

LOCURA, LITERATURA, FINITUD: INDAGACIONES FOUCAULTEANAS SOBRE LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

Madness, literatura, finitude: Foucauldian approaches on the anthropological issue

GUSTAVO ROMERO

Universidad de Buenos Aires

CONICET- Argentina

RESUMEN

El problema antropológico ya está presente en *Histoire de la folie*, porque en la locura se objetiva una verdad antropológica, y por medio de la psicología el hombre fija una relación con su verdad científica a partir del loco. El hombre encuentra el primer acceso a su ser verdadero desde una experiencia de locura como objetivación espontánea de un enunciado antropológico. Por otro lado, los análisis de Foucault sobre la literatura le permiten transitar el problema antropológico a partir de una serie de imágenes que dan cuenta de una "experiencia de la finitud".

Palabras clave: Foucault, antropología, literatura, locura, finitud.

ABSTRACT

The anthropological problem was already present in *Histoire de la folie*, because in madness an anthropological truth is objectified, and by means of psychology man establishes a relation with his scientific truth starting from the madman. Man finds the first access to his true being from an experience of insanity as spontaneous objectification of an anthropological statement. On the other hand, Foucault's analyzes of literature allow him to think the anthropological problem from a series of images that account for an "experience of finitude".

Keywords: Foucault, anthropology, literature, madness, finitude.

Artículo recibido: 13 de julio del 2011; aceptado: 6 de octubre de 2011.

El círculo antropológico

En las últimas páginas de *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), en el capítulo V de la tercera parte, titulado «Le cercle anthropologique», Foucault comprueba que, en definitiva, ha escrito “la historia de lo que hizo posible la aparición misma de una psicología”¹. La experiencia clásica de la locura², tal como la había descrito, circunscribía al loco en una percepción esencialmente ambigua. El sujeto se volvía loco por un acto de autoconstitución que comprometía una voluntad libre, por eso se podía confundirlo tras los muros del encierro con los vagabundos y los criminales: “Existía la latitud, el espacio de juego que permitía al sujeto hablar por sí mismo el lenguaje de su propia locura y constituirse como loco”³. Es locura el acto que lo hace renunciar a la verdad y encadenarse a las lógicas delirantes del error: “a continuación, [la locura] ya no es más que mecanismo del cuerpo, encadenamiento de los fantasmas, necesidades del delirio”⁴.

Las verdades humanas que algún día puedan enunciarse sobre la locura siempre tropezarán con este acto postulado de libertad originaria, por el cual un sujeto loco se constituye como tal y elige desconsideradamente el error:

Esa libertad que, en el momento muy originario, muy oscuro, muy difícilmente determinable de la partida y la separación, lo hizo renunciar a la verdad, le impide ser nunca prisionero de su verdad”⁵.

La libertad clásica del loco representa el momento en que se anudan su acceso a su verdad discursiva, en la medida en que no participa en ella (mecanismos del delirio develados por un saber médico) y su renunciamiento activo a la verdad. Por lo tanto, como subraya Frédéric Gros, la experiencia clásica de la locura es “ética” plenamente⁶: en ella, el hombre no encuentra el rostro de su verdad, se juega más bien la relación de una voluntad libre con ésta.

La experiencia siguiente a la clásica, es decir la moderna, al contrario, será antropológica: en el sentido de que será prueba de la “verdad positiva” del hombre (y no de su posibilidad o no de tener acceso a la verdad). Esta transformación se efectúa por la reducción de esa libertad del loco desde la cual escapaba a todo lo que en referencia a determinismos orgánicos podía enunciarse sobre él. Sin embargo, no es negada inmediatamente: se la objetiva. Se libera al loco de las prisiones del orden moral, pero el espacio rigurosamente cerrado en que jugará su libertad reconquistada será investido por una armazón de conceptos. Ya no se lo instituye como prisionero del error, pero se lo encierra en un determinismo natural. Ya no se supone en él esa elección oscura

¹ «L’histoire de ce qui a rendu possible l’apparition même d’une psychologie». Foucault, *HF*, p. 653.

² La época clásica remite, en este caso, al período de la literatura clásica francesa: los siglos XVII y XVIII.

³ « (...) il y avait cette latitude, cet espace de jeu qui permettait au sujet de parler lui-même le langage de sa propre folie et de se constituer comme fou». Foucault, *HF*, p. 633.

⁴ «Ensuite elle [la folie] n’est plus que mécanisme du corps, enchaînement des fantasmes, nécessités du délire». Foucault, *HF*, p. 634.

⁵ «Cette liberté qui lui a fait, dans le moment très originaire, très obscur, très difficilement assignable du départ et du partage, renoncer à la vérité, empêche qu’il soit jamais prisonnier de sa vérité». Foucault, *HF*, p. 635.

⁶ Cfr. Gros, F., *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, pp. 44-58.

y remota del mal, pero se constata la presencia objetiva de su culpa, que se vuelve visible a través de sus patologías.

El sujeto clásico se constituye libremente como loco desde la pérdida de la verdad. El sujeto moderno tiene acceso a su verdad de loco en la pérdida de su libertad. En efecto, lo que enuncian en lo sucesivo las figuras de la locura son verdades humanas. La locura que en el Renacimiento anunciaba el delirio del mundo y en la edad clásica el error y el no ser, desde el siglo XIX enuncia lo que el hombre es en verdad, en su verdad:

La locura habla ahora en un lenguaje antropológico y apunta a la vez, y en un equívoco del que, para el mundo moderno, provienen sus poderes de inquietud, a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad y, por consiguiente, a *la verdad de esta verdad*⁷.

