distancias con esta “estricta correlación”, en la cual, dice, “habría indudablemente, muchas observaciones para hacer”. Evidentemente, en estas “observaciones para hacer” lo que se está jugando, en buena medida, es la relación de Foucault con el marxismo. En una entrevista de 1978, en efecto, Foucault opone el análisis “de tipo economista” puesto en funcionamiento por los “excelentes historiadores y sociólogos alemanes de la Escuela de Frankfurt” a su propio análisis en términos de tecnologías disciplinarias.²⁵ Otro tema que ha llamado la atención de Foucault en el libro de Rusche y Kirchheimer es

²⁴ Extraigo todas estas informaciones del libro de Rolf Wiggershaus, *L'École de Frankfurt, Histoire, développement, signification*, París, PUF, 1993. Véase pp. 220–221 y, de un modo más general, sobre Otto Kirchheimer, pp. 217–223.

²⁵ Michel Foucault, “On Power”, entrevista con Pierre Boncenne, in *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977–1984*, L.D. Kritzman (ed.), Nueva York, Routledge, 1988, pp. 97–108. Cita: p. 108.

la idea de que “en nuestras sociedades, los sistemas punitivos deben ser resituados en cierta «economía política» del cuerpo”.²⁶

Subestimado por Horkheimer, el libro de Rusche y Kirchheimer fue pues rehabilitado por la mirada de Foucault. Pero su interés por la Escuela de Francfort iba a ampliarse muy pronto al conjunto de la corriente. De ello dan testimonio varios reportajes, especialmente las entrevistas con Ducio Trombadori y una entrevista de 1983 con Gérard Raulet.²⁷ En estos dos diálogos, observa en [282] primer lugar que Francia, así como ha ignorado o casi la “corriente del pensamiento weberiano”, ha ignorado o casi el pensamiento de la Escuela de Francfort: “Puedo asegurarles que, cuando yo era estudiante, jamás escuché a ninguno de mis profesores pronunciar el nombre de la Escuela de Francfort.”²⁸ Foucault se pone entonces a lamentar que el encuentro entre la filosofía francesa y la Escuela de Francfort no se haya producido antes, lo cual habría podido tener lugar por el lado de la historia de las ciencias y por ende por la “cuestión de la historia de la racionalidad”.

Desarrolla este tema en el prefacio que escribe en 1978 para la edición norteamericana del libro de Georges Canguilhem *Le Normal et le pathologique*. Todo el comienzo del texto se inscribe en la reflexión que lleva adelante en torno del tema de la *Aufklärung*. Esta cuestión, dice, tuvo en Francia y en Alemania destinos muy diferentes. La

²⁶ *Surveiller et punir, op. cit.*, pp. 29–30.

²⁷ Michel Foucault, “Structuralism and Post-Structuralism”, entrevista con Gérard Raulet, *Telos*, vol. XVI, N°55, primavera de 1983, pp. 195–211.

²⁸ *Ibid.*, p. 200.

filosofía “alemana le ha dado cuerpo sobre todo en una reflexión histórica y política sobre la sociedad”, mientras que, en Francia, es “la historia de las ciencias la que sobre todo sirvió de apoyo” a esta cuestión filosófica. En consecuencia, Foucault puede escribir:

“Si hubiera que buscar fuera de Francia algo que corresponda al trabajo de Cavaillès, de Koyré, de Bachelard y de Canguilhem, es sin duda por el lado de la Escuela de Francfort por donde se lo encontraría [...]. En la historia de las ciencias en Francia, como en la teoría crítica alemana, lo que se trata de examinar, en el fondo, es una razón cuya autonomía de estructuras lleve consigo la historia de los dogmatismos y de los despotismos. Una razón que, consecuentemente, no tiene efecto de liberación sino a condición de que consiga liberarse de sí misma.”²⁹

Por lo tanto, agrega Foucault, no hay que asombrarse del lugar central ocupado en Francia por la historia de las ciencias y “la forma particular que le ha dado G. Canguilhem” en los debates intelectuales contemporáneos, en la medida en que la cuestión del Iluminismo, es decir la cuestión del momento presente y de sus significaciones, está más que nunca a la orden del día: [283]

“Dos siglos después, retorna la *Aufklärung*: no como una manera para

²⁹ Michel Foucault, “Introduction”, in Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Riedel, 1978, pp. IX–XX. Este prefacio se publicó en francés, con modificaciones aportadas por Foucault poco antes de su muerte —es sin duda el último texto que tuvo tiempo de ver antes de la publicación— con el título “La vie: l’expérience, la science”. *Revue de métaphysique et de morale*, enero-marzo de 1985, año 90, N° 1, pp. 3–14. La confrontación de las dos versiones es muy elocuente respecto de la evolución de la reflexión de Foucault en los últimos años de su vida.

Occidente de tomar conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las cuales puede acceder, sino como manera de interrogarlo sobre sus límites y los poderes de los que ha abusado. La razón, como luz despótica.”³⁰

Pero esta convergencia, esta proximidad que Foucault establece entre la interrogación francesa en la historia y la teoría crítica, no ha culminado en un encuentro efectivo. Foucault lo lamenta en la medida en que, dice, si hubiera conocido la Escuela de Francfort más tempranamente, habría evitado “muchas estupideces” que pudo decir y “muchos rodeos” que pudo hacer al seguir su propio camino. En las entrevistas con Trombadori, se expresa en términos casi idénticos:

“Cuando le reconozco todos estos méritos a la Escuela de Francfort, lo hago con la mala conciencia de quien habría debido leerlos antes, que lamenta no haberlo hecho antes y que se dice, en una suerte de oscilación: si hubiera leído esas obras, hay un montón de cosas que no hubiera necesitado decir, y de errores que no hubiera cometido, mucho trabajo que me habría ahorrado. Pero acaso también tengo una satisfacción, porque tal vez, si los hubiera leído muy joven, me habría sentido tan seducido que no habría hecho otra cosa que comentarlos. Respecto de esas influencias retrospectivas, de esa gente que habría podido tener en uno una influencia inmensa y que sólo se descubre después de la edad en que se habría podido ser permeable a dicho in-

³⁰ *Ibid.* El texto es sensiblemente diferente en la *Revue de métaphysique et de morale*: “Dos siglos después de su aparición, *la Aufklärung* retorna: a la vez como manera para Occidente de tomar conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las cuales puede acceder, pero también como despotismo y como luz.” (*Art. cit*, p. 7.)

flujo, uno no sabe si debe alegrarse o desconsolarse.”

¿De qué naturaleza es pues esta “influencia inmensa”? La Escuela de Francfort, dice Foucault, planteó un “problema fundamental”, el de los “efectos de poder ligados al ejercicio de una racionalidad” que se ha forjado histórica y geográficamente, en Occidente, a partir del siglo XVI. El destino económico, social, histórico, cultural, científico de las naciones occidentales ha estado profundamente ligado a la puesta en marcha de esta forma de racionalidad.

“Ahora bien, agrega, ¿cómo disociar esta racionalidad de los mecanismos, de los procedimientos, de las técnicas, de los efectos de poder [284] que lo acompañan y que soportamos tan mal en tanto son la forma de opresión propia de las sociedades capitalistas y quizá de las sociedades socialistas? ¿No se podría concluir de todo ello que la promesa de la *Aufklärung* de encender la libertad por medio del ejercicio de la razón ha vuelto su mirada hacia un ejercicio de la razón que es cada vez menos prometedor de libertad? Problema fundamental. Problema en el cual todos nos debatimos. Quiero decir que los problemas que son los nuestros han sido sorprendente y muy claramente formulados por la Escuela de Francfort.”³¹

No obstante, Foucault le reprocha a la Escuela de Francfort el haberse quedado encerrada en una concepción tradicional del “sujeto”, a la vez “filosóficamente antigua” e impregnada de “humanismo marxista”. Esta doble filiación está en el meollo de su problemática, que opone la represión a la alienación mutilando al hombre y alejándo-

³¹ *Collòqui* con Foucault, *op. cit.* Aquí cito la transcripción original en francés.

se de su esencia fundamental, con el proyecto de una liberación, de una desalienación, devolviendo al hombre a su verdad:

“No pienso que la Escuela de Francfort pueda admitir, de ninguna manera, que lo que tenemos que hacer no es tanto encontrar nuestra identidad perdida, liberar nuestra naturaleza encerrada, desgajar nuestra verdad fundamental, sino ir hacia algo que es completamente diferente. Al respecto, tenemos que vérnoslas con una frase de Marx: el hombre produce al hombre. ¿Cómo entenderla? Para mí, lo que debe producirse no es el hombre mismo tal como la naturaleza lo ha dibujado o tal como su esencia lo prescribe, sino que tenemos que producir algo que no existe absolutamente y de lo que no sabemos en absoluto lo que podrá ser.”³²

Foucault dirige un segundo reproche a las representaciones de la “teoría crítica”: no haber hecho, o muy poco, “historia en el sentido pleno”:

“Se referían a una historia totalmente hecha, la que podían encontrar ya escrita, autenticada, valorizada por una serie de buenos historiadores, más bien de tendencia marxista, y es esta historia la que se daban por tarea retomar para hacerla valer como una suerte de *background* explicativo.”

Y Foucault aprovecha la ocasión para replicar a algunas declaraciones polémicas que lo habían apuntado: [285]

“Dicen que soy negador de la historia. Sartre también lo dice. Yo diría:

³² *Ibid.*

no son negadores de la historia, son tragadores de historia: se la tra-
gan totalmente hecha, tal como los historiadores se la dieron mastica-
da. Es en este punto donde soy poco estable [...]. Jamás estuve satisfe-
cho con los trabajos de los otros historiadores. Aunque me refiero a
ellos, siempre me sentí obligado a hacer yo mismo el análisis histórico
de las cosas. Quise hacer una historia yo mismo.”³³

Esta entrevista data de 1978, y le fue concedida a un periodista del
diario comunista *L'Unità*. Lo cual explica algunas marcas y ciertas
inflexiones. En 1982, en un contexto completamente diferente, Fou-
cault, respondiendo a las preguntas de Hubert Dreyfus y de Paul
Rabinow, se recorta también, pero con arreglo a un eje diferente, de la
Escuela de Frankfurt, a la que, sin embargo, no deja de alabar:

“¿Hace falta acusar a la razón? A mi entender, nada puede resultar
más estéril. En primer término, porque el campo a cubrir no tiene na-
da que ver con la culpabilidad o la inocencia. En segundo lugar, por-
que es absurdo remitir a la razón como entidad contraria a la no-
razón. Por último, porque tal acusación nos condenaría a jugar el rol
arbitrario y fastidioso del racionalista o del irracionalista. ¿Vamos a
tratar de analizar este tipo de racionalismo que parece propio de

³³ *Ibid.* Esta aclaración esclarece las declaraciones de Foucault en una entrevista
de 1983: “A propos des faiseurs d’histoire” [“A propósito de los hacedores de histo-
rias/eternos descontentos”]. Es altamente probable que Foucault tuviera en mente a la
Escuela de Frankfurt (entre otras) cuando declara que, durante mucho tiempo, la
reflexión filosófica fue a “pedirle a la lectura de obras históricas un material considera-
do como «bruto» y por ende como «exacto»”. Foucault predica entonces la actitud
inversa: “Hay que hacer el trabajo uno mismo; hay que ir al fondo de la mina.” (“A
propos des faiseurs d’histoire”, *Libération*, 21 de enero de 1983, p. 22).

nuestra cultura moderna y que encuentra su punto de anclaje en la *Aufklärung*? Tal ha sido el acercamiento de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt. Mi objetivo, empero, no es dar inicio a una discusión sobre sus obras, no obstante importantes y preciosas, sino más bien proponer otro modo de análisis de las relaciones entre la racionalización y el poder. Sin duda es más prudente no encarar globalmente la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino más bien analizar el proceso en varios dominios, cada uno de los cuales remite a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etc.”³⁴ [286]

En la entrevista de 1983 con Gérard Raulet, Foucault retoma este punto y se las ingenia para oponer a Habermas con la “teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt.³⁵

“Creo que el chantaje que a menudo se oye contra toda crítica de la razón o toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (sea que se acepte la racionalidad, sea que se caiga en el irracionalismo) procede como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, o una historia racional de todas las ramificaciones y de todas las bifurcaciones, una historia contingente de la razón. Ahora bien, considero que desde Max Weber, en la Escuela de Frankfurt, y en

³⁴ Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, in Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique, op. cit.*, pp. 297–321. Cita: p. 300.

³⁵ Hay que destacar que Habermas critica a Adorno y a Horkheimer en *Le Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, pp. 128–156. Ha situado el parentesco de su trayectoria con la de Foucault.

todo caso en muchos historiadores de las ciencias como Canguilhem, se trataba de aislar la forma de racionalidad presentada como dominante y a la cual se otorgaba el estatuto de la razón, para hacerla aparecer como una de las formas posibles del trabajo de la racionalidad.”³⁶

Un poco más adelante, Gérard Raulet interroga a Foucault sobre la crítica de Habermas de la corriente “posmoderna”. Foucault se sorprende: “¿Qué se entiende por posmodernidad? La verdad, no [287]

³⁶ “Structuralism and Post-Structuralism”, *art. cit.*, p. 201. En una entrevista con Paul Rabinow, en 1982, Michel Foucault desarrolla una declaración similar. A una pregunta de Rabinow sobre las críticas de Habermas responde: “Está el problema planteado por Habermas: si se abandona la obra de Kant o de Weber, por ejemplo, se corre el riesgo de caer en la irracionalidad. Estoy completamente de acuerdo con eso, pero, al mismo tiempo, la cuestión que deberíamos plantear es totalmente diferente; pienso que desde el siglo XVIII el gran problema de la filosofía y del pensamiento crítico siempre ha sido, es y seguirá siendo, espero, responder a este interrogante: ¿cuál es esta razón que utilizamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites y sus peligros?” Y Foucault lanza entonces el contraataque: Si bien es muy peligroso decir que la razón es el enemigo que debería ser eliminado, es igualmente peligroso afirmar que todo cuestionamiento crítico de esta racionalidad corre el riesgo de remitirnos al irracionalismo. No hay que olvidar —y no lo digo para criticar la racionalidad sino para mostrar hasta qué punto las cosas son ambiguas— que el racismo fue formulado sobre la base de la racionalidad triunfante del darwinismo social, que así se volvió uno de los componentes más durables, más persistentes del nazismo.” (Michel Foucault, “Space, Knowledge and Power”, *Skyline*, marzo de 1982, pp. 16–20. Cita: pp. 18–19.) Véase también su réplica a Maurice Agulhon, en *L’Impossible Prison*: “El respeto del racionalismo como ideal no debe ser un chantaje para impedir el análisis de las racionalidades realmente puestas en funcionamiento.” (*L’Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XX siècle*, reunidos por Michel Perrot, París, Seuil, 1980, p. 317.)

sé de qué me está hablando usted.”³⁷ Acaso sea un error considerar estas declaraciones como puramente polémicas. Por cierto, Foucault debía de saber muy bien lo que recubría la etiqueta de “posmodernismo”, en todo caso lo que recubría en la temática de Habermas. Pero es verdad que esta noción, con raras excepciones, no ha sido utilizada jamás en Francia. Por ende, la sorpresa de Foucault no es sino parcialmente fingida. Así se explica él mismo:

“Los norteamericanos han encarado una especie de seminario en el que estaría Habermas y yo también. Y sé que Habermas ha propuesto como tema la «modernidad». Estoy molesto, porque no veo muy bien ni siquiera qué quiere decir [...] cuál es el tipo de problemas circunscritos por esta palabra, o qué sería común a la gente que se denomina posmoderna. Del mismo modo como veo que detrás de lo que se designaba con el nombre de estructuralismo había cierto problema que sería *grosso modo* el del sujeto y el de la reformulación del sujeto, así no veo, en los llamados posmodernos o postestructuralistas, qué tipo de problemas les sería común.”³⁸

Habermas, al recordar el mismo proyecto del seminario en Berkeley, habla al respecto como si fuera Foucault el que hubiera deseado esta confrontación:

“En marzo de 1983, me sugirió que para el bicentenario de la publicación del artículo [de Kant] «Réponse à la question: ¿qu’est-ce que l’*Aufklärung*?», deberíamos organizar un seminario interno con algu-

³⁷ *Ibid.*, p. 204.

³⁸ *Ibid.*, p. 205.

nos colegas norteamericanos. Cuando me hizo esta propuesta, ignoraba que acababa de dar justamente un curso sobre el tema. Había creído comprender que me invitaba para que, partiendo de un texto que, en cierta medida, inaugura el discurso filosófico de la modernidad, debatiéramos [...] sobre diferentes interpretaciones de la modernidad. Pero tal no era, hablando con propiedad, la intención con la que Foucault había efectuado su propuesta. A decir verdad, me di cuenta de esto sólo en mayo de 1984, cuando se publicó un extracto del curso de Foucault.”³⁹

El seminario evidentemente no tuvo lugar, dado que Foucault murió en junio de 1984. Pero en el otoño del año 1983, Foucault dio [287] en Berkeley una conferencia sobre el texto de Kant, “Qu’est-ce que les Lumières?”. En él menciona a Habermas en el comienzo de su exposición:

“De Hegel a Horkheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber, no es muy abundante la filosofía que, directa o indirectamente, no se haya confrontado con el mismo interrogante: ¿cuál es ese acontecimiento denominado *Aufklärung* y que ha determinado, por una parte al menos, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?”⁴⁰

³⁹ Jürgen Habermas, “Une fleche dans le coeur du temps présent”, *art. cit.*, pp. 794–795. Habermas alude al curso que Foucault estaba dando en el Collège de France (enero de 1983), cuyos conceptos esenciales han sido publicados en mayo de 1984 en *Le Magazine Littéraire*.

