

# Representación e imaginación: dos lecturas foucaultianas de la época clásica

Senda Sferco

Conicet, Universidad de Buenos Aires

senda.sferco@gmail.com



© de la autora

Fecha de recepción: 15/3/2023

Fecha de aceptación: 24/4/2023

Fecha de publicación: 26/10/2023

## Resumen

Este artículo expone la caracterización que hace Foucault de la época clásica, donde aborda el surgimiento de la modernidad desde un punto de vista arqueológico. Dos corpus serán explorados: el célebre libro *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, de 1966, y *La question anthropologique*, manuscrito inédito y recientemente publicado de un curso dictado en 1955 que revela aspectos de la analítica que Foucault está construyendo, dando cuenta, ya en 1950, de una posición que mantendrá como hipótesis analítica en sus textos de 1960, realizando los mismos cortes epocales y ubicando al hombre como figura epistémica moderna. Ahora bien, el análisis de la época clásica en ambos corpus hace énfasis en un problema diferente: si la episteme de la representación ocupa el centro del análisis en *Les mots...*, en el curso de 1955, la misma época es visitada en relación con el problema de la imaginación, situando en Malebranche un referente principal. En este estudio presentaremos ambas derivas poniendo en valor sus énfasis particulares tanto como la potencia que habilita su cruce.

**Palabras clave:** Michel Foucault; Malebranche; antropología; episteme clásica; crítica

**Abstract.** *Representation and imagination: Two Foucauldian readings of the Classical Age*

This article analyses Foucault's characterization of the Classical Age, in which he addresses the emergence of Modernity from an archaeological perspective. Two works will be considered: his famous book *The Order of Things* of 1966, and *La Question Anthropologique*, a recently published manuscript of a course he gave in 1955, which reveals aspects of the analysis that Foucault is constructing, giving an account, already in 1950, of a position that he will maintain as analytical hypothesis in his 1960 texts, making the same epochal divisions and locating man as a modern epistemic figure. Analysis of the Classical Age in each work emphasizes a different problem: if the episteme of representation occupies the focus of the analysis in *The Order of Things*, in the course he gave in 1955, the same period is approached in relation to the problem of the imagination, taking Malebranche as a key reference. In this study we will address both currents, highlighting the particular emphasis of each one, as well as the power that allows them to overlap.

**Keywords:** Michel Foucault; Malebranche; anthropology; classical episteme; criticism

## Sumario

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| 1. Introducción                       | 4. La imagen duplicada                 |
| 2. La centralidad de la época clásica | 5. La imaginación como <i>décalage</i> |
| 3. La representación duplicada        | Referencias bibliográficas             |

### 1. Introducción

Es conocida la lectura que, en 1966, en *Les mots et les choses*, Foucault hace del cuadro *Las Meninas*, de Velázquez. En la escena retratada, los distintos personajes, el pintor incluido, miran hacia un punto fijo, un espacio que resulta enigmático, ya que queda *afuera* del cuadro. Foucault devela el misterio: todos miran el «lugar» del rey. Se trata de Felipe IV de España, que se está haciendo retratar junto a su esposa, Mariana de Austria, en el año 1656. Pero la identidad del retratado no es tan importante como la posición que ocupa. En efecto, Foucault dice «lugar» y con ello se refiere no solo al rey, o a la pareja real, sino a Velázquez, que es quien desde ese lugar pinta y, sobre todo, a nosotros, espectadores, situados en esa misma posición, ahora mirando el cuadro. Los sujetos quedamos *afuera* de la escena de la representación, pero sin nosotros esta no ocurriría.

El cuadro de Velázquez muestra, para Foucault, la duplicidad entre signo y lenguaje que encarna la representación en la época clásica. Esta dupla hereda los viejos criterios de semejanza del Renacimiento, *a la vez* que expone la necesidad de dar una definición al espacio que abre (1966: 31), anunciando el umbral moderno que viene. En efecto, la relación de representación no tendría lugar si no fuese por esta tercera figura, el hombre; ausente en el cuadro aun si es a quien apuntan los enlaces significantes.