En el fondo, esta estructura dialéctica designa la experiencia moderna de la locura, que según Foucault encuentra su expresión poética en la literatura romántica⁸. Pero hay que reiterar que la verdad que se descubre es verdad antropológica. La psicología que constituye al hombre como objeto positivo (no como sujeto de verdad sino como el sujeto sobre el cual se enuncia una verdad objetiva) encuentra su condición de posibilidad en esa nueva relación con la locura. La psicología pretende enunciar una verdad positiva, objetiva, necesaria, natural sobre el hombre. Y el loco es precisamente aquél en quien una verdad humana se objetiva, se determina, se naturaliza.

Foucault se apoya en el ejemplo de tres patologías mentales destacadas del siglo XIX: la parálisis general (etiología sifilítica: la verdad de la falta sexual se denuncia en ella en una gramática natural), la locura moral (la verdad de la locura no se revela en un delirio de la razón, sino que se confunde con una objetivación, un pasaje al acto) y la monomanía (el interés médico legal de la monomanía homicida radicaba en la suposición de un determinismo). En la locura se objetiva una verdad antropológica. No se trata únicamente de decir que a partir del siglo XIX el loco adoptó un rostro humano, sino que el hombre fija una relación con su verdad científica a partir del loco. Y encuentra el primer acceso a su ser verdadero desde una experiencia de locura como objetivación espontánea de un enunciado antropológico.

Una verdad del hombre nunca se reconocerá sino bajo el signo de la alienación: “No hay verdad para la psicología que no sea al mismo tiempo alienación para el hombre”⁹, y “la alienación se depositará como una verdad secreta en el corazón de todo conocimiento objetivo del hombre”¹⁰. Pero no sólo encontramos aquí la mera provocación consistente en presentar la ciencia psiquiátrica como proceso de alienación o garantía teórica del gran sistema occidental de represión de los locos. Esta tesis ya constituía lo esencial de *Maladie mentale et personnalité* (1954). Aquí, en cambio, la alienación ya no remite al espesor de las determinaciones sociales. En *Histoire de la folie* designa la figura vacía del hombre, la experiencia desnuda de su pérdida, de su

⁷ «La folie tient maintenant un langage anthropologique: visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité*». Foucault, *HF*, p. 637.

⁸ Cfr. Foucault, *HF*, pp. 639 y ss.

⁹ «C'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité pour la psychologie qui ne soit en même temps aliénation pour l'homme». Foucault, *HF*, p. 548.

¹⁰ « (...) l'aliénation sera déposée comme une vérité secrète au coeur de toute connaissance objective de l'homme». Foucault, *HF*, p. 575.

desaparición, de su definitivo exilio, temática que tendrá su momento cúlmine en *Les mots et les choses* (1966).

La alienación del hombre constituye para su conocimiento algo así como un trascendental: “El hombre tiene acceso a sí mismo como ser verdadero; pero este ser verdadero sólo le es dado en la forma de la alienación”¹¹. La distancia exigida por la objetividad científica del psicólogo es la misma que separa al hombre de sí mismo en la locura o, mejor: la distancia que hace al hombre otro en la locura sirve de obertura a la enunciación de verdades positivas antropológicas. La locura no es el objeto privilegiado, sino lo trascendental de cualquier psicología posible.

Extraña verdad de los psicólogos descubierta por Foucault y que se revela desde esa experiencia de locura en que todas las verdades se pierden. Se dirá atinadamente que la psicología del siglo XIX parecía muy poco preocupada por la estructuración ambigua de sus enunciados positivos: es que redistribuía la contradicción en otras tantas oposiciones teóricas. Todos los conflictos de la psicología naciente, todas las batallas de escuelas, todas las antinomias conceptuales, son algo así como la prórroga positiva, la proyección en un espacio conceptual neutro, de una postura trascendental contradictoria¹².

No se trata, sin embargo, de denunciar las ciencias humanas como ilusorias o engañosas, sino de captar simplemente una configuración. El hombre no se descubre como objetividad natural, haz de mecanismos positivos, inocencia de los determinismos, más que a través de y desde los actos monstruosos, irrazonados y vergonzosos de la locura. Lo que se denuncia directamente aquí no es la positividad de la psicología, sino el olvido arrogante de la experiencia histórica contra cuyo fondo el proyecto antropológico pudo tener sentido.

En definitiva, esta nueva puesta en perspectiva de las ciencias psicológicas da muestras de una violencia más grande que las antiguas críticas existenciales o marxistas. Estas últimas denunciaban la falta de fundamento de las positividades psicológicas y procuraban arraigarlas en unas plenitudes que las habrían precedido (la experiencia pura de una existencia originariamente tramada sobre sí misma, o el espesor macizo de las actividades sociales). Los contenidos positivos se denunciaban como reductores, vale decir, negativos, en nombre de una experiencia plena de la existencia y la historia.

Pero Foucault ya no denuncia los empirismos psicológicos. Podría decirse, más bien, que los impugna: la luz en la que el hombre se da a pensar en su verdad es la luz negra de su propia demencia. Volveremos a encontrar la misma retórica en las páginas de conclusión de *Naissance de la clinique* (1963), esta vez en referencia a la medicina. Si se acepta considerar la anatomía patológica como el acta de nacimiento de la medicina moderna, corresponde examinarla para comprender cómo un discurso verdadero se aplicó por primera vez en un individuo (en la perspectiva que sostiene que la medicina clínica constituiría de inmediato una ciencia del individuo). Foucault sitúa entonces la importancia de Bichat en su exhortación a abrir los cadáveres para encontrar en ellos, trazado en la alteración de los tejidos, el camino de la verdad.

El pensamiento finito que piensa su propia finitud

¹¹ «L’homme a accès à lui-même comme être vrai; mais cet être vrai ne lui est donné que dans la forme de l’aliénation». Foucault, *HF*, p. 653.

¹² Estamos lejos de los primeros análisis en que las contradicciones de la psicología se comprendían de inmediato como contradicciones de la praxis humana.