⁴⁰ Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, *art. cit.*, pp. 32–50. Cita: p. 32. El texto de esta conferencia pronunciada en Berkeley en el otoño de 1983 durante mucho tiempo sólo estuvo disponible en inglés. La versión original francesa apareció en *Le*

Habermas, por su lado, escribirá un bello artículo a la muerte de Foucault, dedicado casi enteramente al curso del Collège de France sobre Kant y *la Aufklärung* como para rendirle a Foucault el homenaje de un diálogo para siempre terminado.⁴¹

¿Significa ello que la discusión estaba por empezar después de tantos retrasos y peripecias, y que sólo la muerte vino a impedirlo? Al leer los textos de Foucault sobre el Iluminismo y la polémica llevada adelante por Habermas, aun en su artículo necrológico, es difícil imaginar cómo hubiera sido posible. Habermas reprochaba a Foucault no fundar su crítica política en normas universales. Por lo tanto, esta política, a sus ojos, sólo podía tener que ver con la arbitrariedad. Ahora bien, precisamente es este recurso a las normas universales lo que Foucault quería hacer estallar. Hacer la genealogía del alma moderna, hacer la genealogía del “sujeto”, era negar todo derecho de ciudadanía a los universales para mostrar que el hombre es histórico de cabo a rabo: nada de constantes antropológicas, nada de normas universales, sino formas históricas de existencia. La tarea del filósofo, según él, es precisamente hacer aparecer la historicidad detrás de toda pretensión a la universalidad: “No se trata de hacer pasar los universales por el rallador de la historia —anota Foucault en uno de sus cuadernos—

Magazine Littéraire, en abril de 1993. Pese a la identidad de los títulos, este texto es muy diferente del curso dado por Foucault en el Collège de France en enero de 1993 y publicado en la misma revista en mayo de 1984. También pueden encontrarse reflexiones sobre el texto de Kant y *la Aufklärung* en los “Deux essais sur le sujet et le sujet du pouvoir”, in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault philosophique, op. cit.*, especialmente pp. 3–6–307.

⁴¹ Jürgen Habermas, “Une flèche dans le coeur du temps présent”, *art. cit.*

sino de hacer pasar la historia por el desfiladero [289] de un pensamiento que niega los universales.”⁴² Y en un pasaje muy deleuziano de una entrevista de 1977, se puede leer esta frase que lo define de mil maravillas:

“Sueño con el intelectual destructor de las evidencias y de las universalidades, el que sitúa e indica, en las inercias y tensiones del presente, los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza: el que no deja de desplazarse, que no sabe exactamente dónde estará ni lo que pensará, pues está demasiado atento al presente.”⁴³

Por consiguiente, pese a los miles de páginas que ya se han escrito alrededor de ese “debate”, y a riesgo de atentar contra el diálogo filosófico, hay que recordar la brutal simplicidad de los textos para concluir que las objeciones de Habermas giran en el vacío. ¿Para qué subrayar que la trayectoria de Foucault no adhiere a las normas universales, cuando todo el trabajo de Foucault se propone a demostrar precisamente que dichas normas no existen? En cuanto al inagotable debate para saber si Foucault no reintroduce, a su pesar, los trascendentales que pretende evacuar (lo que Habermas denomina su “criptonormativismo”), es precisamente el tipo de ejercicios escolares de los que Foucault abominaba y que le suscitaba a veces hilaridad, a veces furor.

En realidad, lo que está en juego son elecciones filosóficas fundamentalmente diferentes, actitudes irreconciliables. Resulta bastante

⁴² Citado por Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 56.

⁴³ Michel Foucault, “Non au sexe roi”, *art. cit.*

significativo que Foucault describa en términos de “actitud”, de “*ethos* filosófico”, de “vida filosófica” la postura de quien se propone llevar adelante el análisis histórico y crítico de “lo que somos hoy”, “de los límites que se nos imponen” y de “su posible franqueamiento”. ¿Qué es entonces el trabajo de la investigación genealógica sino la condición, el instrumento de una ruptura de la compartimentalización? La investigación histórica y crítica, que exige un rodeo por la erudición, por la inmersión en el universo de los archivos,⁴⁴ es, como lo dice Foucault en una fórmula magnífica que lo contiene entero, “la labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad”.⁴⁵ Es seguro que el *ethos* foucaultiano —compuesto de impaciencia ante la realidad que nos asfixia y de meticulosidad en el trabajo que apunta a minar los cimientos de [290] la evidencia— era portador de una fuerza progresista y emancipadora al menos igual a todas esas disertaciones filosóficas sobre las normas, las reglas universales, el “sujeto”, etc., cuyo modelo Habermas ha proporcionado, lamentablemente, a unos cuantos ensayistas franceses.

Pero, se dirá, ¿cómo podía Foucault a la vez rechazar la idea de un debate con Habermas —en la medida en que el relato de Habermas sea exacto, no hay por qué dudar de él— si, al mismo tiempo, le proponía confrontar sus puntos de vista sobre la cuestión de la *Aufklärung* y del texto de Kant? Y podremos interrogarnos sobre la perversidad y la astucia que debía de entrar en el carácter de Foucault para que fuera

⁴⁴ “La genealogía exige la minucia del saber, una gran cantidad de materiales acumulados, paciencia [...]. En fin, cierto empecinamiento en la erudición.” (Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *art. cit.*)

⁴⁵ *Id.*, “What is Enlightenment?”, *art. cit.*, p. 50.

capaz de jugar con semejante *maestría** en dos campos simultáneamente: atacar a Habermas por el sesgo de un artículo periodístico y adjudicarse el bello rol de organizador del diálogo. No obstante, al respecto, hay que apelar una vez más a la historia y a los hechos. No era Foucault, diga lo que dijere Habermas, quien deseaba que ese seminario tuviera lugar. En efecto, son los profesores de la universidad de Berkeley los que habían tenido la idea de ese encuentro, que se habría organizado en dos o tres clases.⁴⁶ Foucault —como Habermas— había aceptado al principio. Incluso hubo una prefiguración de un debate semejante cuando Paul Rabinow organizó, en abril de 1983, en su casa, una sesión de discusión en la que participaron uno de los últimos representantes de la Escuela de Francfort, Leo Löwenthal, y el historiador de ese movimiento, Martin Jay, bastante próximo de las tesis de Habermas.⁴⁷

Desde el comienzo de esta conversación, Foucault hace estallar uno de los argumentos de Habermas. La primera pregunta que le hacen concierne, evidentemente, a la crítica hecha por Habermas contra los “herederos de Nietzsche”:

“En la actualidad, hay muchas discusiones en los Estados Unidos para

* En español en el original. (N. de la T.)

⁴⁶ Entrevista con Paul Rabinow, 25 de mayo de 1993.

⁴⁷ Este debate, en el que también participaron Charles Taylor y Richard Rorty, [291] está publicado por Paul Rabinow en su *Foucault Reader, op. cit.*, pp. 373–380, con el título: “Politics and Ethics. An Interview.” Martin Jay recuerda extensamente la oposición Habermas/Foucault al final de su libro *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lúkacs to Habermas*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 507 *sq.*

comparar su trabajo con el de Jürgen Habermas. Se ha podido decir que usted se preocupaba más de la ética, y él de la política. Habermas se ha formado considerando a Heidegger como a un heredero políticamente desastroso de Nietzsche. Asocia a Heidegger con el neoconservadurismo alemán. Ve a los neoconservadores alemanes como los herederos conservadores de Nietzsche, y a usted como un heredero anarquista. Usted no interpreta para nada la tradición filosófica de ese modo... ¿no es cierto?” [291]

Foucault responde:

“Exactamente. Cuando Habermas estaba en París, hablamos bastante largamente y me sorprendió escucharlo comprobar hasta qué punto el problema de Heidegger y de las implicancias políticas del pensamiento de Heidegger era para él importante y urgente. En lo que me dijo, hay algo que me ha dejado pensando y sobre lo que me gustaría reflexionar más. Tras haber explicado hasta qué punto el pensamiento de Heidegger constituía un desastre político, me habló de uno de sus profesores, que era un gran kantiano, muy conocido en los años treinta, y me dijo cuánto lo había sorprendido y decepcionado, al consultar el fichero de una biblioteca, constatar la existencia de textos escritos por ese kantiano, alrededor de 1934, y que eran totalmente nazis.”

Y Foucault agrega:

“Yo pasé hace muy poco por la misma experiencia con Max Polhenz, quien ha predicado los valores universales del estoicismo [...]. Nada de todo eso, huelga decirlo, condena el estoicismo o el kantismo. Pero creo que debemos reconocer varios hechos: el lazo «analítico» entre una filosofía y la actitud política concreta de aquel que se reivindica

de la misma es muy tenue. Las «mejores» teorías no constituyen una protección muy eficaz contra las elecciones políticas desastrosas: algunos grandes temas como el humanismo pueden servir para cualquier finalidad.”⁴⁸

Pese a este esbozo de discusión, que por otro lado se parece mucho a un “divorcio denegado” o más exactamente a un “devuélvase al remitente”, pese al acuerdo expresado por Foucault, más o menos a regañadientes, para avanzar en la discusión, Paul Rabinow se declara convencido de que, en el fondo, la confrontación con Habermas no le interesaba. No la tomaba en cuenta sino porque no podía hacer otra cosa cuando estaba en los Estados Unidos. Ese “debate” Habermas/Foucault es pues un artificio, fabricado por el contexto intelectual norteamericano. Queda saber si Habermas, por su lado, deseaba realmente que se instaurara el [292] diálogo. El tono de sus ataques contra Foucault —y contra Derrida también— no incita demasiado a pensarlo. Tienen que ver más con la declaración de guerra contra enemigos a los que hay que exterminar que con la voluntad de abrir un diálogo.

Finalmente, de toda esta historia nos queda un *hecho social*: fuera de algunas declaraciones generales alrededor de tal o cual entrevista, Foucault jamás se tomó el trabajo de responder a las críticas de Habermas. Los discípulos del filósofo alemán dirán acaso que Foucault había llegado al límite de sus fuerzas y era incapaz de escapar a la fina malla de las objeciones de Habermas. Es bastante poco plausible y habría que demostrarlo. También habría una explicación sociológica,

⁴⁸ “Politics and Ethics”, *art. cit.*, pp. 373–374.

mucho más pertinente: Foucault tenía un aristocratismo filosófico profundo, que inspiraba su estilo en la vida intelectual y le prohibía responder a las objeciones de los que no reconocía como interlocutores o a quienes no quería avalar pareciendo otorgar validez o valor a sus cuestiones. Hoy se encuentra el equivalente de esta actitud en Deleuze, Derrida o Bourdieu, pensadores producidos por una misma historia y que comparten, por lo general, una misma manera de vivir la vida intelectual. Hay una tercera explicación, que se integra a la anterior y nos remite a los testimonios de Paul Veyne y de Paul Rabinow: Foucault no le respondió a Habermas por la sencilla razón de que las críticas de este último, y el conjunto de su trabajo, no le interesaban. Foucault consideraba que un filósofo o un investigador tiene todo el derecho a no responder a problemas que no se plantea o que no tienen ningún sentido a sus ojos. En cambio, estaba muy aferrado a la idea de discusión, y sobre todo de trabajo en común. De modo que podía rechazar, al mismo tiempo, la idea de un torneo escolástico con Habermas sobre objeciones que Canguilhem bautizaba, muy atinadamente, “objeciones de rutina”⁴⁹, mientras seguía afirmando su gusto por la discusión. Pero hay condiciones previas a todo diálogo: el respeto por el interlocutor, la consideración de lo que dice. La posibilidad de intercambio intelectual pasa por la aceptación de principios que delimitan sus condiciones de posibilidad e instauran las reglas del juego. En consecuencia, la mejor respuesta de Foucault a Habermas se

⁴⁹ Georges Canguilhem. Discurso de apertura del coloquio *Foucault philosophe*, París, 9, 10, 11 de enero de 1988. El texto de esta breve alocución es distinto al que se publicó a modo de introducción en las actas del coloquio (París, Seuil, 1989). He dado un fragmento de él en *Michel Foucault, op. cit.*, p. 19.

encuentra en un texto en el cual no menciona su nombre, [293] pero donde evoca la necesidad de una moralización de la vida intelectual. Se trata de una discusión con Paul Rabinow. Este último le pregunta: “¿Por qué no participa usted en las polémicas?” Foucault responde:

“Me gusta la discusión, y cuando me hacen preguntas trato de responderlas. Pero es cierto que no me gusta la polémica. Cuando abro un libro y veo que el autor acusa a su adversario de “izquierdismo infantil”, lo cierro en el acto [...]. Esta diferencia me parece esencial: está en juego toda una moral que concierne la búsqueda de la verdad y a la relación con el otro [...]. En el juego serio de preguntas y respuestas, en el trabajo de elucidación recíproca, los derechos de cada persona son de alguna manera recíprocos. Únicamente dependen de la situación de diálogo [...]. Inversamente, el polemista avanza blasonado con privilegios que posee desde el comienzo, y jamás aceptará hacer preguntas. Por principio, posee el derecho a autorizarse a llevar adelante la guerra y a hacer de esta batalla una empresa justa. La persona que tiene enfrente de él no es un *partenaire* en la búsqueda de la verdad, sino un adversario, un enemigo que está equivocado, que es dañino y cuya existencia constituye una amenaza.”⁵⁰

Foucault agrega que habría que escribir una historia de la polémica, para comprender cómo se ha constituido históricamente según tres modelos: religioso, jurídico y político. Se trata de modelos que acosan la discusión intelectual en la actualidad y que Foucault se proponía recusar planteando un código de buena conducta y una moral concre-

⁵⁰ Michel Foucault, “Polemics, Politics and Problematizations”, *in* Paul Rabinow *The Foucault Reader, op. cit.* pp. 383–382.

ta, efectiva, de la comunicación, en la que harían bien en inspirarse muchos de los que hoy reivindican su ejercicio de una “comunicación ideal”.

Capítulo 10

EL PASADO ES LARGO (Foucault y Althusser)

El 26 de junio de 1984, Louis Althusser le escribe a Fernanda Navarro:¹ “Foucault ha muerto; cáncer generalizado, dicen, en sólo pocos días. Un justo más que desaparece.”² Su desaparición marcaba el fin de una larga amistad que había durado cerca de cuarenta años y que jamás se había desmentido, pese a las divergencias teóricas que, en tal o cual época, habían podido separar a los dos hombres. Cuando escribe estas pocas líneas sobre Foucault, Althusser es un hombre acabado: ha matado a su mujer en 1980 y vive como un “desaparecido”, de acuerdo con la expresión que utiliza en su autobiografía, *El porvenir es largo*, redactada en 1985 y publicada en 1992, dos años después de su muerte:

¹ Salvo mención contraria, todos los documentos inéditos citados en este capítulo provienen de los archivos Althusser del Institut Mémoire de l'édition contemporaine (IMEC), París.

² Carta de Louis Althusser a Fernanda Navarro, 26 de junio de 1984. Fernanda Navarro es la filósofa mejicana que ha realizado las entrevistas reunidas en *Sur la philosophie*, el único libro que Althusser publicó después de 1980, y que durante mucho tiempo no ha estado a disposición del público más que en América latina. Acaba de publicarse en francés (París, Gallimard, 1994).

“Soy, para una opinión que conoce mi nombre, un *desaparecido*. Ni muerto ni vivo, aún no enterrado, pero «sin obra»; la magnífica palabra de Foucault para designar la locura: *desaparecido*.”³ [296]

Resulta bastante significativo que Louis Althusser mencione tan a menudo a Foucault cuando evoca su locura o su enfermedad. No sólo describe su propia empresa autobiográfica como “una «confesión crítica» que no tiene muchos precedentes, aparte de la admirable confesión de Pierre Rivière que Michel Foucault ha publicado”,⁴ sino que recuerda también los tormentos del joven Foucault que ha tratado en la Ecole normale. Pues su amistad nació bajo el signo de ese drama compartido: cuando se conocieron, ambos marchaban en un frágil equilibrio por la delicada línea que separa la razón de la locura. Foucault había conseguido salir, “curarse”, como sigue diciendo Althusser, mientras que él, poco a poco, se hundía en la noche:

“A diferencia de un muerto, cuyo deceso pone un punto final a la vida de un individuo al que se pone bajo la tierra de una tumba, un desaparecido hace correr a la opinión el riesgo singular de poder reaparecer (como hoy en mi caso) a la luz de la vida (Foucault escribió de sí mismo: “Bajo el gran sol de la libertad polaca”, cuando se sintió curado).”⁵

³ Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, seguido de *Faits*, París, Stock, 1992. Reed. aumentada, LGF, “Le livre de poche”, 1994. Cito esta última edición, que comprende muchos documentos nuevos. (Cita: p. 40). En español: *El porvenir es largo*, Louis Althusser, Destino, Col. Ancora y Delfín, Buenos Aires, 1993.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

Louis Althusser fue admitido en el concurso de entrada de la Ecole normale supérieure de la *rue d'Ulm* en 1939. Pero la guerra y los años de cautiverio en un stalag lo mantuvieron alejado hasta 1946. Fue en aquel momento cuando se volvieron a encontrar.⁶ En 1948, Althusser obtiene la agregación y ocupa, a partir del año siguiente, las funciones de profesor agregado *répétiteur*, “*caïman*” en la jerga normaliana, es decir aquel que se encarga de asegurar la preparación de los alumnos para el concurso de la agregación. En los archivos de Althusser se encuentran los “proyectos” de lecciones de agregación que les hacía hacer a los alumnos y que él mismo corregía. Durante el año escolar 1949–1950, al término del cual se presentó por primera vez al concurso, Foucault había preparado un “proyecto” de lección, “La connaissance d'autrui” [“El conocimiento del prójimo”], que Althusser gratificó con un 15/20, otro sobre el tiempo (la nota será 13,50), otro más sobre “el destino” (para el cual Althusser vacila entre 15 y 16). Son las mejores notas del grupo de alumnos que Althusser hacía trabajar. En 1950–1951, Foucault prepara una lección sobre “la virtud”, que obtendrá un 16/20, y también “Qu'est-ce qu'un fait scientifique?” [297] [“¿Qué es un hecho científico?”], que sacará un 15. Esta última exposición muestra que por aquella época Foucault está impregnado del marxismo ambiente (por otra parte, en 1950 adhiere al Partido Comunista, en gran medida por influencia de Althusser), sin renunciar por ello a sus preocupaciones teóricas de los años anteriores ya que, en la conclusión de esta exposición, según los apuntes tomados por Althusser, se refiere tanto a Lyssenko como al psicoanálisis:

⁶ Véase Louis Althusser, *Journal de captivité. Stalag XA, 1940–1943*, París, Stock-IMEC, 1992.