El hombre, esta «invención reciente» según las palabras del autor, nace así en el clivaje entre el siglo XVIII y XIX, coincidiendo con el fin de la era de la representación, es decir, con el tipo de relación discursiva entre saber y verdad sobre la que se asienta su lógica. En efecto, el cuadro de *Las Meninas* muestra este desplazamiento: de una a otra punta del cuadro, los personajes, las miradas, el recorrido de la luz que ingresa por las ventanas, todos son reflejo de ese signo ausente que es el hombre. Este, como muestra de un modo genial el cuadro de Velázquez, no precisa ser restituído para ser representado en el cuadro. Puede sustraerse de la escena. Esta se compone por un lenguaje que pre-sentifica su ausencia, así como hará en la modernidad el discurso de las ciencias humanas para hablar de él.

Podemos decir entonces que, de acuerdo con la lectura de *Les mots et les choses*..., la aparición del hombre como nuevo centro de veridicción epistémica sobre el final del siglo XVIII está vinculada tanto al carácter constituyente de la representación como a la crisis que esta demuestra cuando los discursos convalidan un mismo trayecto de abstracción entre signo y lenguaje. En este sentido, según el análisis de Foucault, la idea misma de hombre nace ya de la crisis de la idea de representación.

Por otra parte, la reciente edición de algunos escritos de juventud del autor, elaborados en la década de 1950, nos muestra una dirección diferente a través de la cual Foucault se propone abordar esta problemática. Es la que tiene lugar, por ejemplo, alrededor del tratamiento de la «cuestión antropológica» en uno de los primeros cursos que imparte, en 1955, en la Universidad de Lille, recientemente editado bajo el título, justamente, de *La question anthropologique*.

En este curso, Foucault no concentra tanto su atención en la figura epistémica del hombre como marca de la modernidad, sino en el campo de problemas filosóficos que la emergencia de su conceptualización trae aparejados. A partir de un análisis histórico que anticipa, diez años antes, los cortes epocales característicos del período «arqueológico» —Renacimiento, Edad Clásica, Edad Moderna— según se organizan los archivos de *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, de 1961, y el ya citado *Les mots et les choses...*, de 1966, el joven Foucault hace de la antropología una «cuestión», en tanto le permite interrogar la viabilidad del hombre como nuevo trascendental histórico. En efecto, ¿es posible organizar, alrededor de los límites críticos que balizan su conceptualización, el conocimiento de la verdad acerca de sí mismo? ¿Cuál es la posibilidad de la crítica frente a este modelo epistémico que opera anteponiendo un *a priori* antropológico a toda experiencia empírica, como si fuera un signo que debiera seguir consumando el sentido de una representación previamente dada? El recorrido de Foucault se demora en algunos referentes de la historia de la filosofía. Kant, Feuerbach y Dilthey son quienes, desde interrogantes diversos, permiten consumir la antropología como cuestión en el siglo XIX, acompañando el surgimiento del hombre como figura epistémica de la modernidad. La época clásica, por su parte, será examinada enfatizando el valor de un campo de experiencia particular: el que, antes de quedar vinculado discursivamente a la lógica de la representación, tiene su raigambre en la producción de imágenes habilitadas por la imaginación. Las reflexiones filosóficas de Descartes y, sobre todo, las de Malebranche, elaboradas en el siglo XVII acerca de la imaginación, concentrarán su interés, dando muestra de uno de los análisis más originales que hoy nos ofrece la cantera aun inédita de escritos del joven Foucault. En dicha lectura nos detendremos entonces especialmente. La producción de conocimiento encuentra, así, en la imaginación un campo de fuerzas que no solo es dato de una cronología de la historia del pensamiento, sino también una dimensión siempre abierta a ser incitada y a desbordar, tal vez, los límites epistémicos de toda antropología.