Para doctorarse, Foucault presentó su tesis complementaria a *Histoire de la folie*, que consistió en una traducción al francés de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant¹³. Tal traducción fue publicada en 1964, acompañada de una “noticia histórica” a modo de breve preámbulo que corresponde a algunas de las primeras doce páginas de una “Introducción” a la traducción. El resto de dicha “Introducción” (que en conjunto ocupa ciento veintiocho páginas) recién se ha publicado en el año 2008, aunque los investigadores ya podían acceder a su lectura en la Bibliothèque du Saulchoir¹⁴.

A partir de la lectura de la *Antropología* de Kant, como destaca Edgardo Castro, Foucault convierte las conclusiones de sus investigaciones anteriores en un diagnóstico general del pensamiento contemporáneo. El malestar ya no es únicamente el de la psicología, como en *Maladie mentale et personnalité*, sino el de la antropología, entendida en un sentido muy amplio como la disposición o el sueño de la cultura moderna de querer encontrar en el hombre el fundamento del propio hombre.

Desde esta perspectiva, las dificultades para abordar el conocimiento del hombre según el modelo de las ciencias de la naturaleza y las oscilaciones que caracterizan a las ciencias humanas, relevadas en su libro de 1954 y en los otros escritos de esa época¹⁵, dejan de ser un problema fundamentalmente metodológico o epistemológico. Ya no se trata de las resistencias con las que se encuentra el intento de aplicar los métodos y los conceptos de las ciencias naturales al hombre como objeto de estudio. Ahora, el interés de Foucault se desplaza hacia las condiciones que hicieron posible dibujar esa figura, ni divina ni simplemente natural, que llamamos Hombre, esto es, hacia la analítica de la finitud.

Con la lectura e interpretación del texto de Kant, se hace patente en la reflexión foucaultiana la comprensión de que la verdad dicha por las ciencias humanas descansa en un suelo cuya fundamentación corresponde a una “antropología”, sostenida por los hilos de la historia en una cierta época del saber. Es el tema de una historicidad fundamental que se dibuja sobre la sombra de lo que había sido, en los estudios iniciales de Foucault, una primera preocupación por el fundamento en que descansaría el saber sobre el hombre; fundamento asociado a la figura de un hombre verdadero postulado ahistóricamente. En este sentido, la *Introduction* puede leerse como la reflexión más puramente filosófica que acompaña a la tesis expuesta en la primera gran arqueología del saber de las ciencias humanas que es *Histoire de la folie*.

¹³ Para la interpretación que realiza Foucault de la Antropología de Kant, pueden consultarse: Le Blanc, Guillaume (dir.), *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, Lumières, n° 16, 2 semestre, 2010; AAVV, *Michel Foucault: de Kant à Soi, Critique*, Paris, Minuit, Tome LXV, n°749, 2009; Djaballah, Marc, *Kant, Foucault and forms of experience*, New York, Routledge, 2008; Fimiani, Mariapaola, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, Paparo Edizione, Napoli, 2011; Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998, especialmente los dos primeros capítulos (pp. 31-119).

¹⁴ Por ejemplo, en el ámbito de la investigación argentina, Tomás Abraham publicó *Los senderos de Foucault* (1989) luego de una estadía en la Bibliothèque du Saulchoir, en la que pudo acceder a la lectura de la *Introduction à l'Anthropologie*. El capítulo “La muerte del hombre” de su libro da cuenta del trabajo realizado, que fue anticipatorio de muchos estudios en el mundo de habla hispana.

¹⁵ Me refiero a todos los trabajos anteriores a la redacción de *Histoire de la folie* durante la década de los años cincuenta, que aparecen en el tomo I de *Dits et écrits* (1994); en particular, «La recherche scientifique et la psychologie» (1957), «La psychologie de 1850 à 1950» (1957) y la «Introduction a *Le rêve et l'existence* de Binswanger» (1954). El primer libro publicado por Foucault, en 1954, con el título *Maladie mentale et personnalité* se editará de nuevo, profundamente transformado, bajo el título *Maladie mentale et psychologie* en 1962. Foucault, finalmente, decidió prohibir su reedición.

La preocupación foucaultiana no es la de la constitución de un cuerpo de saber positivo referido a la figura del hombre, sino el de la cuestión de la verdad y el modo como aparece ella en juego en la formación histórica del saber sobre el hombre. Por una parte, es una manera de entender la fundamentación de la ciencias humanas apoyada en un suelo antropológico sostenido por capas más profundas de historicidad; y por otra parte, la apertura explícita a una modalidad de reflexión filosófica volcada desde ahora a la dimensión de una historia que exige ser pensada libre de fundamentos que la lleven a otro suelo antropológico.

En sus trabajos iniciales de la década de los cincuenta, Foucault caracteriza muy poco por sí misma a la antropología. Aparece como si ella no fuese más que un espacio donde se reúnen vagamente diversas problemáticas generales. Pero en los años sesenta, la antropología ya no designa lo que veía Foucault, por ejemplo, en la "Introduction" que acompañó a la traducción al francés del célebre texto de Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*¹⁶, aparecida en 1954. En este texto, Foucault definía la antropología como una

forma de análisis que se designa como fundamental en relación con todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada sino por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o más bien el ser-hombre, el *Menschein*¹⁷.

Ahora bien, en 1961 la antropología no designa ya una disciplina, un dominio del saber; se trata de un estilo general de análisis, un espacio teórico lo suficientemente amorfo como para dar cabida tanto a la empresa de las ciencias humanas como al conjunto de filosofías de la existencia de la finitud. Foucault se referirá a esta doble tradición en una relación de inclusión:

En la medida en que ya sólo se puede filosofar sobre el hombre en cuanto *homo natura*, o aún en cuanto que es un ser finito, ¿no será que, en el fondo, toda filosofía es una antropología? En ese momento, la filosofía llega a ser la forma cultural en cuyo interior todas las ciencias del hombre en general son posibles¹⁸.