“El hecho científico se origina en una práctica elaborada.

Cf. Lyssenko en biología.

Cf. psicoanálisis: las psicosis histéricas no se han vuelto hechos científicos hasta que se hicieron merecedoras de una práctica terapéutica.”

Todos los testigos de la época coinciden en lo siguiente: no cabía duda alguna de que Foucault aprobaría la agregación en su primer intento, en 1950. Es la razón por la cual Althusser ni siquiera espera el concurso para intervenir a su favor, para que obtenga el puesto de asistente que debe quedar libre en la universidad de Besançon. Le escribe al profesor responsable de la sección de filosofía:

“Querría tomarme aquí la libertad de expresarle la alta estima que me merecen las cualidades excepcionales de M. Foucault. Este joven filósofo debe presentar la agregación a fines de este año y estamos seguros de verlo afrontar brillantemente las pruebas del concurso. Sigo sus trabajos desde hace tres años y puedo dar testimonio de la extensión de sus conocimientos, de su inteligencia, de sus cualidades humanas. M. Foucault es titular de una licenciatura en psicología y está particularmente informado acerca de las problemáticas tocantes a la psicopatología y a la psicopatología social; pero esto no le ha impedido dedicarse a otras disciplinas, como lo atestigua su diploma, redactado en 1949, y que trataba sobre la concepción de la lógica en Hegel y en Husserl.⁷ A lo largo de su práctica didáctica ha dado pruebas de cualida-

⁷ Este diploma llevaba por título: *La Contribution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Desgraciadamente, parece haber desaparecido y en todo caso no se lo pudo encontrar en los archivos de la universidad.

des pedagógicas completamente notables.⁸ Puedo reproducir aquí el juicio de sus maestros que consideran a Foucault una de las mentes más brillantes y más vigorosas de su [298] generación, digno en todo sentido de las tareas de enseñanza que se le confían a un asistente.”⁹

Por otra parte, parece que aquel mismo año Foucault encaró también la idea de suceder a Louis Etard en el puesto de bibliotecario de la *rue d’Ulm*. Pero su fracaso en la agregación trastornaría todos estos proyectos. Tendrá que esperar al año siguiente para ser admitido. Eligirá entonces entrar como pensionista en la Fundación Thiers, para preparar su tesis. Al mismo tiempo, Althusser le confiará un curso sobre las ciencias humanas en la Ecole normale, que Foucault retendrá hasta su partida a Suecia, en 1955. Con el correr de los años, contará entre sus oyentes, regulares u ocasionales, a Jacques Derrida, Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu, Paul Veyne y muchos otros.

Una vez más, por intermedio de Louis Althusser, le llega el encargo de una pequeña obra, *Maladie mentale et personnalité*, para la colección “Initiation philosophique” que dirige Jean Lacroix en las Presses Universitaires de France. La obra se publicará en 1954. La fecha de redacción de este libro es hoy un objeto de discusión, especialmente en los Estados Unidos. Lo cual es fácil de imaginar, ya que el último capítulo es una exposición muy elogiosa de las tesis de Pavlov y muestra que, cuando lo redactó, Foucault evolucionaba aún en la esfera

⁸ En aquella época, las prácticas pedagógicas (en una clase de liceo) tenían lugar antes del concurso y no después, como sucede hoy.

⁹ Carta de Althusser a M. Ducassé, 31 de marzo de 1950. Fonds Louis Althusser-IMEC.

de influencia del Partido Comunista. En efecto, la referencia a Pavlov era un indicador político en aquella época: los comunistas encontraban en sus trabajos los fundamentos de una “psicología materialista” que querían oponer a la influencia creciente del psicoanálisis.¹⁰

De cualquier manera es muy asombroso comprobar que muchas formulaciones contenidas en este último capítulo de Foucault parecen provenir, a veces palabra por palabra, de los *Cahiers de psychopathologie scientifique* editados por psiquiatras comunistas y a los que *La Nouvelle critique* había otorgado mucha importancia (llegando a reproducir, en abril de 1951, el editorial del primer número que parece haber inspirado tan intensamente [299] a Foucault).¹¹ Por consiguiente tiene todo su interés fechar con precisión el momento en el que Foucault escribió este libro, que en gran parte se apoya en cursos que daba en la *rue d’Ulm* y en la Universidad de Lille, donde había llegado a ocupar el cargo de asistente de psicología en 1952.

Daniel Defert, en la cronología que abre el volumen de *Dits et écrits*, sugiere que el manuscrito “le fue entregado al editor en el

¹⁰ En las entrevistas con Ducio Trombadori, en 1978, Foucault menciona a los psiquiatras comunistas franceses de los años cincuenta y declara, con cierto aplomo: “Se vieron conducidos del interés por el marxismo al interés por lo que sucedía en la Unión Soviética; del interés por lo que sucedía en la Unión Soviética a Pavlov, a la reflexología, a la psiquiatría materialista, en fin, a toda una especie de paisaje teórico y «científico» que no podía conducirlos muy lejos.” (*Op. cit.* Cito la transcripción en francés.)

¹¹ Para un análisis más detallado de las relaciones entre el texto de Foucault y este primer número de *La Raison. Cahiers de psychopathologie scientifique*, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 91–92.

invierno de 1952–1953”.¹² En realidad, un documento inédito permite dar una indicación muy precisa, y ligeramente diferente. En efecto, Louis Althusser escribe, en una carta a Hélène Rytman fechada el 27 de febrero de 1953: “Después de dos horas, me voy a lo de Lacroix. Felicitaciones: acepta el proyecto de libro de Foucault sobre *Enfermedad mental y personalidad*, me enchufa un artículo, cenamos...”¹³ Por lo tanto sería más bien en ese momento cuando Foucault redactó el pequeño opúsculo. Lo cual confirma el testimonio que brinda Maurice Pinguet al evocar su encuentro con Foucault: “Cuando lo conocí, en 1953, estaba escribiendo *Enfermedad mental y personalidad*.”¹⁴ Durante unas conversaciones que tuve con él, Pinguet subrayaba, naturalmente, la coloración nítidamente marxista del último capítulo de ese libro, pero agregaba: “Al mismo tiempo estaba su interés por Heidegger.” Foucault había leído mucho a Heidegger cuando estaba preparando la agregación. Su descubrimiento, en los años posteriores, de los trabajos de Ludwig Binswanger, había reforzado su interés por el autor de *El ser y el tiempo*, cuya obra constituía, con la de Freud, el marco teórico en el cual el psiquiatra suizo inscribía su intento de fundar un “análisis existencial”. Se ve que la referencia a Heidegger no sucedió a la referencia a Marx en el desarrollo del pensamiento de Foucault, como a veces se ha escrito: han coexistido. Esto aparece muy claramen-

¹² Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 19.

¹³ Carta de Louis Althusser a Hélène Rytman. Sobre la velada de Louis Althusser enlode Jean Lacroix y sobre el contexto de esta carta a Hélène Rytman, véase la biografía de Louis Althusser por Yann–Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, Paris, Grasset, 1992, t. I, pp. 486–487.

¹⁴ Entrevista con Maurice Pinguet, 5 de septiembre de 1986.

te en el libro de 1954, ya que Foucault comenta elogiosamente a Binswanger, antes de concluir sobre Pavlov. Pero si bien han cohabitado, jamás entraron en contacto una con otra. El carácter híbrido del pensamiento de Foucault se destaca aun más nítidamente cuando se [300] coteja *Enfermedad mental y personalidad* con la extensa introducción redactada en el mismo momento para el libro de Binswanger *Le rêve et l'existence*. Es sorprendente ver hasta qué punto estos dos textos, no obstante ser estrictamente contemporáneos, son diferentes por el estilo, el tono y la orientación.

El propio Foucault recordará la contemporaneidad de su interés por Marx y por la antropología existencial de Binswanger en una primera versión del prefacio de *El uso de los placeres* que le había confiado a Paul Rabinow en 1983 para su *Foucault Reader*. Cuando estaba a punto de terminar la *Historia de la sexualidad*, escribe:

“Estudiar así, en su historia, formas de experiencia, es un tema que se originó en un proyecto más antiguo: el de hacer uso de los métodos del análisis existencial en el campo de la psiquiatría y en el dominio de la enfermedad mental. Por dos razones que no eran independientes la una de la otra, este proyecto me dejaba insatisfecho por su insuficiencia teórica en la elaboración de la noción de experiencia y la ambigüedad de su lazo con una práctica psiquiátrica que al mismo tiempo ignoraba y suponía. Se podía tratar de resolver la primera dificultad refiriéndose a una teoría general del ser humano, y tratar de otro modo el segundo problema por medio del recurso tan a menudo repetido del “contexto económico y social”; se podía aceptar así el dilema dominante de una antropología filosófica y de una historia social. Pero me pregunté si no era posible no tanto jugar con esta alternativa

como más bien pensar la historicidad misma de las formas de la experiencia.”¹⁵

Este texto es muy esclarecedor para comprender cómo Foucault, a fines de los años cincuenta, cuando escriba la *Historia de la locura*, intentará desmarcarse de sus primeros puntos de anclaje teóricos, pero también hasta qué punto será prisionero de los mismos. Este primer gran libro, en efecto, es una “historización” de las formas de la experiencia. Pero, por una parte, esta “historia” se despliega todavía, como lo hemos visto, en el marco de una búsqueda del origen perdido, y por la otra se remite permanentemente a las condiciones económicas y sociales, es decir las dos líneas de fuerza que atravesaban *Enfermedad mental y persona-[301]lidad* en 1954. No obstante, a partir de esa fecha, Nietzsche había ganado la partida.

En efecto, tras esos dos estudios sobre Binswanger y sobre “enfermedad y personalidad”, Foucault se aparta poco a poco de Marx y de Heidegger, después del flechazo experimentado con la lectura del filósofo que en lo sucesivo va a acompañar toda su obra. El encuentro con Nietzsche tuvo lugar, siempre según el testimonio de Maurice Pinguet, en el transcurso del año 1953. Efectivamente, Pinguet contaba que durante un viaje de verano que habían hecho juntos a Italia, en 1953, Foucault se había llevado un solo libro, las *Considérations*

¹⁵ Michel Foucault, “Preface to the *History of Sexuality*”, in Paul Rabinow, *The Foucault Reader, op. cit.*, pp. 333–339. Cita: p. 334. Cito el original francés que me ha comunicado Paul Rabinow. Este texto, publicado en inglés, permanece hasta el presente inédito en Francia, ya que Foucault ha escrito otro prefacio para *El uso de los placeres*. Esta primera versión figura en los *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, texto N° 340.

inactuelles. He aquí el relato que me ha brindado:

“Hemos pasado quince días en Italia. Me vino a buscar a Montluçon. Pasamos por el paso de Mont-Cenis y fuimos a Florencia y luego a Roma. En Roma tuvimos un accidente: Michel atropello a un ciclista. Fuimos a la comisaría. En aquel momento, tenía consigo un solo libro, las *Considérations inactuelles*. De regreso, había mantenido una conversación con Jean Hyppolite [...]. Creo que llegó a Nietzsche por Jaspers, pues el libro de Jaspers sobre Nietzsche salió en 1949 y esto consolidaba el interés de Michel por la psiquiatría.”¹⁶

Lo cual no significa en modo alguno que no lo había leído antes, ya que se encuentran muchas referencias a Nietzsche en los “proyectos de lección” que redactaba cuando se preparaba para las pruebas de la agregación.¹⁷

Se puede admitir que hubo todo un período en el que estas dife-

¹⁶ Entrevista con Maurice Pinguet, 5 de septiembre de 1986. Véase también su artículo “Les années d’apprentissage”: “Hegel, Marx, Freud, Heidegger, éstos eran en 1953 sus ejes de referencia cuando se producía su encuentro con Nietzsche. Veo a Michel Foucault leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las *Considérations intempestives*. “*In Le Débat*, N°41, septiembre–noviembre de 1986, pp. 129–130.) Paul Veyne confirma esta fecha: en 1982 y 1983 hubo numerosas conversaciones con Foucault, quien le había precisado que, en efecto, fue en 1953 cuando se había puesto a leer a Nietzsche. (Entrevista con Paul Veyne, 29 de junio de 1987.) Cabe observar que en 1983 Foucault le dirá a Gérard Raulet: “He leído a Nietzsche a causa de Bataille y he leído a Bataille a causa de Blanchot [...]. Los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo sino de la fenomenología.” (Michel Foucault, “Structuralism and Post-Structuralism”, *art. cit.*, p. 199.)

¹⁷ Archivos privados.

rentes influencias han jugado unas junto a otras en la mente de Foucault, imponiéndose Nietzsche bastante rápidamente en el curso de los años cincuenta como referencia capital.¹⁸ Sólo en este [302] sentido hay que entender las declaraciones que le hará a Ducio Trombadori cuando expresa que en aquellos años era un “comunista nietzscheano”.¹⁹ Comunista sí, lo era aún en 1953–1954. Nietzscheano, ya lo era. Lo cual se hace transparente claramente cuando Foucault redacta un estudio sobre Nietzsche, que quedó en estado de esbozo, al dorso de las páginas dactilografiadas de *Enfermedad mental y personalidad*.²⁰

Cuando aparece el libro sobre la enfermedad mental, en 1954, naturalmente Foucault le envía un ejemplar a Louis Althusser con la siguiente dedicatoria: “Para Althusser, en señal de reconocimiento y amistad.”

✱

¹⁸ Entrevista con Maurice Pinguet, 5 de septiembre de 1986.

¹⁹ Ducio Trombadori, *Colloqui con Foucault, op. cit.* Foucault se define en estos términos cuando habla de su adhesión al Partido Comunista, en 1950. Evidentemente se trata de una reconstrucción *a posteriori*. Si la expresión tiene un sentido, no puede aplicarse antes de 1953.

²⁰ Daniel Defert (“Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 19) cita estas pocas frases del estudio en cuestión: “Hay tres experiencias muy próximas: el sueño, la ebriedad, la sinrazón.” Y también: “Todas las propiedades apolíneas definidas en *L’Origine de la tragédie* forman el espacio libre y luminoso de la existencia filosófica.” Según el testimonio de Marcel Neveux, quien estaba muy cerca de Foucault, en Lille, fue durante el año escolar 1954–1955 cuando Foucault habría redactado este ensayo sobre Nietzsche. (Carta de Marcel Neveux al autor, 29 de febrero de 1988.) Foucault no publicó jamás dicho libro.

En la amistad que unió tan estrechamente a Foucault y a Althusser en aquellos años de turbulencia en que el intercambio filosófico los acercaba tanto como la lucha contra la locura, en ese diálogo donde la razón y la sinrazón tejían los lazos de un afecto que no se apagará nunca, había una tercera voz, un tercer personaje cuyo nombre la historia no ha conservado y que tampoco estaba lejos de zozobrar en la “noche”. Incluso ese personaje de alguna manera fue el puente entre Althusser y Foucault.²¹ Se llamaba Jacques Martin. Nacido en 1922, tenía por lo tanto cuatro años menos que Althusser y cuatro más que Foucault. *Normalien* de la promoción de 1941, también él había sostenido una tesis sobre Hegel, como Althusser y más tarde Foucault.²² Al hablar en su autobiografía [303] del nacimiento de su amistad con Jacques Martin, Althusser escribe: “Se había vuelto un homosexual doloroso pero cálido, en la distancia generada por su esquizofrenia latente; un amigo incomparable.”²³ Agrega: “Michel Foucault lo quería tanto como yo.” Jacques Martin parece haber tenido una influencia considerable sobre Althusser. No sólo le hizo descubrir algunas obras de Cavailles y de Canguilhem, dos pensadores a los cuales Althusser declara deberles todo, sino que le hizo leer los textos de Marx.²⁴ Justamente *Pour Marx* estará dedicado a Jacques Martin, en 1965. Libro que no llegará a ver, pues se quitó la vida en 1963.

²¹ Es la expresión que utiliza Yann–Moulier–Boutang en el “Index raisonné” que estableció para la edición de bolsillo de *L’avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 561.

²² Sobre Jacques Martin, véase *ibid.*, pp. 449–460.

²³ Louis Althusser, *L’avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 152.

²⁴ *Ibid.*, pp. 202 y 207.

Jacques Martin, quien había fracasado en el concurso para la agregación de filosofía, era un excelente germanista. Durante el año escolar 1950–1951 trabajaba en una traducción de la última novela de Ernst Wiechert, *Missä sine nomine*,²⁵ que se publicó en 1952. Y luego emprendió la traducción de un grueso volumen de otro escritor alemán, que había obtenido el premio Nobel de 1946: Hermann Hesse. *El juego de los abalorios* se publicará en francés en 1955.²⁶ Parece ser que este libro revistió una gran importancia tanto para Althusser como para Foucault, quien, según el testimonio de Maurice Pinguet, en aquellos años tenía una gran admiración por Hermann Hesse, especialmente por *El lobo estepario* y *El juego de los abalorios*, de los que hablaba permanentemente.