En este artículo se indagará, en relación con estas lecturas, el doble abordaje que Foucault ofrece en su arqueología de la modernidad respecto de la Edad Clásica: el que enfatiza la relación entre surgimiento del hombre y crisis de representación, y el que pone en valor la dinámica de la imaginación en la base de las posibilidades antropológicas del conocimiento. Dicho estudio requerirá, primeramente, una caracterización de cada instancia, dando cuenta de sus problematizaciones y de sus corpus específicos. En un segundo momento, procuraremos dar cuenta del problema de su imbricación, así como de las posibilidades críticas que la visión de su cruce habilita.

## 2. La centralidad de la época clásica

Pocas veces se ha remarcado hasta qué punto, en los escritos de Michel Foucault, la época clásica —los siglos XVII y XVIII, según la terminología de la historiografía francesa— ocupa un lugar central. El título de su primera gran obra ya nos advertía al respecto: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Cuatro de los diez capítulos de *Les mots et les choses* le están enteramente dedicados. Los seminarios en el Collège de France, *Il faut défendre la société* y *Sécurité, territoire, population*, en los que se aborda la formación de la racionalidad política moderna y la emergencia de un poder sobre la vida biológica de la población, la biopolítica, tratan en gran medida de la época clásica. Y también en sus escritos publicados recientemente, que se remontan a mediados de la década de 1950. En particular en *La question anthropologique*, la época clásica ocupa gran parte de los análisis. En definitiva, si Foucault ha definido su trabajo como una ontología del presente, este presente es entendido a partir de una relación crítica con la herencia de la modernidad. Ello implica calibrar, desde el punto de vista de su genealogía, tanto una relación de discontinuidad epistémica como de continuidad política con los siglos XVII y XVIII. De discontinuidad epistémica, es decir, en relación con el orden de los saberes, puesto que la episteme moderna que se configura a finales del siglo XVIII implica una mutación y un desplazamiento respecto de la episteme clásica. En cuanto al registro del poder en su relación con el problema de la conducción política, es preciso tener presente que el biopoder, el poder centrado en el cuerpo de los individuos según la gestión de la población, hunde sus raíces en esos mismos siglos de la época clásica, donde, de acuerdo con el modelo pastoral de conducción de conductas, tiene origen la racionalidad política moderna como gubernamentalidad.

La época clásica es así un zócalo determinante en los análisis de Foucault, tanto en aquellos que conforman la arqueología de la modernidad como en los que indagan genealogías del presente.

En términos positivos, la época clásica es la etapa de la metafísica del infinito y, en términos negativos, la de la imposibilidad de la antropología. Ciertamente, varios tratados de la época llevan como título *Del hombre* (el de Descartes o el de Hobbes, por ejemplo); pero, según Foucault, en ninguno de ellos nos encontramos con la verdad del hombre, sino solo con un discurso acerca de él.

Ahora bien, por un lado, aunque esta misma tesis atravesase todos los mencionados escritos, no siempre se desarrolla según las mismas razones. En el ámbito de los análisis epistémicos, como el que nos convoca aquí, nos encontramos con diferentes argumentaciones acerca de la imposibilidad de una antropología en la época clásica. En *Les mots et les choses*, en efecto, esta imposibilidad nos remite a la cuestión del orden y la representación; en *La question anthropologique*, la que volvería imposible toda antropología es la dinámica de la imaginación. Como veremos, la diferencia entre representación e imaginación no concierne solo a la especificidad de sus campos de problemas, sino

también al elemento, a la unidad, por así decirlo, al soporte en y a través del cual producen sus saberes: el discurso, en el caso de la representación, y las imágenes, en lo que atañe a la imaginación. Intentemos comprender, entonces, cómo ocurre dicho reparto.