La antropología designa el pliegue común a las ciencias del hombre y al pensamiento de la finitud radical. Esta amplitud del término puede verse en los diversos textos de Foucault de los años sesenta.

En las dos primeras arqueologías, la antropología aparece como dimensión del saber a partir del siglo XIX: en *Histoire de la folie*, como señaló, el último capítulo se titula «Le

¹⁶ Debe tenerse presente la fuerte inspiración que el autor de este trabajo encontraba en la analítica del *Dasein* del primer Heidegger. El texto data de 1930.

¹⁷ «Forme d'analyse qui se désigne comme fondamentale par rapport à toute connaissance concrète, objective et expérimentale; dont le principe enfin et la méthode ne sont déterminés d'entrée de jeu que par le privilège absolu de leur objet: l'homme ou plutôt, l'être-homme, le *Menschsein*». Foucault, *DEI*, n° 1: «Introduction, in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence*» (1954), p. 66.

¹⁸ «Si l'on ne peut plus philosopher que sur l'homme en tant qu'il est un *homo natura*, ou encore en tant qu'il est un être fini, dans cette mesure-là, est-ce que toute philosophie ne sera pas, au fond, une anthropologie? À ce moment-là, la philosophie devient la forme culturelle à l'intérieur de laquelle toutes les sciences de l'homme en général sont possibles». Foucault, *DEI*, n°30: «Philosophie et psychologie» (1965), p. 439.

cercle anthropologique», y allí se muestra cómo la cultura moderna involucra la verdad del hombre en su relación con la locura; por su parte, en *Naissance de la clinique*, la conclusión presenta a la medicina como ocupando el lugar de testigo principal de una “estructura” o “disposición” antropológica de conjunto. En *Les mots et les choses*, es toda la historia de la filosofía moderna después de Kant lo que se presenta como “sueño antropológico”. En fin, en los diversos artículos, prefacios y entrevistas, el término surge de manera intempestiva, como si Foucault hubiera reflexionado al respecto en alguna otra parte de su trabajo.

Esta antropología que sirve de horizonte infranqueable para toda la filosofía moderna desde Kant, horizonte mismo en que se inscribe el proyecto de las ciencias humanas, es presentada en la *Introduction a l'Anthropologie de Kant*, y se elaboran tanto la comprensión como la extensión históricas del referido concepto. El problema central que plantea Foucault es el de la relación entre el pensamiento antropológico y la reflexión crítica kantiana; pero para plantear dicho problema, no se convoca ninguna referencia crítica externa, como si no estuviese en juego más que el esclarecimiento de la tarea de pensar a Kant a partir de sí mismo.

Sin embargo, Foucault posiblemente no haya ignorado el debate que sobre el kantismo había enfrentado, a finales de los años veinte en Alemania, las posiciones de Cassirer y Heidegger. Sabemos que estudió a Heidegger al comienzo de los años cincuenta, y que conocía muy bien la lección heideggeriana sobre Kant¹⁹.

Y sin embargo, el comentario de la *Antropología* se ofrece en un formidable aislamiento, como si Foucault, a propósito de Kant, se apartara cuidadosamente de tomar partido por cualquier posición teórica. Y es, en efecto, la interpretación heideggeriana sobre Kant la que aparece de manera clara, aunque ocurra sin referencia explícita a Heidegger²⁰. Entre esas referencias, la que aparece en el texto dedicado al trabajo literario de Georges Bataille parece la más convincente. Allí Foucault se pregunta:

¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra- un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?²¹

¹⁹ Una de las primeras obras de Heidegger traducida al francés fue precisamente *Kant et le problème de la métaphysique* (Gallimard, 1938). Pero lo esencial de la lección heideggeriana que tuvo en cuenta Foucault parece haber sido lo que sobre Kant dice Heidegger en «Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'» (*Vom Wesen des Grundes*, 1929) que había aparecido en francés, también en 1938, como parte del volumen *Qu'est-ce que la métaphysique?*

²⁰ Para una profundización de la lectura que hace Foucault de Kant a través de Heidegger, véase por ejemplo: Han, Béatrice, «Foucault and Heidegger on Kant and finitude», Milchman, A., Rosenberg, A. (dirs.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, University of Minnesota Press, 2003, pp. 127-162; y para la lectura foucaultiana de Heidegger en términos generales, son imprescindibles los siguientes autores y libros: Nichols, Robert, *The world of freedom. Heidegger, Foucault and the politics of historical ontology*, California, Stanford University Press, 2012; Milchman, A., Rosenberg, A. (dirs.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, University of Minnesota Press, 2003; Dreyfus, Hubert, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault”, AAVV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 87-103.

²¹ « (...) serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l' 'origine' à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son oeuvre- une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être? Foucault, *DEI*, n° 13: «Préface à la transgression» (1963), p. 239.

Este pensamiento nos remite inmediatamente a Nietzsche, nos dice Foucault, pero sin embargo, “nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que él articuló, de un modo que aún es enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón”²². Más adelante en el mismo texto, Foucault habla de “una experiencia esencial a nuestra cultura desde Kant y Sade; una experiencia de la finitud y del ser”²³. Dos años más tarde, en una entrevista de 1965, Foucault declara:

A partir de Kant aparece la inversión; es decir, que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre como una especie de problema de reproducción sombría. Desde Kant, el infinito ya no está dado, no hay más que la finitud²⁴.

Y más tarde aún, en 1969, Foucault dirá: “desde Kant, el discurso filosófico es más bien el discurso de la finitud que el del absoluto”²⁵.

Quizá estas pocas referencias resulten suficientes para establecer que la importancia teórica de Kant para Foucault estaba hilvanada a través de la lección de Heidegger; es decir, Kant, en su rechazo de una intuición intelectual, es presentado como el pensador de la finitud radical, abriendo una nueva interrogación metafísica a partir de una relación con el mundo como transcendencia²⁶.