La novela de Hesse se presenta como una biografía del Maestro del juego de los abalorios, el *Ludi Magister* Joseph Valet. Y el narrador, el autor de esta biografía, declara a partir de la primera página:

“No se nos escapa que este ensayo va o al menos parece ir en contra de las leyes y de las costumbres que gobiernan nuestra vida espiritual. El borramiento de lo individual, la integración tan perfecta como posible de la personalidad de cada uno en la jerarquía administrativa de la enseñanza y en la de las ciencias, ¿no son acaso uno de los principios mayores de nuestra vida intelectual? [...] En efecto, uno de los rasgos característicos de la vida espiritual de nuestra provincia es haber hecho del anonimato el ideal de su organización jerárquica y de haberlo casi conseguido.”

²⁵ Ernst Wiechert, *Missä sine nomine*, París, Calmann-Lévy, 1952.

²⁶ Hermann Hesse, *El juego de los abalorios*, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1967.

Y prosigue el narrador: [304]

“Si, pese a todo, hemos perseverado en nuestro intento de determinar algunos rasgos de la vida del Ludi Magister Josephus III, así como de esbozar en nuestra mente un retrato esquemático de su personalidad, no lo hemos hecho por culto de la persona humana, sino en el interés de servir a la verdad y a la ciencia.”²⁷

✱

En 1955, como hemos visto, Foucault parte a Suecia, a Upsala, donde ocupará durante tres años el puesto de lector de francés en el instituto de lenguas romances de la universidad, mientras dirigía la *Maison de France*. Y luego de haber ocupado funciones análogas en Varsovia y en Hamburgo, se volverá a instalar en Francia para enseñar en la universidad de Clermont–Ferrand, donde Jules Vuillemin le ha encontrado un puesto. Durante este “exilio” de cinco años, Foucault redactará su tesis *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, que sostendrá en mayo de 1961. El libro se publicará en el mismo momento en las ediciones Pion.

¿Puede decirse que la obra debe algo a la influencia de Louis Althusser? En su prefacio Foucault no lo nombra entre aquellos a quienes expresa su reconocimiento: Georges Dumézil, Jean Hyppolite y Georges Canguilhem. Pero parece bien evidente que Foucault quedó marcado, si no por el propio Althusser, al menos por la atmósfera marxista en la cual estaba impregnada la Ecole normale. La historia de las “sensibili-

²⁷ *Ibid.*, pp. 20–21.

dades” y de las “estructuras” de la experiencia que Foucault describe en este libro está siempre referida, en última instancia, a las evoluciones económicas.²⁸ Este rasgo incluso se presenta notablemente acentuado en las conferencias que da Foucault en los años siguientes. En Túnez, en 1971, cuando habla de “locura y civilización”, dice por ejemplo, después de haber explicado extensamente que la “locura como enfermedad mental” no es más que un caso particular de la función social de la locura “que se encuentra en todas las civilizaciones”: [305]

“En las sociedades europeas, los locos han comenzado a ser reconocidos como tales a fines del siglo XVI, en la medida en que no eran capaces de trabajar [...]. Fue la percepción económica del desempleo lo que, en Europa, permitió reconocer al loco, designarlo como tal y aplicarle un tratamiento singular.”

Para disolver la idea de un desarrollo continuo del saber científico que alcanza su plenitud en la psiquiatría del siglo XX, para rechazar toda interpretación teleológica y volver a una historia aprehendida en su contingencia, Foucault recurre a determinaciones causales extrañas a la “historia de las ciencias”:

“La medicalización de la locura, la invención de algo como una psiquiatría, una psicopatología, la organización de esos grandes establecimientos que se llamaban asilos y que hoy, con un término más no-

²⁸ En un artículo publicado en Italia tras la muerte de Foucault, Pierre Bourdieu habla incluso de una “forma bastante brutal de economismo”. (Cf. Pierre Bourdieu, “Non chiedetemi chi sonó. Un profilo di Michel Foucault”, Turin, *L'indice*, 1984, N° 1, pp. 4-5.)

ble, se denominan hospitales psiquiátricos, no es otra cosa que la institucionalización de esa división entre la locura y la no–locura, institucionalización que ninguna otra cultura había reconocido pero que los árabes han comenzado a perfeccionar en el mismo Maghreb en el siglo XV y que se siguió perfeccionando bajo la influencia árabe por intermedio de los españoles, en Europa, en el transcurso de los siglos XVI y XVII.”²⁹

Por lo tanto, prosigue Foucault, “la medicina mental no fue la que descubrió finalmente la verdad oculta desde antiguo, demasiado tiempo olvidada, la verdad obliterada de la locura”:

“En realidad, es en el interior de un estatuto etnológico y sociológico —que es constante y universal— donde la medicina jugó cierto rol [...]. Lejos de haber descubierto la verdad, la medicina mental no hizo más que ocupar una de las funciones posibles que estaban inscriptas en esta estructura general.”

¿Cómo se ha operado la “institucionalización de la división”?

“La modificación importante que se ha producido en el filo del siglo XVI y comienzos del XVII no fue el progreso de la razón, no fue en absoluto el progreso de un conocimiento más exacto de este fenómeno tan curioso y tan enigmático de la locura. Los médicos no empezaron a interesarse en la locura diciendo: «¿Pero qué es esta [306] enfermedad?» ¡No! Si comenzaron a separar a los locos de los que no lo eran, fue por razones esencialmente económicas. Por más que el siglo XVII haya sido

²⁹ Michel Foucault, “Folie et civilisation”, conferencia pronunciada en el club Taha Haddad de Túnez, el 24 de marzo de 1971. (Archivos personales Jelila Hafsia.) Una parte de esta conferencia se publicó en *La Presse*, en Túnez, el 10 de abril de 1987.

en Europa y en Francia la edad de oro de la literatura y del arte, la crisis económica que abarcó dicho período histórico fue sobre todo un período de crisis extraordinariamente aguda.”

Esta crisis puso en las carreteras a masas errantes de pobres, de desdichados, de vagabundos. Toda esa población ha sido encerrada, con otros ociosos, otras bocas inútiles, ancianos, borrachos, libertinos, locos. Se encuentran aquí los desarrollos de la *Historia de la locura* en el Gran Encierro. Lo que sigue es bien conocido y no me detengo. Salvo para subrayar un punto: al comienzo de su conferencia, Foucault dice riéndose que querría recomenzar ante sus oyentes su libro publicado diez años antes y que, observa, “le ha salido mal”. “Ustedes saben, les dice, que se experimenta al menos un pequeño placer cuando se escribe un libro. Es que los libros son como las estupideces y como el pecado: siempre se vuelven a empezar con placer pero de otro modo.”

¿Qué quiere decir este “de otro modo”? ¿Cuáles son las inflexiones que le hace sufrir al trayecto que fuera el suyo diez años antes? En el momento en que hace estas observaciones, en 1971, está a punto de volver a publicar ese libro sin modificaciones, con una excepción: suprime el prefacio de 1960. Renuncia pues a la idea ontológica de una “experiencia originaria” de la locura y la reemplaza, como se ve a las claras en la conferencia de Túnez, por la idea sociológica y etnológica de la locura como función social que existiría en todas las civilizaciones y que sería por lo tanto “una constante universal”. Es un cambio fundamental. Pero en cuanto a lo demás, nada ha variado en la línea de su argumentación: es por efecto de las transformaciones económicas, comenzando por las grandes crisis que han afectado a Europa, como

las “estructuras de la experiencia” sufren, en el curso de la historia, trastornos, rupturas, reorganizaciones.

Esta impregnación marxista de la investigación histórica de Foucault se vuelve a encontrar en los textos más tardíos, como *Vigilar y castigar*, y *La voluntad de saber*.³⁰ Pero hay que precisar [307] que siempre estuvo alejado de los althusserianos en el sentido en que jamás cayó en la lógica de la devoción, del “culto” y del comentario sagrado a los cuales se entregaban Althusser y sus discípulos. Para Foucault, la obra de Marx es un instrumento entre otros que hace funcionar en su trabajo. No es “marxista” ni se preocupa mucho por serlo.³¹

³⁰ Pierre Bourdieu ha relevado con toda justeza esas “consonancias fuertemente marxistas” en los textos de mediados de los años setenta. Toda la obra de Foucault, dice, está atravesada por un “diálogo con Marx”. (*Art. cit.*) Roger Chartier se asombra por su lado al ver a Foucault, en *Vigilar y castigar*, tomar en el “marxismo más rudimentario” un “concepto unificado de burguesía, la [307] noción de libertades formales o el modelo de un desarrollo histórico en el que una clase dominante sucede a otra.” (*The Chimera of Origins*”, *art. cit.*)

³¹ Cf. Michel Foucault, “Structuralism and Post-Structuralism”, *art. cit.*, p. 203: “Podría encontrar muchos pasajes —lo cual no presenta ningún interés— muchos pasajes que he escrito refiriéndome a Marx, y si Marx no hubiera sido el autor que fue, que funcionaba de esa manera en la cultura francesa y con tal sobrecarga política, lo habría citado al pie de página.” Véanse también las respuestas a la revista *Hérodote*: “Marx, para mí, no existe. Quiero decir esta especie de entidad que se ha construido en torno de un nombre propio y que se refiere ya sea a un individuo, ya sea a la totalidad de lo que se ha escrito, ya sea al inmenso proceso histórico que deriva de él [...]. Siempre es posible hacer funcionar a Marx como un autor localizable en una mina discursiva y susceptible de un análisis en términos de originalidad o de coherencia interna. Después de todo, por qué no «academizar» a Marx. Pero sería desconocer el estallido que produjo.” (“Questions à Michel Foucault sur la géographie”, *Hérodote*, enero-febrero de 1976, pp. 71–85. Cita: p. 84.)

Cuando se publica la *Historia de la locura*, en mayo de 1961, Michel Foucault le envía un ejemplar de su libro a Louis Althusser, con una dedicatoria muy cálida: “Para Althusser, quien fue y sigue siendo el maestro, el primero, en testimonio de reconocimiento y de admiración.”

Althusser se queda muy impresionado con la tesis de Foucault, como volverá a sucederle, dos años más tarde, con *El nacimiento de la clínica*. Le escribe a Foucault que considera su tesis como una “obra pionera” y el segundo libro como una verdadera “liberación”. Al pie de una carta mecanografiada a Michel Verret, en la cual ataca duramente a Lévi-Strauss, Althusser agrega a mano: “Las dos obras del siglo son de Foucault: *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*.”³² Por otra parte, es después de haber leído esos dos libros cuando Louis Althusser, en *Para leer El capital*, citará en 1965 el nombre de Foucault como uno de los autores cuya influencia reconoce. En una nota, tan frecuentemente comentada, comienza por rendir homenaje al “esfuerzo teórico, durante años solitario, intransigente y lúcido de Jacques Lacan, a quien debemos hoy el resultado que ha convulsionado nuestra *lectura* de Freud”, y añade que quiere también “reconocer la [308] deuda, evidente o secreta, que nos ha unido a esos maestros de la lectura de las obras del saber, que fueron para nosotros G. Bachelard y J. Cavailles, que hoy son G. Canguilhem y M. Foucault.”³³

Un poco más adelante Althusser recuerda una línea de pensa-

³² Carta de Louis Althusser a Michel Verret, 28 de octubre de 1963.

³³ Louis Althusser *et al*, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965. Rééd. “Petite collection Maspero”, t. I, p. 13.

miento que comprende “los trabajos de Koyré, Bachelard, Cavailles, Canguilhem y Foucault”,³⁴ y comenta más precisamente los trabajos de los dos últimos, la obra de Canguilhem *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, la *Historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica* de Michel Foucault.³⁵

En este texto, que es el prefacio de *Para leer el Capital*, Althusser se interroga sobre “el modo de producción de los conocimientos” y por lo tanto sobre la necesaria elaboración del “*concepto* de la historia del conocimiento”.³⁶ Este trabajo de elaboración teórica supone una “investigación de muy largo aliento”, dice, que deberá apoyarse en “los trabajos de valor que ya existen en los dominios clásicos de la historia de las ciencias y de la epistemología —por ende una investigación que se apropia de toda la materia de los hechos ya recogidos y por recoger y de los primeros resultados teóricos adquiridos en esos dominios”. Pero Althusser aclara que, salvo el caso de “algunas excepciones muy notables” (y en ese momento cita en nota los trabajos de Koyré, Bachelard, Cavailles, Canguilhem y Foucault), esos conjuntos de hechos y de datos empíricos “se nos ofrecen bajo la forma de simples secuencias o crónicas, es decir en forma de una concepción ideológica de la historia, cuando no es el *a priori* de una filosofía de la historia”.³⁷ Consecuentemente, es forzoso elaborar una “teoría marxista de la producción del conocimiento y de su historia”, y precisa que justamen-

³⁴ *Ibid.*, p. 50.

³⁵ *Ibid.*, p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p. 50.

³⁷ *Ibid.*

te ésa es una de las tareas, de las finalidades esenciales que se han asignado los estudios reunidos en *Para leer el Capital*, aunque dicho libro parezca más bien llamar la atención respecto de los conceptos con ayuda de los cuales Marx piensa las condiciones generales de la producción económica y respecto de los “conceptos en los cuales el pensamiento marxista debe pensar la teoría de la historia”.³⁸ [309]

Las investigaciones a las que aspira Louis Althusser podrían conducir “a una revolución en la concepción tradicional de la historia de las ciencias que, aún hoy, está profundamente impregnada de la ideología y de la filosofía del Iluminismo, es decir de un racionalismo teleológico, por lo tanto idealista”.³⁹ Esta página es muy importante en la medida en que define un proyecto de historia del conocimiento que en el fondo está muy próximo del que Foucault ha puesto en marcha en la *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*. Y ya que Althusser se refiere a estos dos libros, y que abreva en ellos sus ejemplos, es lícito pensar que ha encontrado en ese material una de sus fuentes de inspiración. Escribe:

“Empezamos a suponer —e incluso a poder probar con una serie de ejemplos ya estudiados— que la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni, en su continuidad, la historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón enteramente presente en estado larvario y que su historia sólo revelaría [...] La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta en la actualidad sometida a leyes muy diferentes de la esperanza

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁹ *Ibid.*

teleológica del triunfo religioso de la razón. Empezamos a vislumbrar esta historia como una historia escandida por discontinuidades radicales [...], de modificaciones profundas.”⁴⁰

En este momento de su exposición, Althusser habla de las sorpresas que le esperan a quien quiera penetrar la lógica efectiva de la producción de los conocimientos. Menciona en primer lugar los trabajos de Canguilhem, que han demostrado que “el concepto de reflejo” surgió no, como se podría esperar, en el interior de una filosofía mecanicista, sino por el contrario en el marco de una filosofía vitalista. Otra “sorpresa” mencionada por Althusser, la que

“le debemos a Foucault, quien estudia el devenir desconcertante de esa formación cultural compleja que agrupa en torno del término sobredeterminado de «Locura» en los siglos XVII y XVIII toda una serie de prácticas y de ideologías morales y políticas en una combinación cuyas disposiciones internas y cuyo sentido varían en función del cambio de lugar y de rol de esos términos, en el contexto más general de las estructuras económicas, políticas, jurídicas e ideológicas del tiempo.”⁴¹ [310]

Finalmente, última “sorpresa”:

“La que una vez más le debemos a M. Foucault, quien nos demuestra qué conjunto de condiciones aparentemente heterogéneas conspiró en realidad, al término de un laborioso “trabajo de lo positivo”, para la producción de lo que nos parece la evidencia misma: la observación

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

del enfermo por la «mirada» de la medicina clínica.”⁴²

Este encuentro entre Foucault y Althusser en el plano epistemológico y de la historia de las ciencias tendría sus efectos en el campo de la política, o, más exactamente, en el campo teórico-político: los althusserianos de la *rué d’Ulm*, por lo general militantes maoístas, se considerarán muy cercanos de la obra de Foucault —como por otra parte de la de Lacan. Cuando funden el Círculo de epistemología y publiquen los *Cahiers pour l’analyse*, le enviarán un cuestionario a Foucault, quien les responderá extensamente. Sus respuestas, publicadas en julio de 1968, serán más tarde el comienzo de *La arqueología del saber*.⁴³

Volvamos a la *Historia de la locura* y a Louis Althusser. Gracias a algunos documentos disponibles en el IMEC, puede seguirse paso a paso la lectura que hizo de la obra de Foucault. Extrañamente, si damos crédito a los datos que figuran en dichos documentos, habría comenzado a leerlo sólo en septiembre de 1962, es decir un año y medio después de la defensa de la tesis y la publicación del libro en librerías (mayo de 1961). En efecto, en septiembre de 1962 Althusser escribe a su amiga Franca Madiona:

“Estoy leyendo, lo que se llama leyendo, rápida y profundamente, reaccionando en todo momento, tomando apuntes para que no se me escape ninguna idea —¡las muy perras! ¡a veces se van antes de que mi

⁴² *Ibid.*

⁴³ “Questions à Michel Foucault”, y Michel Foucault, “Réponses au Cercle d’épistémologie”, *Cahiers pour l’analyse*, N°9, julio de 1968, pp. 5–46.

pluma las capture! —, un libro capital. Capital porque ha hecho un gran revuelo, capital porque me interesa en el más alto grado por razones teóricas, capital porque ha sido escrito por uno de mis ex alumnos (me apresuro a decir que no tengo nada que ver), capital porque soy indudablemente (a causa en parte de esta última circunstancia y también por otras razones atinentes a los temas que me dan vueltas en la cabeza en este momento) más o menos la única persona que puede escribir algo sensato e importante sobre él. Se trata de un libro de Michel Foucault titulado *Historia de la locura en la época clásica.*”⁴⁴ [311]

Algunos días más tarde, Althusser vuelve al libro de Foucault en una carta dirigida a la misma destinataria:

“Terminé de leer este libro (está en marcha una traducción italiana, me dijo Foucault esta misma mañana por teléfono) impresionante, sorprendente, genial, una maraña y sin embargo una luz, lleno de perspectivas y de esclarecimientos, de rasgos de la noche y del alba, este libro crepuscular como Nietzsche pero luminoso como una ecuación... Ahora que lo terminé, seguramente acabaré hablando de él...”⁴⁵

En los días subsiguientes, Althusser sigue comentando la *Historia de la locura*:

“Tengo en mente cosas nuevas sobre el libro de Foucault que ampliaré finalmente en un curso gigantesco en el que trataré ciertos temas que son esenciales para mí (actualmente): el tema del origen de la filosofía para Nietzsche (y al respecto el tema de todos los objetos rechazados

⁴⁴ Carta de Louis Althusser a Franca Madiona, 21 de septiembre de 1962.