### 3. La representación duplicada

El capítulo tres de *Les mots et les choses* nos ofrece una caracterización general de la época clásica desde una perspectiva arqueológica. Lleva como título «Representar» e inicia con una reflexión acerca del significado filosófico del *Quijote*, «la primera de las obras modernas»<sup>1</sup>. En esta novela de Cervantes, según nuestro filósofo, el lenguaje rompe ese «viejo parentesco con las cosas» que había dominado toda la cultura renacentista, cuando tanto los signos como las cosas no eran sino formas de la semejanza, que comunicaban entre sí a través del juego de las mismas semejanzas. Semiología y hermenéutica, naturaleza y sentido de los signos se superponían. Los signos, en efecto, eran marcas, *signatura*, de las cosas. La tarea de Don Quijote es, para Foucault, la de un cambio de época. Él deberá demostrar que los signos se asemejan a las cosas, que los libros de caballería dicen la verdad, que ellos son la promesa de la realidad. Así, en la época clásica, la semejanza «ingresa en una época que será, para ella, la de la sinrazón y de la imaginación» (Foucault, 1966: 62). Según Foucault, junto a la del caballero cervantino se constituyen dos experiencias basales para el orden de diferencias requerido por el modelo racional naciente: la del loco, el personaje de las semejanzas salvajes, y la del poeta, el que encuentra las semejanzas dispersas y descubre aquellas ocultas.

Para la época clásica la semejanza es, sobre todo, objeto de crítica. El saber no debe seguir sus recorridos sin más, sino comparar los elementos que esta busca vincular según sus identidades y diferencias, según la medida y el orden, de modo tal que se asegure que el nuevo orden de las representaciones se corresponda con el orden de las cosas. El objetivo es total. Una *mathesis*, una ciencia de las representaciones complejas, y una *taxinomia*, una ciencia de las representaciones simples, lo hacen posible. Para la época clásica, saber es, en definitiva, ordenar las representaciones, las ideas. Inscribirlas en una serie de sentido de la que también puedan ser extraídas analíticamente. El «signo» es la unidad del discurso que asegura la coextensividad de las palabras con las cosas, en el universo de diferencias implicado por la representación.

Ahora bien, ¿cómo actúa el signo para hacer coextensivos diversos órdenes de diferencia?

Vale la pena retomar el texto de la *Lógica de Port-Royal* al que Foucault se refiere, para sostener, volveremos luego sobre ello, el carácter dualista de la concepción clásica del signo:

1. Excepto que se indique lo contrario, las traducciones son propias.

Quando consideramos un objeto en sí mismo y en su propio ser, sin dirigir la mirada de la mente a lo que puede representar, la idea que tenemos de él es la idea de una cosa, como la idea de la tierra o del sol. Pero cuando miramos un determinado objeto solo como representación de otro, la idea que tenemos de él es la idea de un signo, y este primer objeto se llama *signo*. Así es como solemos mirar los mapas y los cuadros. Por ello, el signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada, y su naturaleza consiste en excitar la segunda por la primera. (Arnauld y Nicole, 2012: 52)

En esta disposición epistémica, la propiedad fundamental de los signos, sostiene Foucault, consiste en «el nexo que se establece, al interior del conocimiento, entre la idea de una cosa y la idea de otra» (Foucault, 1966: 78). Una idea es signo de otra, en definitiva, porque esta relación de representación está representada en la idea representante. Foucault hablará, en este sentido, de la época de la representación duplicada, *redoublée* (Foucault, 1966: 77) y sostendrá que «toda la filosofía clásica, de Malebranche a la Ideología, de un extremo al otro, ha sido una filosofía del signo» (Foucault, 1966: 80).

La relación entre saber y verdad de la época clásica apunta a sostener la transparencia de lo que el autor denomina una «ciencia pura de los signos» (Foucault, 1966: 81). Esta dicta «el valor del discurso inmediato del significado», ya que «entre el signo y su contenido no hay ningún elemento intermedio, ni ninguna opacidad» (Foucault, 1966: 81). En efecto, la idea de que «los signos ordenan las representaciones» atestigua que el saber es un ordenamiento que se construye y se expone a través de una nominación de lo visible y una enunciación de las formas de su existencia. Como advierte Foucault a propósito de la historia natural, por ejemplo, no es sino «una disposición fundamental del saber [la] que ordena el conocimiento de los seres según la posibilidad de representarlos en un sistema de nombres» (1966: 170). Es un saber que se ejerce como discurso, como poder de transferir el orden de los signos a aquello que se significa.

Lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. (Foucault, 1966: 303)

Por eso comprendemos por qué, en la época clásica, la época de la representación duplicada, de acuerdo con la interpretación de Foucault, ni el hombre ni una ciencia del hombre tenían lugar. Según sus propias expresiones, «el hombre como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de todo conocimiento posible no tiene ningún lugar en ella [la época clásica]» (Foucault, 1966: 321). Podemos ciertamente pensar que todos estos saberes que indagaban las formas de la vida, el lenguaje y los intercambios económicos eran maneras de codificar lo humano; sin embargo, en sus diagramas de identidades y diferencias, esto no tenía mayor relevancia. Si el hombre aparecía en el cuadro no era en un plano distinto del resto de los elementos considerados;

su presencia no dejaba marcas que demandaran un tratamiento epistémico diferente. Más aún, podríamos decir que el sistema de signos se conformaba y se validaba en total prescindencia de lo humano. Y es que, si el régimen general de la representación organiza su propio lenguaje como un sistema de signos, la relación entre los significados incluidos en el cuadro y el sujeto que los produce, es decir, que los inspira, los interpreta y los ordena (Britos, 2011: 64), queda sin ser problematizada. La relación entre signos y significados debía evitar dicho espesor; dar cuenta de la transparencia era el requisito de validación. Así, como sintetiza Foucault, «el límite del saber será la transparencia perfecta de las representaciones a los signos que las ordenan» (1966: 81).

Ahora bien, aunque los signos se hayan recludo al ámbito de la representación y la semejanza haya sido excluida del ámbito del conocimiento, Foucault insiste en que «el signo y la semejanza se reclaman fatalmente» (1966: 82). Lejos de haber desaparecido, en la época clásica, la semejanza es ese «murmullo de las cosas» que, en el espectáculo de su dispersión nos muestra lo que debe ser conocido, medido y ordenado, es decir, aquello a lo que el conocimiento puede aplicarse.

En este campo de signos abiertos se sitúa la función de la imaginación. Para la época clásica ella es, de un modo ambivalente que fascina a Foucault, tanto el lugar del error como la posibilidad del conocimiento verdadero. De acuerdo con la dinámica de remanencias y diferencias que vinculan las relaciones entre los diferentes estratos del análisis arqueológico, puede decirse que «la semejanza está del lado de la imaginación o, más exactamente, solo aparece en virtud de la imaginación y esta, a su vez, solo se ejerce apoyándose en ella» (Foucault, 1966: 83).

De este modo, ha sido posible, para nuestro autor, una génesis entendida como análisis de la naturaleza, de las semejanzas de las cosas antes de ser ordenadas, cuyo murmullo ha hecho posible el conocimiento; y una analítica de la imaginación como posibilidad de referir las representaciones a las cosas.

Podemos reconstruir el cuadro general de la episteme clásica partiendo de lo empírico, como sigue: en primer lugar, encontramos la génesis; en segundo lugar, la taxonomía, y en tercer lugar, la *mathesis*. La génesis, analítica de la imaginación y analítica de la naturaleza, se ocupa de la semejanza entre las representaciones y de la semejanza entre las cosas, es decir, explica cómo es posible la comparación a través del murmullo insistente de la semejanza de las cosas y de la similitud entre las representaciones. Al otro extremo se encuentra la *mathesis*, una ciencia del orden de las representaciones simples que se sirve del álgebra como instrumento. Entre la génesis y la *mathesis* se sitúa la taxonomía, una ciencia del orden de las representaciones complejas que se sirve de un sistema de signos, no algebraicos, a fin de poder analizarlas y descomponerlas. En un extremo, el análisis de la constitución del orden a partir de lo empírico; en el otro, una ciencia del orden calculable. Entre ambas, la taxonomía analiza la representación atribuyendo un signo a cuanto nos es dado en esta: percepciones, pensamientos, deseos, etc. La tarea de la taxonomía consiste en *construir* el cuadro de las representaciones: dar cuenta del modo en que

estas se sitúan unas respecto de otras, de cómo se asemejan y de cómo se diferencian mutuamente.