El a priori histórico

Al desplazar su interés hacia las condiciones que hicieron posible dibujar esa figura que llamamos Hombre, esto es, hacia la analítica de la finitud, en el marco de las primeras obras arqueológicas, como *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, donde la aparición de la empiricidad de la vida y el sueño antropológico son centrales, nos encontramos con una expresión conceptual que tiene sus variaciones y que es consolidada y definida unos años más tarde, en 1969, con la publicación de *L'archéologie du savoir*; se trata del “a priori histórico”.

Foucault utiliza esta expresión para determinar el objeto de la descripción arqueológica. Aunque varias veces haya señalado la herencia kantiana de su trabajo filosófico²⁷, con el adjetivo “histórico”, sin embargo, busca diferenciarse del *a priori*

²² «(...) elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison». Foucault, *Ibidem*.

²³ «Une expérience essentielle à notre culture depuis Kant et Sade- une expérience de la finitude et de l'être». Foucault, *Ibidem*, p. 241.

²⁴ «À partir de Kant se fait le renversement, c'est-à-dire que ce n'est pas à partir de l'infini ou de la vérité que l'on va poser le problème de l'homme comme une sorte de problème d'ombre portée; depuis Kant, l'infini n'est plus donné, il n'y a plus que la finitude». Foucault, *DEI*, n° 30: «Philosophie et Psychologie» (1965), p. 446.

²⁵ «Depuis Kant, le discours philosophique est plutôt le discours de la finitude que celui de l'absolu». Foucault, *DEI*, n° 67: «Jean Hyppolite. 1907-1968» (1969), p. 781. La traducción es propia.

²⁶ En *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger se propone aclarar la esencia del fundamento. Para ello, elabora una hermenéutica de la noción de mundo que ocupa la segunda parte del texto (de tres que lo conforman) titulada “La transcendencia como marco de la pregunta concerniente a la esencia del fundamento”. Esa hermenéutica, que cubre la mitad del texto, dedica especial atención al modo en que Kant “transformó” la noción de mundo abriendo paso a “una interpretación ontológica más original del concepto de mundo”.

²⁷ Cfr. Foucault, *DE4*, n° 345: «Foucault» (1984), p. 631; *OE3*, p. 363. Y *DE4*, n° 351: «Qu'est-ce que les Lumières?» (1984), pp. 687-688.

kantiano. El “*a priori* histórico”, en efecto, no remite a las reglas lógicas de los juicios, sino a las formas concretas de aparición y transformación de los enunciados: según la terminología de *L’archéologie du savoir*, a sus condiciones de emergencia, a sus leyes de coexistencia, a sus formas específicas de ser, a los principios según los cuales se constituyen y desaparecen.

No se trata, por ello, de la regularidad de lo que puede ser dicho a partir de las categorías lógico-trascendentales del entendimiento; sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente, de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera. Se trata, en definitiva, de la regularidad que hace históricamente posible los enunciados. Así, por ejemplo, la arqueología foucaultiana busca describir, en una determinada época, las formas regulares según las cuales se constituye el sujeto del enunciado (¿quién puede hablar?), su objeto (¿de qué?), sus maneras de decir (¿cómo?). El *a priori* kantiano y el histórico no son, entonces, ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza²⁸.

Foucault utiliza también la expresión “*a priori* concreto”. En *Histoire de la folie*, por ejemplo, la identificación del *socius* con el sujeto de derecho constituye el “*a priori* concreto” de la psicopatología con pretensión científica²⁹. En un texto de 1955, «La Recherche scientifique et la psychologie»³⁰, nos encontramos también con la expresión “*a priori* conceptual e histórico”, aunque sin mayores precisiones al respecto.

Imágenes de la experiencia de la finitud

Tomás Abraham, en el capítulo “El modelo literario: ontología y lenguaje” de su libro *Los senderos de Foucault*, se ocupó de mostrar cómo la reflexión sobre la crítica literaria y el ejercicio de la misma intervienen en la textura y configuración de *Les mots et les choses*. El trayecto arqueológico de los saberes y la problemática de la muerte del hombre no hubieran sido posible, coincido con Abraham, sin la reflexión de Foucault sobre la literatura. Este interés es anterior y paralelo a la arqueología³¹.

En efecto, en el período que transcurre entre la publicación de *Histoire de la folie à l’âge classique*, por un lado, y la de *Les mots et les choses*, por otro, Foucault se ocupa tanto de la arqueología de los saberes (especialmente de los saberes de la psicología, la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas y la triada moderna biología, economía política y filología) como de la literatura, a la que aborda, sobre todo, según sostengo, a partir de las “experiencias de la finitud” constatadas por el sueño antropológico y su puesta en cuestión.

Me interesa analizar en este apartado el modo en que el pensamiento sobre la literatura, que Foucault despliega fundamentalmente en una serie de artículos y conferencias, se relaciona con la temática plasmada en la arqueología de los saberes, poniendo aquí el foco en la cuestión de la vida y su exposición a la muerte: la experiencia de la finitud. Hacia el final de *Naissance de la clinique*, afirma:

De una manera que puede parecer extraña a la primera mirada, el movimiento que sostiene el lirismo del siglo XIX forma una unidad con

²⁸ Cfr. Foucault, *AS*, pp. 166-173.

²⁹ Cfr. Foucault, *HF*, p. 176.

³⁰ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 3: «La Recherche scientifique et la psychologie» (1955), p. 155.

³¹ Abraham, Tomás, *Los senderos de Foucault*, ed. Cit., p. 26.