⁴⁵ Carta de Louis Althusser a Franca Madiona, 25 de septiembre de 1962.

por una cultura en su propia constitución); el tema de la arqueología de una ciencia (cómo se constituye el campo de los «objetos» con los cuales una ciencia hará por ruptura su propio campo); por último el tema de las relaciones entre el pensamiento estructuralista y el marxismo (en varios puntos esenciales: en particular lo que me preocupa en primerísimo lugar, en el plano de la esencia de la superestructura)... En cuanto a todo lo que se me ocurrió respecto de la lectura de Foucault, vacilo en hacer un artículo o (lo cual sería más interesante, a mi entender) integrarlo en una obra (que podría ser mi tesis sobre el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII).”⁴⁶

La carta siguiente, fechada un día más tarde, muestra que las relaciones entre Althusser y Foucault no eran simplemente de autor a lector, sino que la amistad tenía también una importancia relevante:

“He pasado toda la noche con mi amigo Foucault y Roland Barthes, que debe de ser un poco conocido por tus amigos italianos, ya que para G. Scalia no hay nadie más que él. Estaba muy mordaz y se le aguzó la mente con la piedra de afilar del estructuralismo (!) diciendo naturalmente una cantidad respetable de cabronadas sobre todos los tipos de bichos vivientes. Creo que voy a cultivar su [312] amistad (Barthes) pues sin duda puedo esperar muchas cosas de sus experiencias (teóricas).”⁴⁷

En realidad, Althusser no escribirá ese artículo sobre Foucault, que sin embargo parecía interesarle tanto. Pero comentará la *Historia de la locura* en el marco de un seminario en la Ecole normale. En

⁴⁶ Carta a Franca Madiona, 5 de octubre de 1962.

⁴⁷ Carta a Franca Madiona, 5 de octubre de 1962.

efecto, durante el año escolar 1962–1963, Althusser organiza con sus alumnos de la *rue d’Ulm* un seminario sobre el estructuralismo. Totalmente impregnado de su reciente lectura, prevé (y se reserva) —después de las clases dedicadas a Lévi–Strauss, Dumézil, Lacan, etc.— una exposición sobre Foucault. El programa de esas clases se ha conservado en los archivos. Dos exposiciones debían versar sobre la “prehistoria del estructuralismo”: la primera (del propio Althusser) “De Montesquieu a Dilthey”, la segunda sobre Freud. Luego debía venir una serie de ponencias:

- Jean Mosconi: “La lingüística estructural”;
- Olivier Chédin: “Dumézil”;
- Régis Debray: “Lévi–Strauss”;
- Marc Gaboriau: “ Lévi–Strauss”;
- Jacques Rancière: “Lacan”;
- Michel Pêcheux: “Lacan”;
- Louis Althusser: “Estructuralismo e historia de la locura según Michel Foucault”.

Se han conservado algunos vestigios de esta última exposición bajo la forma de apuntes tomados por Etienne Balibar, y entregados al IMEC, con el fondo Althusser.

Este largo comentario es una verdadera radiografía del libro de Foucault. En él se encuentran observaciones que podrían considerarse premonitorias si no fuera evidente que Althusser y Foucault se veían regularmente y hablaban de sus trabajos en curso. Por ejemplo, al comienzo de la exposición:

“En el siglo XVII, la locura no tenía estatuto propio. Está considerada dentro del campo de la sinrazón, que es más vasto. Foucault demuestra que esta locura cambia de estatuto en el siglo XVIII [...]. Ahora existe el saber psiquiátrico. Antes, era su prehistoria... Foucault propone una teoría de la prehistoria de una ciencia que no es ni lineal ni dialéctica (en el sentido hegeliano). Actitud crítica respecto de los prejuicios sobre la arqueología de una ciencia.” [313]

★

Si Althusser se interesó de cerca en los trabajos de Foucault, puede decirse que la recíproca fue verdadera también, pero sin duda en grado menor. Después de haber leído *Pour Marx* (“esas antiguallas”, dice Althusser en la dedicatoria que inscribe en el ejemplar que le envía a Foucault)⁴⁸ y *Para leer el Capital*, que se publican ambos en 1965, Michel Foucault le escribe a Althusser para participarle sus impresiones:

“Has «recerebrado» todo un dominio que creía —¿que constataba? ¡Ilusión! — muerto. Le diste el remedio adecuado al enfermo deshaciado, y la cabeza empezó a moverse, comenzó a desplazarse, a hablar y a abrir los ojos.”

Prosigue Foucault:

“Al leerte, no creo reconocerte. Reconozco más bien que todo lo que pude tratar de decir desde hace algunos años ya me venía de ti y de lo

⁴⁸ Cf. Daniel Defert, “Chronologie”, in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 27.

que permanentemente me enseñabas. En tus libros, me muestras la dirección en la cual, en líneas generales, yo zigzagueaba, pero que había tomado, porque tú la habías abierto ante mí y delante de mí.”⁴⁹

Al escribir esta carta, Foucault tenía en mente sin duda el libro que estaba retocando, *Las palabras y las cosas*. Cuando felicita a Althusser por “haber hecho existir la historia o «el objeto» del *Capital*, o la especificidad del análisis de Marx respecto de la economía clásica, ya no como atmósfera ambiente sino como el suelo mismo de los problemas y como la problemática de los problemas”, puede pensarse que se excusa por adelantado por algunos de sus temas y por algunas de las formulaciones contenidas en su propio libro. Cuando se publica, naturalmente Foucault le envía un ejemplar a Althusser, con la siguiente dedicatoria: “Para Althusser, este libro que le debe mucho, en señal de amistad.” Althusser lo lee atentamente, lo cubre de anotaciones, como era su costumbre, como ya lo había hecho con la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y tal como lo hará más adelante con *Vigilar y castigar*.

Pero con *Las palabras y las cosas*, justamente, las relaciones [314] entre Foucault y Althusser van a volverse tensas, en todo caso en el plano intelectual. El pasaje que Foucault dedica al marxismo tiene todo lo que hace falta para disgustar a Althusser, ya que prácticamente está lanzado contra él:

“En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se ha alojado sin dificultad, como una figura

⁴⁹ Carta de Michel Foucault a Louis Althusser, 24 de enero de 1966.

plena, tranquila, confortable y, a fe mía, satisfactoria para un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que lo ha acogido con preferencia (ya que es ella la que justamente le da lugar) y a la que en cambio no tenía propósito alguno de alterar, ni sobre todo de poder alterar ni siquiera un ápice ya que descansaba totalmente en la misma. En el pensamiento del siglo xx, el marxismo está como un pez en el agua, es decir que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías “burguesas” de la economía, y si, en esta oposición, proyecta contra las mismas un retorno radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen por condición de posibilidad no el restablecimiento de la situación de toda la Historia, sino un acontecimiento que toda la arqueología puede situar con precisión y que ha prescrito simultáneamente, del mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo xix. Por más que sus debates conmuevan el oleaje y dibujen arrugas en la superficie, son meras tormentas en la fuente de los niños.”⁵⁰

La última frase de este texto alude naturalmente a la “fuente de los Ernestos”, es decir a la pequeña fuente emplazada en el patio de la Ecole normale. Pero más allá de este zarpazo, lo que se encuentra cuestionado por estas breves líneas es toda la empresa althusseriana: lejos de ser una ciencia de la Historia que operaría un corte epistemológico con la “economía burguesa”, el marxismo para Foucault no es más que una de las dos posibilidades producidas por un mismo “acontecimiento” —la organización de la *episteme* moderna— lo que

⁵⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 274. Para comprender la lógica del razonamiento de Foucault, hay que leer el conjunto de sus análisis sobre Ricardo, pp. 264–275.

ha “prescripto”, de manera simultánea y solidaria, a la vez la teoría burguesa y su envés, la teoría revolucionaria. La oposición sólo es de superficie; la mirada arqueológica permite descubrir, en el nivel más profundo de las condiciones de posibilidad, la solidaridad profunda de estos dos tipos de discurso.

Evidentemente, estas consideraciones no se le escapan a Louis Althusser, quien, en su ejemplar, ha subrayado ese pasaje y ha [315] marcado una cruz en el margen. Las cartas que manda a sus más allegados, durante la lectura de la obra, expresan de una manera muy nítida las reticencias que experimenta. Así, el 24 de abril de 1966 Etienne Balibar le escribe así:

“Estoy leyendo el nuevo Foucault, con el interés que puedes adivinar. Haciendo justicia a su genialidad, me parece que se puede anticipar un poco acerca de lo que dirá en su libro sobre la historia de las ideas que tú me anuncias, y al cual también hace alusión. Sin duda hay que tenerlo muy en cuenta. Por el momento, estoy sorprendido por el hecho de que su método excluye y reintroduce al mismo tiempo tanto a filósofos considerados abusivamente como secundarios por nuestra universidad —algunos nombres que Foucault, por ser honesto y sobre todo riguroso, no pronuncia—: el de Spinoza (salvo una mención, p. 84, donde confunde su teoría de la imaginación con la de Descartes–Malebranche de la que justamente se distingue totalmente), y el de Marx (clasificado como una de las dos posibles interpretaciones de Ricardo, lo cual se explica muy bien por todo lo que sabemos de las ambigüedades de su filosofía *escrita*, deja pues el lugar a *otro* texto, y en consecuencia no invalida lo que le digo). Por otra parte, lo que Foucault denomina las épocas de la *episteme*, si bien permite dar

cuenta del «debate de las opiniones» filosóficas, no parece constituir lo que tú llamas «historia de lo teórico».⁵¹

Algunos días más tarde, Althusser le responde mencionando al “Foux”* (éste era el sobrenombre de Foucault en la Ecole normale):

“Lo vi muy seguido en estos días. Hay mucho para decir sobre su libro. ¿Has observado —hecho esencial— que sólo estudia un grupo muy particular de figuras del saber: gramática, historia natural, economía política? Pero nada sobre las ideologías propiamente dichas: religión–moral, etc., nada sobre la filosofía y nada sobre las otras ciencias existentes (matemática, física, etc.). Esta selección, sobre la que no reflexionó (se mostró sorprendido cuando se lo señalé), es muy significativa a mi entender. Añade asimismo la literatura, pero no como objeto, como síntoma, (cf. *Don Quijote* y Sade), y, a decir verdad, solamente algunas obras balizas. Su libro sobre la teoría de las ideas entre nosotros no está nada cerca de ver la luz. Teóricamente inmaduro. Lo sabe. De modo que no es cuestión de presionarlo...”⁵² [316]

Las críticas de Althusser, formuladas aquí de manera bastante imprecisa, van a endurecerse en los meses subsiguientes, probablemente en razón de la acogida reservada al libro en los diarios franceses y sobre todo de la tonalidad antimarxista de las entrevistas concedidas por Foucault. Declara su irritación en varias cartas, donde por otro

⁵¹ Carta de Etienne Balibar a Louis Althusser, 24 de abril de 1966.

* “*Foux*” es evidentemente una condensación. No podemos certificarlo, pero es muy probable que sea un juego de palabras entre/bu Clocó”) y *faux* (“falso, pseudo”), en cuyo caso significaría “el pseudoloco, el que se hace el loco”. (N. de la T.)

⁵² Carta de Louis Althusser a Etienne Balibar, 28 de abril de 1966.

lado es bastante divertido comprobar que siempre habla de Foucault como un profesor–juez de su alumno, o más exactamente como un hermano mayor de uno menor cuya evolución debe vigilar. Por ejemplo, el 3 de agosto de 1966 le escribe a su amiga Franca Madiona:

“El Foucault: evidentemente, no te alentaría a que te pongas a traducirlo, por varias razones que tú sabes y porque no es un libro muy bueno; no es su mejor libro en todo caso, e incluso dice al final (todo el capítulo profético sobre lo que está pasando en el pensamiento contemporáneo, con la revisión general de las ciencias humanas, el psicoanálisis, etc., etc., es muy brillante pero también muy malo). Con el Foucault, hay «explicaciones en el aire». Va a hacer falta que lo putee seriamente uno de estos días. Ha dado entrevistas desconcertantes sobre Marx en estos últimos tiempos. Pero me cae bien.”⁵³

Esta carta está escrita con la máquina de escribir y la frase que iba a enunciar un juicio queda en suspenso, interrumpida por un paréntesis que se abre y que no se cierra. Pero se entiende que la observación que comenzaba por “dice incluso...” iba a ser acerba, y es totalmente claro que Althusser no gusta para nada de las consideraciones “proféticas” desarrolladas por Foucault en el capítulo final de *Las palabras y las cosas* donde se anuncia “la desaparición del hombre” en la cultura contemporánea.

Ello demuestra, sea dicho de paso, que es muy difícil englobar a Althusser y a Foucault bajo la etiqueta vaga de “pensadores estructuralistas”: el “antihumanismo teórico” de Althusser no coincide con el

⁵³ Carta de Louis Althusser a Franca Madiona, 3 de agosto de 1966.

diagnóstico epistemológico de Foucault, según el cual la figura del hombre se está borrando en la arena del saber contemporáneo. En el caso de Althusser, se trata ante todo de comprender cómo se desarrollan los procesos históricos (una historia sin sujeto), y en el caso de Foucault, de definir lo que está sucediendo en las ciencias. Althusser y Foucault no hablan de lo mismo.

Evidentemente hay que matizar las palabras: es obvio que las trayectorias de Foucault y de Althusser, por diferentes que sean, [317] se cruzan en algunos puntos. Estas dos formas de “antihumanismo”⁵⁴ se han originado al mismo tiempo y en un mismo movimiento de alergia profunda, en los años cincuenta, respecto de las filosofías personalista, humanista, existencialista; y respecto también de la psicología y del psicologismo. Lo que une a Althusser y a Foucault no es la política: es Bachelard, Canguilhem, la epistemología. Esta voluntad de salir de las filosofías del sujeto, de las filosofías trascendentales, especialmente en el dominio de la historia de las ciencias, fue una preocupación ampliamente compartida y se encuentra una excelente ilustración de la misma en el informe redactado por Jules Vuillemin en 1969 para presentar la candidatura de Foucault en el Collège de France, cuando describe este esfuerzo como “característico de la filosofía contemporánea en nuestro continente”.⁵⁵ En este sentido, podría decirse que

⁵⁴ Hay que insistir, dado el estado actual de la crítica, en el hecho de que la palabra “antihumanismo” no significa evidentemente rechazo de los derechos humanos. Por el contrario, el antihumanismo se opone a otorgarle a la conciencia y al sujeto trascendental una función fundadora y generadora de sentido.

⁵⁵ *Rapport de M. Jules Vuillemin pour la création d'une chaire d'histoire des systèmes de pensée*, 1969. He publicado este texto en forma de anexo de *Michel Foucault*, reed. col. “Champs”, 1991, pp. 366–371. Cita: p. 367.

lo que se ha llamado, en los años sesenta, el “estructuralismo”, no era más que un caso particularmente visible de una tentativa más general que englobaba la epistemología, la filosofía de las ciencias por un lado, filosofías nietzscheanas por el otro, comenzando por la de Gilles Deleuze.⁵⁶ Entre otros.

Cuando dice que hay “explicación en el aire” y cuando habla de las “entrevistas disparatadas” de Foucault, Althusser alude sin duda a la entrevista publicada en la revista *Arts et loisirs*, en junio de 1966, en la cual Foucault acusa al “humanismo” en nombre de la “razón analítica contemporánea que vimos nacer con Russel y que aparece con Lévi-Strauss y los lingüistas”. Ahora bien, si esta “razón analítica” es incompatible con el “humanismo” —declara Foucault en respuesta a una pregunta sobre Sartre— la “dialéctica”, en cambio “apela de un modo accesorio al humanismo”:

“Apela a él por varios motivos: porque es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque es una [318] filosofía de la alienación y de la reconciliación. Por todas estas razones y porque siempre, en el fondo, es una filosofía de retorno a sí mismo, la dialéctica promete de alguna manera al ser humano que llegará un ser auténtico y verdadero. Le promete el hombre al hombre y, en esa medida, es indisociable de la moral humanista.”

⁵⁶ En 1969, a una pregunta de Jean-Jacques Brochier, quien le hizo observar que fuera de los “estructuralistas” hay pocos filósofos que hayan “tomado conciencia del fin de la filosofía trascendental”, Foucault responde: “Por el contrario, conozco muchos, en cuya primera fila pondré a Gilles Deleuze.” (“Michel Foucault explique son dernier livre”, entrevista con Jean-Jacques Brochier, *Magazine Littéraire*, N°28, abril-mayo de 1969, pp. 23-25.)

Foucault concluye: “En este sentido, los grandes responsables del humanismo contemporáneo son evidentemente Hegel y Marx.” Y concluye su declaración diciendo que “Sartre es el último hegeliano y diría incluso el último marxista”.⁵⁷

Pero no obstante cabe destacar que, en otro reportaje, publicado por la misma época, Foucault menciona elogiosamente el trabajo de Althusser:

“Salvar al hombre, redescubrir al hombre es la finalidad de todas estas empresas charlatanas, a la vez teóricas y prácticas, para reconciliar por ejemplo a Marx y a Teilhard de Chardin (empresas ahogadas en el humanismo y que han azotado con su esterilidad hace años y años nuestro trabajo intelectual). Nuestra tarea es liberarnos definitivamente del humanismo y es en ese sentido que el nuestro es un trabajo político, en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen pasar su mala mercadería con la etiqueta del humanismo [...]. Tenemos que denunciar todas esas mistificaciones como actualmente lo hacen Althusser y sus compañeros, en el seno del PC, luchando valerosamente contra el chardinomarxismo.”⁵⁸

Amén del desacuerdo fundamental sobre Marx, existen otros puntos de fricción entre Althusser y Foucault, como la apreciación que cada uno hace de la obra de Lévi-Strauss. Toda la empresa de *Las palabras y las cosas*, como hemos visto, se apoya en tres “contraciencias”: la lingüística, el psicoanálisis y la etnología. Y en todas las entrevistas que acompañan la publicación de su libro, Foucault se

⁵⁷ Michel Foucault, “L’Homme est-il mort?”, 15 de junio de 1966, p. 8.