Según el análisis de Foucault, la génesis de la naturaleza y la analítica de la imaginación constituyen el campo de fuerzas que permiten la emergencia de la episteme de la representación en la organización de las bases del conocimiento científico moderno. Ahora bien, la imaginación no se halla meramente al servicio de proveer percepciones para convalidar los signos de un orden discursivo científico o metafísico. Puede, sí, ser ordenada como conocimiento, como muestra la arqueología de los discursos de las ciencias humanas, pero también puede exceder los términos de toda antropología, cuando es preciso rehabilitar la crítica de sus límites.

En este sentido, y prosiguiendo el recorrido de Foucault en 1966, si el hombre emerge como sujeto de conocimiento en virtud de su reconocimiento como objeto representado, si este es el «ser» al que apunta el lenguaje vuelto discurso de orden y clasificación, las ciencias humanas se hallan compelidas a reproducir una «duplicación» empírico-trascendental que habla de él a la vez que lo deja afuera. Este examen será objeto de la arqueología que plantea el enfoque histórico-crítico de Foucault y del conocido anuncio de la inminente desaparición del hombre como figura epistémica. Así, frente al discurso representacional de las ciencias humanas, la literatura, la etnología y el psicoanálisis emergen a fines del siglo XIX como contraciencias, portadoras de otras experiencias que desbordan el cercenamiento antropológico y habilitan la elaboración de otro tipo de vínculo con la verdad. Esto es posible, entre otros factores, gracias a la imaginación. Esta «loca de la casa»<sup>2</sup> que no solo incita a la voluntad de poner orden en su dispersión, sino también a aprovechar la fertilidad *involuntaria* de su desbordamiento.

Pero antes de proseguir con la caracterización de la imaginación, no se puede soslayar que la reconstrucción foucaultiana de la época clásica en cuanto al tema de la representación y del signo ha sido objeto de algunas objeciones. Sin entrar en el mérito de la cuestión, pues trasciende el objetivo del presente trabajo, vale la pena señalar algunas de estas consideraciones críticas. Por un lado, contra la abrupta ruptura que se establece entre la época clásica con lo que la precede, se ha buscado mostrar la herencia agustiniana (Robinet, 1978) y medieval de la gramática y de la lógica de Port-Royal (Meier-Oeser, 1997) y, en definitiva, de la noción misma de representación. Por otro, se ha señalado la ausencia o, en todo caso, el poco espacio que ocupan ciertos autores clásicos, sobre todo, Spinoza. En este sentido, Lorenzo Vinciguerra habla del «silencio» de Foucault acerca de Spinoza (Vinciguerra, 2005: 10) y explica las razones:

2. La expresión de que «la imaginación es la loca de la casa» («la folle du logis») es famosa por su circulación entre los referentes de *Les Lumières*. Geneviève Rodis-Lewis, en su vasto estudio recuerda que fue Voltaire quien creó esta metáfora, atribuyéndosela a Malebranche, quien no parece haberla pronunciado (1992: 1225).



Algunos podrían tener la tentación de situar a Spinoza en el bando de los «Antiguos»: superado por su siglo, al margen de él, Spinoza sería el último gran hombre del Renacimiento, cuyo rasgo hermenéutico de pensamiento habría conservado. Sin embargo, esta hipótesis sería inútil, por seductora que parezca, porque también Spinoza es uno de los que en su época rompieron el vínculo con la semejanza. En este sentido, Foucault no se equivocaba: Spinoza es, en efecto, hijo de su siglo. Sin embargo, se resiste a ello y obliga al esquema foucaultiano a proyectarse hacia otro tipo de representación del signo. La anomalía de Spinoza con respecto al discurso de Foucault se debe, pues, a que la discontinuidad epistémica que le concierne no separa ni opone necesariamente la *mathesis* a la hermenéutica. (Vinciguerra, 2005: 228)

La conclusión de Vinciguerra, en todo caso, no lleva al abandono del modelo port-royalista de la época clásica de *Les mots et les choses*, sino a la necesidad de complejizarlo, *complexifier* (Vinciguerra, 2005: 228).