éste por el cual el hombre ha tomado un conocimiento positivo de él mismo; ¿pero es preciso asombrarse de que las figuras del saber y del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, que la irrupción de la finitud pese, de la misma manera, sobre esta relación del hombre con la muerte que, aquí, permite un discurso científico bajo una forma racional, y allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses?³²

Como sostiene Frances Fortier, podemos afirmar que Foucault encuentra un modelo de las experiencias de la finitud, experiencias en las que las ciencias humanas hacen patente simultáneamente su espacio de emergencia histórica y su punto de desmoronamiento teórico con la muerte del hombre, en esa práctica de la escritura que denomina “literatura”³³. Como Jean-Paul Sartre, Foucault formula nuevamente la pregunta: ¿qué es la literatura?³⁴, e intenta responder mediante una serie de artículos y conferencias, compuestos en su mayoría entre 1961 y 1966, y reunidos en el tomo I de *Dits et écrits* y en *La grande étrangère*.

Para pensar esta experiencia de la escritura, como propone Frédéric Gros, Foucault presenta una serie de imágenes más que determinaciones conceptuales precisas³⁵. Una de estas imágenes es la del espejo, presente en textos del año 1963 tales como: «Le langage à l’infini»³⁶ y «Distance, aspect, origine»³⁷; a través de esta imagen, la literatura muestra esa práctica en la que las palabras remiten sólo a palabras, donde el lenguaje no habla más que de lenguaje y se sostiene sólo en el movimiento de su propia proliferación.

El lenguaje, sobre la línea de la muerte, se refleja: allí encuentra algo como un espejo; y para detener esa muerte que va a detenerlo, sólo tiene un poder: el de dar nacimiento en sí mismo a su propia imagen en un juego de espejos que, él sí, carece de límites³⁸.

El nacimiento de la experiencia moderna de la literatura es situada por Foucault entre fines del siglo XVIII y principios del XIX. Podemos hablar estrictamente de literatura cuando el lenguaje tiene por función solamente hablar de sí mismo y remitirse a sí mismo, y en el que la semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) se superponen. Se trata de un lenguaje que no está

³² «D’une manière qui peut paraître étrange au premier regard, le mouvement qui soutient le lyrisme au XIXe siècle ne fait qu’un avec celui par lequel l’homme a pris une connaissance positive de lui-même; mais faut-il s’étonner que les figures du savoir et celles du langage obéissent à la même loi profonde, et que l’irruption de la finitude surplombe, de la même façon, ce rapport de l’homme à la mort qui, ici, autorise un discours scientifique sous une forme rationnelle, et là ouvre la source d’un langage qui se déploie indéfiniment dans le vide laissé par l’absence des dieux?». Foucault, *NC*, p. 202.

³³ Cfr. Fortier, F., *Les stratégies textuelles de Michel Foucault. Un enjeu de véridiction*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1997, pp. 93-134.

³⁴ Cfr. Foucault, *GE*, pp. 75-76.

³⁵ Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, ed.cit, p. 53.

³⁶ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 14: «Le langage à l’infini» (1963), pp. 254-255.

³⁷ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), pp. 274-275.

³⁸ «Le langage, sur la ligne de la mort, se réfléchit: il y rencontre comme un miroir; et pour arrêter cette mort qui va l’arrêter, il n’a qu’un pouvoir: celui de faire naître en lui-même sa propre image dans un jeu de glaces qui, lui, n’a pas de limites». Foucault, *DEI*, n° 14: «Le langage à l’infini» (1963), p. 251.

subordinado ni a los objetos ni al sujeto, y su función ya no consiste en nombrar las cosas del mundo exterior o en expresar las ideas o los sentimientos del mundo interior.

Como segunda imagen para pensar la literatura moderna podemos mencionar la de la "biblioteca" o "red de libros ya escritos"³⁹. En los libros de Mallarmé, Michel Leiris, Maurice Blanchot, Antonin Artaud, Raymond Roussel, Jorge Luis Borges, entre otros, el lenguaje opera como esa red en la que "los libros son retomados y consumidos"⁴⁰. Un ejemplo fundamental es "La Biblioteca de Babel" de Borges⁴¹. Esta biblioteca contiene todo lo que puede ser dicho, con sentido y sin él, con coherencia y sin ella, incluso en lenguajes desconocidos o inexistentes; pero todo eso existe únicamente en el lenguaje, que de algún modo está por encima no sólo de todo lo que ha sido dicho sino también de lo que puede ser dicho, y los incluye a ambos de manera soberana en la palabra del último bibliotecario ante el abismo de la muerte.

Lo infinito de la literatura es esto: lo indefinido de su curso. En el "Posfacio a *La tentación de San Antonio* de G. Flaubert" (1964), Foucault afirma: "cada obra literaria pertenece al murmullo indefinido de lo escrito"⁴². La literatura es murmullo, puro derrame verbal en el que las cosas y el sentido se apagan para no decir más, finalmente, que el vaciado de la trama⁴³. La referencia de Foucault a Blanchot es central⁴⁴:

El lenguaje de Blanchot se dirige a la muerte: no para triunfar sobre ella con palabras de gloria, sino para mantenerse en esa dimensión órfica en la que el canto, hecho posible y necesario por la muerte, nunca puede mirar a la muerte a la cara ni volverla visible: hasta el punto de que le habla y habla de ella en una imposibilidad que lo consagra al infinito del murmullo⁴⁵.

Sin embargo, este curso de las palabras no equivale a un fluir de la conciencia ni a un concepto ontológico de duración. Como ya puede hacerse patente con la metáfora del espejo, la literatura moderna está asociada al espacio, antes que al tiempo.

Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas, no es porque ofrezca el ya único recurso, sino porque es en el espacio donde, de entrada, el lenguaje se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones⁴⁶.

³⁹ Foucault, *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), p. 277; y Foucault, *DEI*, n° 20: «Postface à Flaubert (G), Die Versuchung des Heiligen Antonius» (1964), p. 298.

⁴⁰ Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), p. 261.