⁵⁸ Entrevista con Michel Foucault, *La Quinzaine littéraire*, 16 de mayo de 1966, p. 15.

refiere a la obra de Lévi–Strauss como a un punto de clivaje principal de la cultura.

Louis Althusser no está para nada en la misma longitud de onda. Muy por el contrario. Si bien siente afinidad profunda con Lacan, considera a Lévi–Strauss como “el tipo más peligroso del momento”, según la expresión que emplea en una carta de 1963.⁵⁹ [319]

Añade: “Indiscutiblemente hay cosas interesantes, pero no sabe lo que dice, y como tiene una extraordinaria incultura filosófica, encuentra (y encontrará) fácilmente discípulos.”⁶⁰ Este juicio lapidario y perentorio está extensamente desarrollado en un texto de agosto de 1966.⁶¹ Dada la fecha de esta aclaración, cabe preguntarse si no ha sido redactada como reacción al libro de Foucault. Althusser comienza por reconocer que “en la actualidad la cuestión de Lévi–Strauss y del estructuralismo es de primerísima importancia”. Inmediatamente después de esta entrada en la materia, lanza su ataque:

“El reproche de fondo que le dirigiría (y le dirijo) a Lévi–Strauss es que se reivindica heredero de Marx al mismo tiempo que lo desconoce

⁵⁹ Carta de Louis Althusser a Michel Vernet, 28 de octubre de 1963.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Louis Althusser, “Sur Lévi–Strauss”. Este texto inédito está fechado el 20 de agosto de 1966. En realidad, se trata de una carta cuyo destinatario es indudablemente colectivo. Althusser tenía la costumbre de hacer circular textos como ése entre sus allegados. Lo cual ilustra muy bien su manera de concebir la actividad intelectual según las modalidades de una acción teórico–política. Este documento será publicado en el segundo volumen de los *Ecrits philosophiques et politiques* de Louis Althusser, en septiembre de 1995.

(no solamente no conociéndolo, sino creyendo conocerlo, y por lo mismo declarando marxista tal o cual de sus tesis, y declarando que lo que se propone, en definitiva, es hacer una teoría de las ideologías).”

Althusser emprende entonces un largo análisis del trabajo del etnólogo o, más exactamente, de lo que considera como la “ideología etnológica” que lo atraviesa:

“Lévi–Strauss no sabe qué es un modo de producción. No conoce el pensamiento de Marx [...]. El primer resultado de este desconocimiento es que piensa las realidades de las «sociedades primitivas» de las que se ocupa con las categorías básicas de la etnología, sin criticarlas. La sustancia de los prejuicios etnológicos, por ende de la ideología etnológica, consiste en considerar, en el fondo, que las «sociedades primitivas» son de una especie completamente particular, que las aparta de las otras, y que prohíbe su aplicación a las categorías en las que se puede pensar las otras, en particular las categorías marxistas. En el fondo de la ideología etnológica de las «sociedades primitivas» yace —además de esta noción de la especificidad irreductible de la naturaleza de esas sociedades y de sus fenómenos— la idea de que son primitivas no solamente relativamente, sino también *absolutamente*: en la expresión «sociedad primitiva», la palabra *primitiva* siempre quiere decir más o menos, [320] para la ideología etnológica y también para Lévi–Strauss (cf. *Tristes trópicos*, cf. su discurso en el Collège), originaria. No sólo las sociedades primitivas son primitivas, sino que además son *originarias*: contienen, en forma real y visible, la verdad, una verdad que hoy está enmascarada y alienada en nuestras sociedades no primitivas, complejas, civilizadas, etc.”

Por último, Althusser no ve en esto sino un resurgimiento del mito rousseauiano:

“Es el viejo mito de Rousseau (Lévi–Strauss se refiere a él con frecuencia, y de Rousseau *sólo* toma ese mito, mientras que hay tantas otras cosas geniales en Rousseau) reavivado por la mala conciencia de los etnólogos, hijos de la colonización, que se alivian de su mala fe considerando a los primitivos como hombres en los albores de la cultura humana, y ganando Su amistad...”

Ya que se somete así a la “ideología etnológica”, Lévi–Strauss no se permite “estar atento a lo esencial de lo que dice Marx.” Ahora bien, agrega Althusser, si se lee realmente a Marx, hay que llegar a la conclusión siguiente: “No hay sociedades primitivas (este concepto no es científico) sino que hay *formaciones sociales* (éste sí lo es) que podemos designar *provisoriamente* primitivas, en un sentido absolutamente divorciado de toda contaminación con la idea de origen.” Por otro lado, “como toda *formación social*, una formación social primitiva comporta una estructura que no es pensable sino en el marco del concepto de *modo de producción...*”.

Tras un extenso desarrollo de esta cuestión relativa al modo de producción, o más exactamente de los distintos modos de producción cuya combinación constituye la estructura de la formación social (al menos hay dos, una dominante y otra dominada, como la caza y el cultivo, por ejemplo), Althusser denuncia finalmente la reivindicación que hace Lévi–Strauss del término “antropología” utilizado por los etnólogos anglosajones:

“La antropología *no puede existir*. Es un concepto que sólo resume la ideología etnológica en la ilusión de que el objeto de la etnología está constituido por realidades diferentes de aquellas de las que se ocupa la ciencia de la historia. Cuando Lévi–Strauss se declara *antropólogo*, cuando adhiere a la ideología etnológica, presenta al mismo tiempo un programa teórico: la pretensión de forjar conceptos propios de esta realidad única (y ejemplar) que es una sociedad primitiva, y la pretensión de forjar en esos conceptos otros nuevos, en los cuales se piensa la realidad de las otras «formaciones sociales», en particular respecto de los conceptos marxistas.” [321]

Althusser ataca entonces el análisis que hace Lévi–Strauss de las estructuras del parentesco y le reprocha no ver que si las relaciones de parentesco juegan un rol tan importante en las sociedades primitivas es porque “en ellas juegan el rol de relaciones de producción”, que “sólo resultan inteligibles en función del modo de producción”. De ello resulta, escribe Althusser, que en Lévi–Strauss “las estructuras de parentesco están «en el aire»”. Prosiguiendo su crítica, afirma que las estructuras de parentesco en Lévi–Strauss dependen de “dos condiciones diferentes”, y que permanentemente pasa de una a la otra. La primera es una “condición formal”: es “el efecto de una combinatoria formal que depende en última instancia de la «mente humana», de la «estructura de la mente humana», y finalmente del «cerebro»“. Es, dice Althusser, “el aspecto «materialista» de Lévi–Strauss, que combina el binarismo lingüístico con una concepción cibernética del cerebro humano [...]. En última instancia, es un «principio» lógico, o una realidad material bruta (la lógica de Boole revisada por los lingüistas binaristas o la fisiología del cerebro) que «se encarnan» en las estructu-

ras del parentesco”. Y luego, por el otro lado, hay una segunda condición, “puramente *funcionalista*, que podemos resumir de la siguiente manera: si en las sociedades primitivas hay tales o cuales reglas matrimoniales, es para permitirles vivir, sobrevivir”. A los ojos de Althusser, tal propuesta tiene que ver con “un subjetivismo funcionalista biologista: hay [en Lévi–Strauss] un «inconsciente social» que asegura, tal como lo haría una inteligencia aguda, los medios propios para permitirle a la sociedad primitiva vivir y sobrevivir”. Y exhorta a criticar “ese funcionalismo que siempre es una forma de subjetivismo que le presta a la sociedad la forma de existencia de un sujeto con intenciones y objetivos” y a rechazar “el concepto de inconsciente que es su correlato indispensable y que Lévi–Strauss está obligado a utilizar”. Althusser agrega que incluso podría llegar a decir que “el concepto de inconsciente no es más científico en psicoanálisis que en sociología, antropología o historia”.

Por consiguiente, el objeto del ataque rabioso de Althusser es el conjunto de las contraciencias descrito y destacado por Foucault. La etnología, el psicoanálisis y la lingüística, por la función que le asignan a la idea de reglas inconscientes, anuncian para Foucault la aparición de una nueva era del saber, de una nueva *episteme* que rompe con la voluntad de conocer “al hombre mismo”. En las antípodas de esta perspectiva, Althusser denuncia tanto la importación del modelo lingüístico en la etnología como el “concepto de inconsciente” que, en efecto, es fundamental no sólo para Lévi–[322] Strauss sino también para la lingüística estructural y, *a fortiori*, para el psicoanálisis...

De paso, Althusser observa a su corresponsal que lo que acaba de

decir sobre los “modos de producción”, su “combinación” y los efectos de esta combinación en las “instancias superestructurales”, “todo ello no está *en modo alguno en el comercio, si se me permite la expresión*”, es decir que son “ideas que hemos tomado, que he tomado de nuestros estudios sobre Marx”. Entonces aclara: “Son un pequeño «descubrimiento» que expondré en mi libro.” Ese libro jamás se publicará, pero habría debido suponer largos desarrollos sobre la antropología que revestían para Althusser una gran importancia teórica, observa, “por contragolpe ideológico y naturalmente político”. Es divertido pensar que Claude Lévi–Strauss, a mediados de los años cincuenta, también acarició durante mucho tiempo el proyecto de escribir un libro sobre las relaciones entre la etnología y el marxismo.⁶² Es realmente una pena, desde el punto de vista de la historia de las ideas, que esos dos libros no se hayan escrito.

Althusser admite que su crítica es “en parte injusta, por unilateral”. Reconoce que “Lévi–Strauss describe bien algunos mecanismos” y a veces sus descripciones aun “superan” el nivel de la simple descripción: “Lo que sigue siendo importante ante todo son sus estudios sobre las estructuras de parentesco.” Es también el caso de los análisis levistraussianos dedicados al mito, en los cuales, dice Althusser, “hay cosas de gran valor”. Por añadidura, precisa, Lévi–Strauss es una “mente preocupada por el rigor, y que sabe lo que es el trabajo científico”. Sin embargo, concluye, “aunque algunas de mis formulaciones son demasiado rápidas, creo que *la pegan*: pegan en el punto preciso que

⁶² Cf. Claude Lévi–Strauss, Didier Eribon. *De près et de loin, op. cit.*, col. “Points”, p. 152.

nos diferencia de Lévi–Strauss y con más razón de todos los «estructuralistas»”.

Evidentemente este texto caricaturiza bastante la costumbre althusseriana de legiferar sobre la ciencia de los otros. Pero presenta la gran ventaja de mostrar muy claramente que en agosto de 1966 se propone marcar nítidamente su diferencia respecto de “todos los estructuralistas”. Y en todo caso, a partir de 1966, resulta evidente que las trayectorias de Foucault y de Althusser se han vuelto incompatibles, pese a algunas referencias comunes (Canguilhem) y a algunas convergencias anteriores (sobre la historia de las ciencias). [323]

Como vemos, las divergencias y las oposiciones son evidentes. En cambio, es muy difícil saber si “la explicación” con Foucault tuvo lugar efectivamente. En la documentación actualmente disponible nada permite decidirlo. Pero Althusser hará públicos (en Inglaterra en todo caso, y de una manera muy atenuada) los desacuerdos expresados en su correspondencia privada. Es así como en una carta al traductor de la edición inglesa de *Pour Marx*, publicada en 1969, le escribe a propósito de Foucault (no sin recordar su admiración por “ese gran libro” que es la *Historia de la locura*):

“Fue uno de mis alumnos, y «algo» de mis investigaciones pasó a las tuyas, incluso algunas de mis formulaciones. Pero (y esto ha de subrayarse en la medida en que concierne a su propia personalidad filosófica) en su pensamiento y en su pluma, incluso el sentido de los términos que ha tomado de mí se ha transformado en algo profundamente diferente del que yo les atribuía.”⁶³

⁶³ Louis Althusser, “A Letter to the Translator”, in *For Marx*, Londres, New Left

Por cierto, esta manera de tomar distancia también se puede entender como un reconocimiento de la originalidad filosófica de Foucault.

Pero los desacuerdos iban a profundizarse.

Sin embargo, Foucault trató de atenuar sus críticas contra Althusser en *Las palabras y las cosas*. En 1969, por ejemplo, escribe en *La arqueología del saber*:

“Conceptos como los de plusvalía o baja tendenciosa de la tasa de interés, tal como se los encuentra en Marx, pueden describirse a partir del sistema de positividad que ya está en funcionamiento en Ricardo; ahora bien, dichos conceptos [...] aparecen en el propio Marx como relacionados al mismo tiempo con toda otra práctica discursiva.”

Por ende se trata de una “positividad nueva” que “puede valer como teoría y crítica de la economía política”.⁶⁴ Pero estos esfuerzos para mitigar las tiranteces casi no tuvieron efectos. Muy rápidamente, la reflexión teórica y la política los separaron una vez más.

La “analítica del poder” desarrollada por Foucault en *Vigilar y castigar* está dirigida, en gran parte y de manera evidente, contra [324] la teoría althusseriana de los “aparatos ideológicos del Estado...”.⁶⁵

Books, 1969, p. 256.

⁶⁴ Michel Foucault, *L'Arquéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 230.

⁶⁵ Es lícito preguntarse al respecto si Foucault, cuando quiere disolver, en *Vigilar y castigar*, la idea de un Estado centralizado que opera desde arriba a través de “aparatos”, no ha encontrado una fuente de inspiración en su lectura del libro de

Algunos años más tarde, Foucault ataca de una manera bastante brutal el accionar mismo de Louis Althusser, quien, según él, vuelve a exonerar al marxismo de los crímenes de Stalin predicando un retorno al “verdadero Marx”. Esta ruptura ocurre en un momento clave del desarrollo intelectual de Foucault: se deshace entonces del compromiso izquierdista que fuera el suyo entre 1969 y 1975, lo que lo conducirá a reorganizar completamente el vasto laboratorio de su *Historia de la sexualidad*. En este contexto, en las columnas del *Nouvel Observateur*, da cuenta del libro de André Glucksmann *Les Maîtres penseurs*. ¿Hacía falta que los avatares políticos le parecieran cruciales para que elogiara un libro tan poco digno de su interés? Sin duda no quiso perder la ocasión de expresar su rechazo por el marxismo bajo todas sus formas. Es por ello que agradece a Glucksmann (quien había sido, en los años que habían seguido a Mayo del ‘68, uno de los ultramaoístas franceses) por dar a oír las voces de las víctimas del gulag y por darles un lugar en el discurso filosófico a “esos fugitivos, esas víctimas, esos disidentes siempre corregidos” —en fin, esas “caras ensangrentadas y otras formas blancas que Hegel quería hacer desaparecer de la noche del mundo”.⁶⁶

Norbert Elias, *Le Processus de la civilisation*. El primer volumen de esta obra había sido traducido al francés en 1973. Elias desarrolla en él la idea de una interiorización de la imposición y de una “civilización” de los comportamientos como condiciones (y corolarios) necesarios para la instauración del Estado moderno, lo que no puede dejar de recordar la idea desarrollada por Foucault de las “disciplinas” que atraviesan los cuerpos.

⁶⁶ Michel Foucault, “La grande colère des faits”, *Le Nouvel Observateur*, 9 de mayo de 1977.

De paso, Foucault, quien había manifestado cierta solidaridad con Althusser en su esfuerzo por renovar el pensamiento marxista, en lo sucesivo arremete contra aquellos que, en los “años sesenta” (la expresión remite claramente a Althusser y a sus discípulos) han querido oponer el “marxismo-verdad” al “estalinismo-error”:

“Toda la izquierda ha querido explicar el Gulag, si no como guerras, por medio de la teoría de la historia, al menos mediante la historia de la teoría. Masacres: sí, sí; pero era un error espantoso. Retomen pues a Marx o a Lenin, compárenlo con Stalin y verán dónde se [325] equivocó este último. Tantos muertos, como es evidente, no podían provenir de una falta. Se lo podía prever: el estalinismo-error ha sido uno de los principales agentes de ese retorno al marxismo-verdad, al marxismo-texto al que hemos asistido en los años sesenta. Contra Stalin, no escuchen a las víctimas; lo único que les quedaría a éstas son los suplicios que pueden relatar. Relean a los teóricos; ellos les dirán la verdad de lo verdadero.”⁶⁷

Ahora bien, de ahora en más, escribe Foucault, se trata de situar la teoría “cara a cara con lo real que la imita” y de “ponerle las narices en la sangre que condena, absuelve y justifica”.⁶⁸

¡Puede imaginarse cómo debió de reaccionar Althusser ante estas líneas!

Nunca, empero, las divergencias políticas, por profundas que fueran, desgastaron la amistad de los dos hombres. Y así como Foucault

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

pudo estar estrechamente vinculado con Dumézil pese al hecho de que, desde el punto de vista político, vivían en planetas diferentes, así, del mismo modo, nunca se alejó realmente de Althusser: ni en 1954 después de haber dejado el Partido Comunista, ni en 1966 después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, ni a mediados de los años setenta, cuando se puso a denunciar activamente al marxismo. En cuanto a Althusser, ya hemos visto que cuando le comenta a una de sus amigas las “entrevistas disparatadas” de Foucault sobre Marx, se conforma con decir que va a “putear” a su ex alumno y que “hay explicación en el aire”, precisando al mismo tiempo: “Pero me cae bien.”