⁴¹ Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), p. 260.

⁴² « (...) chaque oeuvre littéraire appartient au *murmure* indéfini de l'écrit». Foucault, *DEI*, n° 20: «Postface à Flaubert (G), Die Versuchung des Heiligen Antonius» (1964), p. 299.

⁴³ Foucault, *DEI*, pp. 255, 257, 299, 336.

⁴⁴ Para una profundización de los textos literarios de Foucault sobre Blanchot, y sus vínculos con Bataille, véase, por ejemplo, el artículo de Roberto Nigro: «Foucault, lecteur et critique de Bataille et Blanchot», en Artières, Philippe (dir.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004, pp. 23-45.

⁴⁵ «Le langage de Blanchot s'adresse à la mort: non pour en triompher dans des mots de gloire, mais pour se maintenir dans cette dimension orphique où le chant, rendu possible et nécessaire par la mort, ne peut jamais regarder la mort face à face ni la rendre visible: si bien qu'il lui parle et parle d'elle dans une impossibilité qui le voue à l'infini du murmure». Foucault, *DEI*, n°: 21: «La prose d'Actéon» (1964), p. 336.

⁴⁶ Foucault, *DEI*, n° 24: «Le langage de l'espace» (1964), p. 407.

En el ejercicio contemporáneo de la escritura, los círculos del tiempo están desanudados; ahora, escribir ofrece una distancia⁴⁷, se conecta con un afuera⁴⁸. Después de Sade y Mallarmé, al menos, escribir ya no significa trazar la estructura curva del relato de un retorno (retorno de Ulises, en la Odisea, tras el más largo de los exilios), o del cumplimiento de una promesa primera (forma profética de la novela), o de un reencuentro con el origen (Proust descubriendo en las últimas páginas de *À la recherche du temps perdu* la posibilidad de escribirla).

En el "Prefacio" de *Les mots et les choses*, Foucault remite explícitamente a Borges y a Roussel. En este caso, el texto de Borges en cuestión es "El idioma analítico de John Wilkins" (incluido en *Otras inquisiciones*, 1952). Comentando a Borges a partir de Roussel, sostiene que lo que está en juego en la literatura moderna es la relación del lenguaje con el espacio⁴⁹. En la clasificación de los animales de la enciclopedia china citada por Borges, el lenguaje se convierte en el lugar de lo que no tiene otro lugar. De este modo, la literatura moderna construye sobre todo heterotopías. No se trata, propiamente hablando, de utopías, "porque habría que reservar este nombre a lo que no tiene verdaderamente ningún lugar", sino de heterotopías, "de espacios completamente diferentes", de "contra-espacios"⁵⁰.

Ahora bien, el espacio ofrecido por la escritura es un espacio vacío: es el espacio imaginario que se compone entre dos espejos enfrentados, el agujero provocado por el "yo escribo". En ese espacio indefinidamente ahuecado del lenguaje literario, donde todo no es más que ficción, las cosas no son más que simulacros de sí mismas.

La ficción no existe porque el lenguaje está a distancia de las cosas; sino que el lenguaje es su distancia, la luz en la que están y su inaccesibilidad, el simulacro en el que sólo se da su presencia; y todo lenguaje que, en lugar de olvidar esa distancia, se mantiene en ella y la mantiene en él, todo lenguaje que habla de esta distancia avanzando en ella es un lenguaje de ficción⁵¹.

La obra literaria acaba por formar un "volumen"⁵² en el que todo ser se desdobra. Porque, como anteriormente referíamos, respecto de la literatura, de un repliegue del lenguaje sobre sí, esta insistencia no debía entenderse como el ejercicio del comentario (dirigido a restituir con esfuerzo una significación pura en un juego de relanzamiento incesante)⁵³, sino como la producción de dobles: frases que presentan estados de cosas

⁴⁷ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), pp. 263-267; y *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), pp. 273-276, 280-281.

⁴⁸ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), pp. 521-526, 537-538.

⁴⁹ Foucault, *MC*, p. 9.

⁵⁰ El 21 de diciembre de 1966, en la radio France Culture, Foucault pronuncia una conferencia titulada «Les hétérotopies». Existe una versión abreviada en la compilación *Dits et écrits*, titulada «Des espaces autres» (*DE4*, pp. 752-762). Recientemente, en 2009, se publicó la versión completa (*CUH*, pp. 23-36).

⁵¹ «Il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence; et tout langage qui, au lieu d'oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction». Foucault, *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), pp. 280-281 (cfr. también p. 275). Cfr. también *DEI*, pp. 275, 326-337, 524.

⁵² Foucault, *DEI*, pp. 261, 309, 340.

⁵³ Para el tema del comentario, véase *NC* (pp. 10-12); *MC* (p. 50) y *OD* (pp. 23-24).

como sus dobletes verbales y fantasmales, o incluso frases que en sí mismas (y tal será el proceder de Roussel) son el lejano eco de otras frases, etc. El lenguaje literario no es un lenguaje profundo en el sentido de que en él se reflejaría siempre la insondable unidad de un significado puro: es un lenguaje de multiplicación de superficies.

Foucault, como veremos, se opone en efecto a una lectura de Roussel que convierta sus textos en un enigma con clave. No hay nada que buscar detrás de los textos de Roussel, el enigma definitivo es el de lo que se deja leer de inmediato: "Toda interpretación esotérica del lenguaje de Roussel sitúa el secreto del lado de una verdad objetiva; pero es un lenguaje que no quiere decir ninguna otra cosa que lo que quiere decir"⁵⁴. En literatura no hay más que dobles, pero en ella todo es siempre doble de un doble.

Podemos enunciar una última serie de imágenes: el asesinato y la transgresión. La literatura arrastra al lenguaje en un movimiento de consunción, de extinción, ya se trate de decirlo todo para imposibilitar, después, cualquier empresa literaria, ya se trate de desmentir la obra en el propio momento de escribirla. La muerte no es, para la literatura, sólo una especie de obstáculo constitutivo (en el sentido de que se escribiría para no morir); ella atraviesa el espesor de la experiencia moderna de la escritura: literatura como asesinato del lenguaje (rechazo del lenguaje académico en Rimbaud), de las cosas dichas (el lenguaje poético como anonadación del mundo en Mallarmé) y, por último, del sujeto que escribe. En la escritura, el sujeto no hace la experiencia de una realización o de un redescubrimiento del sí mismo o del yo, sino de una desapropiación, de una experiencia de la finitud.

Fractura irremisible del sujeto en su unidad constitutiva: en Bataille, estallido del sujeto en el éxtasis anónimo de las palabras⁵⁵; en Blanchot, desaparición del sujeto en beneficio de una monotonía blanca⁵⁶; en Artaud, desgarradura del sujeto tras la que se perfila un cuerpo violento, múltiple y vociferante⁵⁷; en Klossowski, desmultiplicación del sujeto en sus novelas⁵⁸.

Pero esta desaparición del sujeto en el acto de escritura puede ser sólo consecuencia lejana de una ausencia más íntima, presente en el corazón mismo de la obra: la ausencia de obra. Proposición compleja de Foucault: la obra estaría amenazada por la ausencia de obra, y sin embargo, la obra llegaría a nosotros sólo desde esta ausencia.

La escritura literaria moderna no se abasteca ya en una palabra divina o en una tradición de escritos anteriores: proviene exactamente de una nada que la precede y la sostiene. Hölderlin llamaba a esto rodeo de los dioses⁵⁹; Laporte, expectativa pura y sin objeto⁶⁰; y Blanchot, vacío meticuloso de la muerte⁶¹. Lo que se escribe, se escribe desde una ausencia: la obra se abasteca en una ausencia de obra. De esta imposibilidad realizada de la literatura, o de esta posibilidad desmentida desde el inicio, Foucault querrá dar cuenta mediante el término transgresión⁶².

⁵⁴ «Toute interprétation ésotérique du langage de Roussel situe le 'secret' du côté d'une vérité objective; mais c'est un langage qui ne veut rien dire d'autre que ce qu'il veut dire». Foucault, *DEI*, n° 10: «Dire et voir chez Raymond Roussel» (1962), p. 210. La traducción es mía.

⁵⁵ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 13: «Préface à la transgression» (1963), p. 243.

⁵⁶ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), p. 521.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 522.

⁵⁸ Foucault, *DEI*, n°: 21: «La prose d'Actéon» (1964), p. 337.

⁵⁹ Foucault, *DEI*, n°8: «Le non. du père» (1962), p. 201.

⁶⁰ Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), p. 265.

⁶¹ Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), p. 539.

⁶² Foucault, *DEI*, n° 13: «Préface à la transgression» (1963), pp. 236-238.

El concepto de ausencia de obra, tan utilizado aquí, como vemos, para caracterizar el modo de ser de la escritura moderna, para Foucault denomina también, como sabemos, a la locura⁶³. Hay un lenguaje de la locura y sobre la locura, y también una falta de lenguaje, un silencio de la locura. Según Foucault, en el lenguaje de la locura y en el de la literatura encontramos una estructura simétrica: en lo que se dice hay que descubrir lo que se quiere decir. Tal como sucede con un síntoma histérico, el lenguaje de la locura y el de la literatura son un mensaje que contiene en sí mismo el código que permite descifrarlo⁶⁴. Por un lado, para poder determinar su sentido, es necesario reconocer los signos, pero, por otro, para poder identificarlos, se requiere conocer su sentido. De este modo, la semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) terminan en definitiva superponiéndose.

El punto de encuentro entre la literatura y la locura es una experiencia del lenguaje que Foucault sitúa bajo el signo de la ausencia de obra. Se trata de un lenguaje vertical que, al mismo tiempo que un mensaje, presenta su principio de desciframiento, su código único de lectura. El delirio, al menos en la experiencia del psicoanálisis, consiste en alinear vocablos “que enuncian en su enunciado la lengua en la que lo enuncian”, mientras que la literatura moderna “está convirtiéndose poco a poco en un lenguaje cuya palabra enuncia, al mismo tiempo que lo que ella dice y en el mismo movimiento, la lengua que la torna descifrable como palabra”⁶⁵. Este repliegue del enunciado sobre su código de desciframiento singular hace desaparecer la función de intercambio y circulación de los vocablos, mientras centellea la soledad dispersa del delirio de los insensatos y de las escrituras literarias.

En las obras de algunos de estos autores, como Nietzsche, Artaud y Roussel, Foucault ve, además, un retorno de la experiencia de la locura, luego del silencio clásico y de la colonización de su palabra por parte del saber médico. La literatura existe, de este modo, en los intersticios de las obras; ella no es obra, sino, como la locura, ausencia de obra, y sus figuras, como el deseo en Sade, la fuerza en Nietzsche, la materialidad del pensamiento en Artaud, la transgresión en Bataille o la atracción en Blanchot, dan cuenta de las contemporáneas muerte de Dios y desaparición del sujeto⁶⁶.

⁶³ Para una determinación de la locura como ausencia de obra, véase *HF*, 2, p. 302-304; *DEI*, pp. 162-163, 412-421. Esta definición será retomada como tal por M. Blanchot en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

⁶⁴ Foucault, *DEI*, n° 438: «Philosophie et psychologie» (1965), p. 443.

⁶⁵ « (...) est en train peu à peu de devenir à son tour un langage dont la parole énonce, en même temps que ce qu'elle dit et dans le même mouvement, la langue qui la rend déchiffrable comme parole». Foucault, *DEI*, n° 25: «La folie, l'absence d'oeuvre» (1964), p. 418.

⁶⁶ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), p. 525.