Según el padre Stanislas Breton, una de las personas más próximas a Louis Althusser en los últimos años de su vida, este último se irritó a veces por el éxito de algunos puntos de la temática de Foucault, y recordaba decididamente que él “había hablado del anonimato, del más allá del autor antes aun que Foucault”.⁶⁹ El padre Breton cuenta, por otra parte, que hacia el final de su vida indudablemente Louis Althusser experimentó una admiración mucho mayor por Derrida. Veía en él a quien había llevado la crítica de la metafísica hasta su radicalidad más extrema.⁷⁰

⁶⁹ Entrevista con el padre Stanislas Breton, 15 de mayo de 1994.

⁷⁰ *Ibid.* Véase Stanislas Breton, *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, París, Desclée de Brouwer, 1992, p. 182. (De un modo más general, sobre las discusiones que el padre Breton mantuvo con Althusser entre 1980 y 1990, véase p. 176–185.) Sobre el juicio de Althusser a propósito de Derrida, véase *L’avenir dure longtemps, op. cit.*, p. 205 y 494.

✱

Foucault y el padre Breton se conocieron un día en que ambos habían ido a visitar a Althusser. Stanislas Breton era un religioso que pertenecía a la orden pasionista, profesor en las facultades católicas de Lyon y luego de París, y a quien Althusser había conocido en 1966 cuando había dado su conferencia *Lénine et la philosophie* ante la Sociedad francesa de filosofía.⁷¹ Llegará a ser un gran amigo de Althusser, y este último lo invitará a dar cursos a la rué d'Ulm. Tras el drama de 1980, el padre Breton, de una devoción ejemplar, pasará largas horas en compañía de Althusser, en las diferentes clínicas psiquiátricas donde lo tratarán, e incluso en su departamento de la *rue Lucien-Leuwen*, en el distrito XX de París.

Fue justamente en ocasión de una visita a la clínica psiquiátrica de l'Eau-Vive, en Soisy-sur-Seine, donde el padre Breton iba a conocer a Michel Foucault. Althusser recuerda, en *El porvenir es largo*, las visitas de Foucault a Soisy:

“Foucault vino dos veces a verme, y recuerdo que en dos ocasiones hablamos de todo lo que pasaba en el mundo intelectual como lo hacía prácticamente con todos mis amigos, de todos los personajes que lo poblaban, de sus proyectos, obras y conflictos, de la situación política. Entonces yo me encontraba en un estado «normal», perfec-

⁷¹ “Mi discurso causó un pequeño escándalo y me valió conocer a un sorprendente teólogo y filósofo, el padre Breton, quien se ha vuelto uno de mis más caros amigos”, escribe Althusser, *ibid.*, p. 191.

tamente enterado de todo. Las ideas acudían prestas a mi mente, y a veces le devolvía con malicia las balas a Foucault, quien se fue convencido de que yo estaba muy bien.”⁷²

Althusser cuenta entonces esa visita que Foucault le hizo un día en que el padre Breton se hallaba a su lado:

“Otro día, cuando vino a verme, yo estaba en compañía del padre Breton. Entonces se instauró entre ellos, bajo mi propio arbitraje y égida, un extraordinario intercambio de ideas y de experiencias que no olvidaré jamás en la vida. Foucault hablaba de sus investigaciones sobre los «valores» del cristianismo del siglo IV y hacía una observación muy importante, a saber que si la Iglesia siempre había encumbrado al amor, siempre había desconfiado vivamente de la amistad, a la que los filósofos clásicos, y ante todo Epicuro, colocaban en el centro de su ética concreta. Naturalmente él, como homosexual, no podía dejar de comparar la repulsión de la Iglesia por la amistad con la repulsión —es decir (una vez más la ambivalencia) con la predilección— de todo el aparato de la Iglesia y de la vida monástica por la homosexualidad. Fue entonces cuando, para nuestra estupefacción, el padre Breton intervino, no para darle referencias de teología, sino para participarlo de su experiencia personal.”⁷³

El relato que hizo a continuación el padre Breton, evocando sus años de juventud, avalaba las afirmaciones generales de Foucault: sí, decía, “la amistad siempre era sospechosa porque degeneraba en amistad particular, forma larvada de la homosexualidad”. Sí, “cierta-

⁷² Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, op. cit.*, p. 299.

⁷³ *Ibid*, p. 299–300.

mente, en la Iglesia existía una atracción reprimida por la homosexualidad”. Sí, “jamás se habría insistido lo suficiente sobre el peligro de las amistades particulares si la homosexualidad no hubiera constituido un peligro y una tentación constantes”.⁷⁴

“Y yo estaba allí, entre los dos —comenta Althusser— escuchando por un lado a Foucault y por el otro al padre Breton, interviniendo en la conversación que ya nada tenía que ver con el hospital y sus murallas, muy lejos de mi angustia de encierro y de protección.”⁷⁵

El padre Breton evoca con emoción aquella jornada en la que dialogó con Foucault durante horas, sentado en un banco, junto a Althusser, “con toda su miseria”.⁷⁶ Y en su libro, cuenta la escena de una manera diferente:

“La charla en un banco desde el cual, en ligero desnivel, dominábamos el vasto césped, me quedó como uno de los recuerdos más vivos de aquel período [...]. Arriesgué algunas palabras sobre el monasterio donde había pasado mi noviciado y donde había hecho descuidadamente los rudimentarios estudios que se les exigían a los jóvenes futuros sacerdotes. Foucault me escuchaba con una atención que me emocionaba. En un momento, me atreví a hacer una reflexión que, para mi fortuna, le hizo fruncir las cejas: «Usted sabe, el descubrimiento del hombre en nuestros monasterios es una invención muy reciente.»

⁷⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 301. Una cuarta persona asistía a la conversación, pero Althusser no la menciona: el periodista Alexandre Adler.

⁷⁶ Entrevista con el padre Breton, 15 de mayo de 1994.

Y luego, en ocasión de no sé qué comentario, Foucault, casi alegre, dijo inmediatamente: «El cristianismo ha hablado mucho de amor, y no ha entendido nada de la amistad.» Nos separamos cuando se ponía el sol.”⁷⁷ [328]

Este diálogo entre Foucault y el padre Breton impresionó tanto a Althusser que les escribió una carta, muy extensa y extraña. Extraña, en efecto, ya que comienza como una carta a Foucault y prosigue como una carta al padre Breton, para dirigirse finalmente a ambos.

Althusser lo aborda primero a Foucault: “Querido mío”, escribe:

“No puedo decirte cuánto bien y cuánto placer me trajo tu visita. Habría tanto para decir para recubrir el lapso de los años que han transcurrido, de los encuentros trágicos que hemos hecho, cada uno por su lado pero a través de las mismas vicisitudes de la enfermedad [...].

Seguramente recuerdas la irrupción inesperada del padre Breton en la conversación. Tú estabas explicando que por un tiempo habías dejado de lado los trabajos sobre el encierro y las diferentes formas de «encarcelamiento» para pasar a algo más fundamental, a las bases de esta «moral cristiana» que nos gobierna desde el siglo XII. El padre Breton te escuchaba con una pasión indisimulada hablar de Suárez, y sobre todo, de la amistad.”⁷⁸

⁷⁷ Stanislas Breton, *De Rome à Paris, op. cit.*, pp. 182–183.

⁷⁸ Carta de Louis Althusser a Michel Foucault y a Stanislas Breton, 4 de julio de 1982. La carta le fue enviada efectivamente por Althusser, tal como me lo confirmó el padre Breton.

Al padre Breton le dice más adelante:

“Pues si Foucault ha sobrevivido a las graves crisis de suicidio que yo le conocí cuando estaba en la Ecole, es gracias al descubrimiento del equilibrio que le permitió la amistad (y no del *agape*).”

En realidad, esta carta de Althusser a Michel Foucault y al padre Breton, esta “*lettre à trois*” cuya forma él mismo califica de “peregrina” y que describe como una “iniciativa intempestiva”, tiene la finalidad de prolongar el diálogo esbozado en Soisy:

“El padre Breton no aguanta más, en el sentido intolerable del término, por escribirte y decirte: «Foucault, amigo mío, sé de memoria lo que usted dice de Suárez, pues lo he enseñado durante un montón de tiempo, pero lo que quiero decirle, es que —a los 69 años, y considerando el tono peregrino de mi vocación (los pasionistas se han multiplicado en el mundo entero) — soy el único sobreviviente del producto puro de esa moral cristiana de la que usted habla tan bien —no por haberla leído en los libros, respecto de los cuales su competencia de usted es sin igual, sino porque la he vivido como mi propia vida cotidiana desde la mañana a la noche y [329] a través de la noche, y porque a ese título [...] me pongo a su entera disposición, bajo la forma que usted considere la más adecuada: ya sea conversación libre, ya sea texto escrito, testimonio oral o escrito, ya sea grabación electrónica, como le plazca, ya sea en forma de apuntes tomados por usted en el transcurso de la conversación, en fin, a usted le corresponde la total libertad de elección, el día que usted decida, según su convenciencia.”

Y Althusser prosigue:

“Si esta advertencia toma la forma peregrina de una carta de Louis Althusser a Michel Foucault, que es en realidad un ofrecimiento abierto del padre Breton a Michel Foucault, es porque después de una detenida reflexión (un mes), Althusser ha llegado a la convicción de que esta comunicación y este intercambio Breton–Foucault puede constituir un documento *sin precedentes*, digno de figurar en los archivos de nuestra historia occidental. Toda la cuestión consiste en disponer este encuentro o entrevista capital, y es por ello que, consciente de su importancia crucial, yo, Louis Althusser, tomo la iniciativa intempestiva de escribir esta «*lettre à trois*» para que un mismo mensaje llegue a sus destinatarios «naturales» (como producidos separadamente por una misma y única historia).”

Althusser precisa entonces que va a “sacar tres fotocopias del texto”, va a conservar el original en sus archivos, y va a enviar los “ejemplares restantes a los otros dos destinatarios, gracias a los cuales esta carta peregrina (que inaugura o re–inaugura desde Mersenne* una forma de correspondencia muy fecunda) me permite/permitirá tal vez, en los próximos años, jugar un modesto rol para el cual estoy hecho, el de un Mersenne con pies pequeños [...] y tener la conciencia (histórica) tranquila”.

“No nos hagamos ilusiones de cortesía”, añade Althusser, subrayando que evidentemente el estallido de un “incendio como pocos se ven en la historia” depende de Foucault y de la llama de fuego que

* El abate Marin Mersenne (1588–1648) fue un filósofo francés partidario de un trabajo científico colectivo. Dedicó su vida a la ciencia y favoreció los intercambios entre todos los sabios de su época, visitándolos y manteniendo con ellos una abundante correspondencia (Descartes, Pascal, Fermat, Beeckmann, Torricelli, etc.). (N. de la T.)

saldrá de sus manos:

“¡Si Dios lo quiere! Es decir, si mi doble mensaje llega a destino,

1) si es aceptado de todo corazón por ambas partes y

2) si el Señor concede a los actores de este singular teatro la libertad de hacer su papel, es decir representar su pieza hasta el final. Pero al respecto tengo confianza: Foucault es sólido como una roca, y tiene por delante al menos 25 años de trabajo, y el padre Breton tiene una resistencia de granito...”

Althusser termina su carta con estas palabras: “¡A trabajar, camaradas!” Pero la discusión no tuvo continuidad. Foucault y el padre Breton se volvieron a ver en dos o tres ocasiones, brevemente, en particular durante la defensa de una tesis.⁷⁹ Asimismo el padre Breton, “por pedido perentorio” de Althusser, debió retomar contacto telefónico con Foucault. Y “una noche muy tarde, en que Althusser se sentía muy mal, lo llamé de nuevo. Nunca olvidé su admirable respuesta: «Padre, esté donde esté, usted siempre podrá llamarme al número que le doy». Conservé como una reliquia ese número telefónico que mi devoción transformaba en símbolo de entrega.”⁸⁰

Cuando se anunció la muerte de Foucault, en junio de 1984, el padre Breton se encontraba junto a Althusser: “Louis me dijo simplemente: «Era un justo.» Aquella noche ya no volvimos a hablar.”⁸¹

⁷⁹ Entrevista con Stanislas Breton, 15 de mayo de 1994.

⁸⁰ Stanislas *Breton*, *De Rome à Paris*, *op. cit.*. Probablemente se trata de la línea “privada” de Michel Foucault, cuyo número sólo daba a unos pocos allegados a los que atendía siempre.

⁸¹ *Ibid.*

EPÍLOGO

Al término de un viaje que nos ha hecho recorrer las regiones más diversas de la vida, la carrera y la obra de Foucault, indudablemente habrá lectores sorprendidos por la ausencia de algunos de sus “contemporáneos”. Cada cual, con arreglo a sus propios centros de interés, pensará que falta tal o cual nombre. Lo he dicho desde el comienzo: no me proponía hacer una historia exhaustiva por la sencilla razón de que se trata de una labor imposible.

Soy consciente, empero, de que falta un capítulo sobre Gilles Deleuze, quien es ciertamente un contemporáneo capital. Deleuze fue uno de los interlocutores filosóficos privilegiados de Foucault, y en momentos tan diferentes, que sería totalmente apasionante reconstituir los efectos de ese diálogo sobre sus obras respectivas. Pues no se trata meramente de una influencia recíproca, sino de una discusión permanente, libro tras libro, artículo tras artículo. Por lo tanto, primero había pensado —aunque no poseo ningún documento nuevo para producir— que sería útil retrazar al menos los caminos, las diferentes etapas de ese intercambio emplazado tanto bajo el signo de Nietzsche a comienzos de los años sesenta, como marcado por la impronta de las “luchas” y de la crítica del psicoanálisis en los años setenta. Finalmente renuncié. La razón es sencilla: ya había tratado extensamente las relaciones de Foucault y Deleuze en mi biografía. Había entrevistado a

Deleuze en varias ocasiones y había utilizado su testimonio para construir mi trabajo. Pronto me di cuenta de que en el fondo no tenía gran cosa para agregar a lo que ya había escrito, o que ya no fuera conocido. [332]

Volveré a considerar las relaciones entre Foucault y Deleuze en el marco de una obra ulterior que tratará específicamente el debate filosófico de los años sesenta y setenta.

A lo largo de todo este libro, evité entregarme al juego de las interpretaciones. Quise describir una serie de procesos complejos en los que la vida y la obra se hallan anudados en una apretada red de interconexiones. En ella se puede ver tanto a un Foucault producido por su tiempo (cuando adhiere al Partido Comunista, cuando se compromete con la izquierda), cuanto a un Foucault que conmueve su época (cuando se apoya en la misma dependencia para interrogar y hacer vacilar las certidumbres: *La voluntad de saber* sigue siendo la mejor ilustración al respecto). Dicho de otro modo, ante todo había tratado de mostrar cómo surge una obra, cómo se elabora, se desarrolla, en qué pertenece a los momentos que la vieron nacer y en qué se sustrae de ellos y los supera.

Lo cual acaso nos permitirá comprender mejor por qué esta filosofía —que se ha empeñado en pensar su presente— puede hoy sobrevivir a sus condiciones de emergencia y constituir un elemento de nuestra actualidad.

FUENTES

- Archivos Althusser–IMEC.
- Archivos Jean Barraqué.
- Archivos del Collège de France.
- Archivos Flammarion.
- Archivos del *Nouvel Observateur*.
- Universidad de Upsala.

- Archivos personales: Paule Braudel, Jean Knapp, Claude Lévi-Strauss, Jacqueline Verdeaux, Paul Veyne.

- Algunos de los documentos utilizados me fueron confiados por Georges Dumézil cuando preparábamos nuestro libro de entrevistas y cuando empecé a escribir mi biografía de Foucault.

BIBLIOGRAFÍA

Todos los libros, artículos y documentos utilizados en este libro están indicados en las notas al pie. Sólo menciono aquí las principales obras sobre Foucault a las que me he referido.

- James Bernauer, *Foucault's Force of Flight. Towards an Ethics of Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1980.
- Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, 1986.
- David Couzens Hoy (ed.), *Michel Foucault, lectures critiques*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Université, 1989.
- *Critique*, N°471–472, agosto–septiembre de 1986.
- *Le Débat*, N° 41, septiembre–noviembre de 1986.
- Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Minuit, 1986.
- Hubert Dreyfus, “Foreword to the California Edition”, *in* Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press, 1987.
- *Id.* y Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1985.

- Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, reed. corregida y aumentada, col. “Champs”, 1991.
- Jean Goldstein (éd.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford (gran Bretaña) y Cambridge (USA), Blackwell, 1994.
- David Halperin, *Saint Foucault. Two Essays in Gay Hagiography*, Oxford University Press. (Por publicarse en francés en enero de 1995).
- David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchinson, 1993 (Trad. fr. Paris, Gallimard, 1994.)
- *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.
- James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon and [336] Shuster, 1993. (Trad. española: *La pasión de Michel Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.)
- Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, Nueva York, Panthéon, 1984.
- Elisabeth Roudinesco (éd.), *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992.
- Ducio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Salerno, Cooperativa editrice, 1981.

NOTA BENE

Cuando el presente libro esté a la venta, Gallimard habrá publicado cuatro volúmenes que reúnen los textos (prefacios, artículos, entrevistas, conferencias) de Michel Foucault, bajo el título *Dits et écrits*. Esta publicación, anunciada desde hace tiempo, conmociona las condiciones de trabajo sobre la obra de Foucault. En ella figuran, en efecto, muchos textos que aparecieron en el extranjero y hasta aquí desconocidos o de difícil acceso (cuando están en japonés, en portugués, etc.). Además, un doble índice de los nombres y de los temas facilitará enormemente la tarea.

Sólo muy tardíamente pude disponer de esos volúmenes (y sin los índices). Por lo tanto no me fue posible brindar las referencias de los artículos que cito en esta edición. Por ello remito siempre a la edición original. En algunas ocasiones, recurrí a artículos que no conocía: indico su referencia en los *Dits et écrits*: es el caso por ejemplo de la importante conferencia ante la Sociedad francesa de filosofía, en 1978, “Qu’est-ce que la critique? (Crítica y *Aufklärung*)”.

También utilicé la “Chronologie” establecida por Daniel Defert, que aporta muchísimos elementos y documentos muy preciosos. Me he apartado, empero, de algunas fechas o indicaciones que propone cuando me han parecido contradictorias respecto de los documentos de archivos.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todos aquellos que me han aportado su colaboración:

André Baudry, Jean–Marc Berlioux, Jean Bollack, Pierre Bourdieu, Stanislas Breton, Marc Cibrario, Olivier Corpet, Christine Delangle, Corinne Deloi, Jacques Derrida, Michel Feher, Odile Felgine, Vladimir Gradev, Frédéric Gros, Jelila Hafsia, David Halperin, Suzanne Jamet, Rosé–Marie Janzen, Ludovic de Lamazière, Claude Lévi–Strauss, Monique Lévi–Strauss, Mathieu Lindon, Yann Moulier–Boutang, Paul Rabinow, Elisabeth Roudinesco, Yves Roussel, Walter Seitter, Marcel Schneider, Jacqueline Verdeaux, Paul Veyne, François Wahl.

Me siento en la necesidad de expresar una gratitud muy particular a Olivier Bétourné por el minucioso rigor con el cual ha leído el manuscrito de este libro, que me ha permitido mejorar tanto la forma como el contenido.

La amistad, que debe ser discreta, como decía Michel Foucault, me impide decir todo lo que le debo a Marie Ymonet.

[339]

INDICE ALFABÉTICO DE NOMBRES PROPIOS

Establecido por Béatrice Leca

Adler, Alexandre: 327n.

Adorno, Theodor: 39n, 280n, 286n.

Agulhon, Maurice: 286n.

Althusser, Louis: 13, 57, 71, 73, 76, 77, 86n, 102, 108, 112, 178, 230, 239,
246, 295–299, 302–303, 307–330.

Anzieu, Didier: 57.

Aragon, Louis: 161.

Arendt, Hannah: 90.

Aron, Jean–Paul: 101n, 256, 257, 271.

Aron, Raymond: 127n, 165n, 209.

Artaud, Antonin: 147, 161.

Auge, Marc: 232n.

Bachelard, Gaston: 129, 203, 204n, 214, 235, 282, 308, 317.

Badiou, Alain: 223 n.

Baillou, Jean: 107, 109.

Bakunin, Mijail: 77.

Balibar, Etienne: 312, 315.

Barbin, Herculine: 251, 255–256.

Barraqué, Jean: 112–114, 260.

Barthes, Roland: 13, 157, 174, 198, 201–210, 213, 215–220, 228, 230, 232, 311.

Baruzi, Jean: 220.

Bataille, Georges: 236, 239, 244, 277, 301n.

[340]

Bataillon, Marcel: 216.

Baudry, André: 257n, 260, 261–263, 266.

Bazin, Jean: 312.

Beauvoir, Simone de: 38, 157, 162–166, 169n.

Bellefroid, Jacques: 10 In.

Bellour, Raymond: 160, 170, 171n, 172n, 226, 229, 232.

Benedict, Ruth: 107, 154.

Benveniste, Emile: 105, 220, 232n.

Bergson, Henri: 102, 235.

Bernauer, James: 147n, 153, 237.

Berque, Jacques: 228.

Barsani, Léo: 274.

Binswanger, Ludwig: 57,101, 107,149, 221, 222, 237, 299–301.

Blanchot, Maurice: 130n, 136, 157, 198, 205, 206, 236, 301n.

Bloch, Marc: 159.

Bloch, Jules: 105.

Boncenne, Pierre: 281n.

Bonnefoy, Claude: 226n.

Borges, Jorge Luis: 189.

Boschetti, Anna: 196n.

Boulez, Pierre: 207.

Bourdieu, Pierre: 24, 68n, 72, 75n, 76, 85, 96, 97n, 108, 154n, 192n, 196n,
205, 235n, 277, 278, 298, 304n, 306.

Braudel, Fernand: 79, 149, 159, 160n, 171.

Brémond, Claude: 218.

Breton, Stanislas: 326–330, 337.

Brochier, Jean–Jacques: 317.

Bröberg, Gunnar: 117, 118.

Brondal, Viggo: 94.

Büllow, Catherine von: 165.

Butor, Michel: 217.

Caillois, Roger: 130–133.

Camus, Albert: 163.

Canguilhem, Georges: 33, 45, 46, 54, 76, 148,149, 159, 166–169, 194, 227,
230, 235, 282, 303, 304, 308–309, 317, 322.

Caruso, Paolo: 204, 205n, 231, 236n.

Cassirer, Ernst: 94, 95, 153.

[341]

Castel, Robert: 198n.

Cavaillès, Jean: 168, 169, 235, 282, 303, 308.

Chamoux, François: 179, 180, 181.

Chancel, Jacques: 206, 272.

Chapsal, Madeleine: 225n.

Charcot, Jean Martin: 238.

Chartier, Roger: 47n, 306n.

Châtelet, François: 193.

Chaunu, Pierre: 174.

Chédin, Olivier: 312.

Cohn–Bendit, Daniel: 77.

Colombel, Jeanette: 160–162.

Curiel, Henri: 105.

Curiel, Raoul: 104–105, 124.

Daix, Pierre: 160.

Daniel, Jean: 197.

Debray, Régis: 165, 312.

Defert, Daniel: 34n, 112, 113n, 120, 175n, 192n, 196, 202, 256n, 275, 288n,
299, 302n, 313n.

Delay, Jean: 57.

Deleuze, Gilles: 38, 44, 47, 76, 87n, 88, 89, 92, 97, 121n, 195, 230, 244, 277,
317, 332.

Deneuve, Catherine: 69.

Derrida, Jacques: 68, 69, 70, 72, 73, 76, 87n, 93, 108n, 186, 277, 292, 298,
325n, 337.

Descartes, René: 138, 142, 248, 315.

Dosse, François: 92–94.

Dreyfus, Hubert: 63, 146, 147n, 155n, 226, 237n, 270, 278n, 285, 288n.

Ducassé, M: 298n.

Duhamel, Colette: 116n.

Dumayet, Pierre: 204.

Dumézil, Georges: 12,13, 29, 31, 32, 35–37,45, 49, 50, 54, 79, 93, 103–111, 114–116, 118–138, 140, 142n, 143, 144, 145, 148–153, 154, 155, 157–159, 167, 170–175, 194, 196, 208, 209, 211n, 226, 227, 228–235, 237, 304, 312, 325.

Dumur, Guy: 190n, 229n.

[342]

Durkheim, Emile: 235.

Duteil, J.–P.: 77.

Elias, Norbert: 324n.

Etard, Louis: 298.

Etiemble, René: 133.

Ezine, Jean–Louis: 205.

Falk, Paul: 104, 105, 106, 107, 109, 110, 118.

Faral, Paul: 123n.

Farge, Ariette: 254.

Farias, Victor: 90.

Febvre, Lucien: 159, 203.

Felgine, Odile: 133, 337.

Fernández, Dominique: 54.

Ferry, Luc: 71–73, 74n, 76–92, 97.

Flacelière, Robert: 242.

Flaubert, Gustave: 24, 25.

Fontana, Alessandro: 146n, 219n.

Fouchet, Christian: 36, 40, 82, 177, 178, 182, 189, 196.

Francés, Robert: 261.

Francillon, Robert: 105, 110.

Frege, Gottlob: 96n.

Freud, Sigmund: 57, 116, 136, 152, 240, 241, 248, 299, 301n, 307, 312.

Furet, François: 171.

Gaboriau, Marc: 312.

Gattegno, Jean: 194n.

Gaulle, general Charles de: 36n, 82, 177.

Gavras, Costa: 165.

Gaxotte, Pierre: 124, 133.

Genêt, Jean: 24, 25, 114. i

Genette, Gérard: 201, 202.

Georg, Stefan: 265.

Gide, André: 268.

Ginzburg, Carlo: 133.

Glucksman, André: 324.

Goethe, Johann Wolfgang von: 26.

Goldmann, Lucien: 48, 77, 162n, 240.

[343]

Goldstein, Jan: 47n, 198n.

Goldstein, Kurt: 170n.

Gombrich, Ernst: 84.

Gouhier, Henri: 102.

Grammaticus, Saxo: 128.

Granet, Marcel: 105, 149, 231.

Guery, Mme: 257.

Guevara, Ernesto (Che): 77.

Guibert, Hervé: 28–30, 36n, 40, 270.

Guichard, Olivier: 188,192.

Habermas, Jürgen: 13, 81, 226n, 273–279, 286–292.

Hafsia, Jelila: 337.

Halperin, David: 19, 50–56, 70n, 337.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 83n, 108, 154, 247, 297, 301n, 302, 318,
324.

Heidegger, Martin: 90, 91, 93–96, 222n, 247, 248, 291, 299, 301.

Heller, Scott: 70.

Hendrix, Jimi: 69.

Hesse, Hermann: 303.

Hirschfeld, Magnus: 265.

Hitler, Adolf: 95n.

Horkheimer, Max: 39n, 280–281, 286n, 288.

Huisman, Denis: 221.

Husserl, Edmund: 108, 248, 297.

Hyppolite, Jean: 32n, 63n, 126, 133, 248, 301.

Jacob, François: 165, 208.

Jakobson, Roman: 93, 94n.

Jannoud, Claude: 47n.

Jaspers, Karl: 301.

Jay, Martin: 280n, 290.

Jolivet, André: 110n.

Judt, Tony: 68n.

Jung, Carl Gustav: 214.

Kant, Emmanuel: 63, 95, 152, 154n, 165, 204, 239, 279, 286n, 287, 288,
290.

Kanters, Robert: 162.

Kardiner, Abram: 103.

[344]

Kirchheimer, Otto: 281.

Klossowski, Pierre: 131, 236.

Knapp, Jean: 177, 179.

Knobelspiess: 263.

Kofman, Sarah: 27n.

Kojève, Alexandre: 248

Koyré, Alexandre: 235, 248, 282, 308.

Lacan, Jacques: 13, 68, 72, 73, 77, 79, 81, 88, 93, 136, 163, 171, 221–226,
232, 234, 236–242, 246, 247, 248, 307, 310, 312, 318.

Lacombe, Roger: 107.

Lacroix, Jean: 298, 299.

Lagache, Daniel: 165n.

Lambrichs, Georges: 130.

Lanzmann, Claude: 175n.

Laplanche, Jean: 57.

Laroche, Emmanuel: 209, 216.

Laudouze, R. P.: 165.

Leaman, George: 95n.

Le Bitoux, Jean: 41n, 267.

Le Roy Ladurie, Emmanuel: 171n, 207, 216.

Lebrun, Gérarde: 109n, 115n, 129.

Lefebvre, Henri: 77, 162n.

Lenin: 193, 324.

Lepage, Louis: 201.

Leroi-Gourhan, André: 225.

Lévi, Sylvain: 105.

Lévi-strauss, Claude: 19, 37, 54, 78, 79, 80, 94, 126, 129, 149, 167, 171, 173n, 204, 224–226, 228, 231–234, 235–237, 307, 312, 317–322, 337.

Lévy, Bernard-Henri: 92.

Lilla, Mark: 71.

Lindon, Mathieu: 270, 337.

Lindroth, Stim: 116, 118.

Linton, Ralph: 103.

Lipovetsky, Gilles: 80.

Loriot, Patrick: 188n.

Losurdo, Domenico: 83n.

[345]

Lukacs, György: 90n.

Lyssenko, Trofim Denisovich: 297.

Macey, David: 34n.

Macherey, Pierre: 49, 50, 146n.

MacIntyre, Alasdair: 23.

Madiona, Franca: 310, 311, 312, 316.

Magritte, René: 239.

Maire, Edmond: 85.

Malan, André: 173n.

Malebranche, Nicolas de: 102, 315.

Malraux, André: 165.

Man, Paul de: 70.

Mandrou, Robert: 159.

Mannoni, Octave: 158.

Marcuse, Herbert: 19, 77, 244, 245n.

Martin, Jacques: 303.

Martinet, André: 167.

Marx, Karl: 71n, 77, 80, 160, 163, 240, 284, 299–301, 303, 307, 308, 313, 315, 316, 318–320, 321, 323–325.

Mauriac, Claude: 103, 121, 165.

Maurras, Charles: 121.

Mauss, Marcel: 149, 170n, 203.

Mauzi, Robert: 201.

Mazon, Paul: 102, 108.

Megill, Alan: 151n.

Mendès France, Pierre: 165.

Merle, Robert: 256, 257.

Merleau-Ponty, Maurice: 57, 102, 103, 108, 130, 169n, 209, 220, 248.

Michelet, Jules: 219.

Milhau, Jacques: 160.

Miller, Jacques-Alain: 238, 242n, 269n.

Miller, James: 17, 22, 23, 26–30, 32, 35–40, 42–45, 50, 51n, 52, 53, 67, 70–72, 84, 85, 91, 238, 273, 276n.

Miquel, François: 117.

Mohr, Richard: 70n.

Montand, Yves: 165.

Montaigne, Michel de: 147.

[346]

Moreau, Jeanne: 69.

Morère, Jean-Edouard: 22In.

Mosconi, Jean: 331.

Moulier–Boutang, Yann: 299n, 302n, 337.

Navarro, Fernanda: 295.

Nehamas, Alexander. 17, 35, 37.

Nerval, Gérard de: 147.

Neveux, Marcel: 109n, 302n.

Nietzsche, Friedrich: 27, 32, 35, 39n, 42n, 47, 61n, 109, 144, 145, 147, 148, 193, 205, 274, 275, 277, 278, 289n, 290, 301, 302, 311, 331.

Nizan, Paul: 165n.

Nora, Pierre: 207, 254.

Oberg, Jean–Christophe: 115, 117.

Overney, Pierre: 176.

Paglia, Camille: 68–70.

Parain, Brice: 130, 131.

Pariente, Francine: 196.

Passeron, Jean–Claude: 108, 191n, 222, 236n, 298.

Pavlov, Ivan Petrovich: 56, 57, 298, 299.

Pêcheux, Michel: 312.

Perrot, Michelle: 286n.

Petitjean, Gérard: 238n.

Piatier, Jacqueline: 164.

Pingaud, Bernard: 162.

Pinguet, Maurice: 122, 194n, 196, 197, 202, 261, 299–301, 303.

Pol–Droit, Roger: 22n.

Polin, Raymond: 101.

Pomiers, Guy: 261.

Puech, Henri–Charles: 133.

Rabinow, Paul: 17, 29n, 63, 54n, 146, 155n, 169n, 226, 270, 278n, 285, 286n, 290, 292, 293, 300, 337.

Rancière, Jacques: 312.

Raulet, Gérard: 281, 286, 301n.

Rebeyrol, Philippe: 119.

Reich, Wilhelm: 244.

Renaut, Alain: 71–74, 76–92, 97.

[347]

Ricardo, David: 314n, 315, 323.

Ricaumont, Jacques de: 260.

Richet, Denis: 171n.

Robbe–Grillet, Alain: 163, 217.

Robert, Louis: 207.

Romilly, Jacqueline de: 216.

Rorty, Richard: 290n.

Roudinesco, Elisabeth: 237, 239, 241n, 242n, 337.

Rousseau, Jean–Jacques: 320.

Roussel, Raymond: 28–30, 49, 50, 130, 136, 159.

Ruas, Charles: 50n.

Rusche, Georg: 280–281.

Russell, Bertrand: 317.

Ryan, Alan: 70n.

Rytman, Hélène: 299.

Sacher–Masoch, Leopold von: 39, 44.

Sade, Alphonse Donatien François, marqués de: 30, 38, 39, 40, 114, 239, 244, 315.

Sartre, Jean–Paul: 13, 24, 25, 36–38, 44, 54, 64, 73, 74n, 76–79, 82, 103, 114, 129n, 157, 162, 163, 165, 169, 170, 174n, 175, 176, 195, 209, 225, 226, 235–236, 247–249, 285, 317, 318.

Saussure, Ferdinand de: 212, 248.

Scalia, G.: 311.

Schneider, Marcel: 127, 133, 337.

Searle, John: 69.

Seiter, Walter: 337.

Serres, Michel: 193.

Sluga, Hans: 95–97.

Smith, Pierre: 231n.

Soljenitskine, Alexandre: 93, 162n.

Spengler, Oswald: 163.

Sperbèr, Dan: 231n.

Spinoza, Baruch: 87n, 315.

Stalin, José: 193.

Steiner, Georges: 72, 152.

Stern, Mijail: 64.

Taylor, Charles: 290n.

[348]

Trombadori, Ducio: 33, 58n, 60, 169n, 223, 229n, 231n, 235n, 283, 298n,
302.

Trubetzkoy, Nicolai: 93, 174.

Valéry, Paul: 220.

Van Gogh, Vincent: 147.

Van Gulik, Robert: 271.

Verdeaux, Jacqueline: 103, 111, 115, 116, 221, 222, 337.

Vernant, Jean–Pierre: 232n.

Verret, Michel: 307, 318n.

Veyne, Paul: 256, 260, 261, 273, 274, 275, 292, 298, 301n, 337.

Victor, Pierre: 43, 195.

Vuillemain, Jules: 126, 127, 158, 179, 194, 209–211, 304, 317.

Wacquant, Loïc: 20.

Wahl, François: 207, 337.

Waller, Erik: 115.

Watanabe, Moriaki: 121, 236.

Weber, Alfred: 221.

Weber, Max: 108, 288.

Wiechert, Ernst: 303.

Wiggershaus, Rolf: 281n.

Wikander, Stig: 124.

Wilde, Oscar: 257, 268.

Wittgenstein, Ludwig: 26, 54.