#### 4. La imagen duplicada

En el sentido de una complejización de la imagen de la época clásica que nos ofrece la obra de 1966, debemos tomar, sin dudas, los análisis que encontramos en los trabajos de Michel Foucault recientemente publicados. Ellos se remontan a mediados de la década de 1950, diez años antes de *Les mots et les choses*, pero solo ahora se han vuelto accesibles al público general a partir de la edición póstuma de los Fonds Foucault depositados en la Biblioteca Nacional de Francia. Entre estas publicaciones recientes, la época clásica es objeto de análisis, sobre todo, en *La question anthropologique*, aparecido en 2022. En mucha menor medida y no de manera directa, también en *Phénoménologie et psychologie* nos ofrece algunas consideraciones sobre la interpretación foucaultiana de los siglos XVII y XVIII. Estas últimas, de todos modos, remiten a las desarrolladas en *La question anthropologique*.

En cuanto a este último trabajo, resulta necesario señalar que se trata de borradores de Michel Foucault, de los que se servía para sus cursos de la época y en vistas de una publicación futura. En términos generales, a pesar de la distancia cronológica, la estructura de este escrito se superpone con la de *Les mots et les choses*. Foucault se ocupa, en efecto, de la disposición general del pensamiento en el Renacimiento, en la época clásica y en la modernidad (según la modalidad adoptada en este escrito, el período que se inicia a finales del siglo XVIII, filosóficamente con la obra crítica de Kant). Y la tesis interpretativa de la relación entre la época clásica y la modernidad también se superpone, como ya señalamos, con la de 1966. La época clásica aparece como la de la imposibilidad de la antropología, y la modernidad, como la de la disposición antropológica del pensamiento. Sin embargo, como también adelantamos, la argumentación foucaultiana no sigue el mismo recorrido, sin que ello implique una contradicción.

En este sentido, nos interesan, sobre todo, los desarrollos foucaultianos en torno a la cuestión de la imaginación en Malebranche, quien, en *Les mots et*

*les choses*, es apenas mencionado, situándose en directa dependencia de Descartes y de Port-Royal. Por supuesto, esta dependencia o relación es, sin duda, incuestionable, pero de ninguna manera agota la vastedad de los desarrollos malebranchianos.

*La question anthropologique* es, en definitiva, un estudio de la historia del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo tomando como clave interpretativa la posibilidad y la imposibilidad de una antropología, aunque sin contar aún con el prisma de análisis arqueológico que le permitirá abordar dichos problemas en términos de episteme, tal como vimos domina *Les mots et les choses*.

Comencemos señalando que, para Foucault, quien dedica la primera parte de este escrito al sentido y al uso del término *antropología* en la literatura alemana a partir del siglo XVIII, por antropología no hay que entender ni una determinada disciplina científica ni una rama especializada de la filosofía, sino una disposición del pensamiento que atañe a la relación del hombre con la verdad. La antropología, para Foucault, es precisamente un modo de definir esta relación. Cuando el acceso a la verdad, para el hombre, pasa por el propio hombre, por su naturaleza, su historia o ambas, el pensamiento ingresa en esa disposición en la que emerge la cuestión antropológica, es decir, la interrogación acerca del modo en que se configura la relación del hombre con esa verdad que no puede ser sino su verdad, de la que es sujeto y objeto. No solo hay, entonces, una verdad del hombre, en el sentido de que es una verdad acerca de él, sino que esa verdad es una verdad del hombre, porque, sobre todo, procede de él. Retomando las expresiones foucaultianas, podemos hablar de antropología, en el sentido en que a nuestro autor le interesa aquí, cuando el acceso a la verdad pasa, para el hombre, por el propio hombre, sea por su naturaleza o por su historia; cuando el hombre se vuelve «la verdad de la verdad» (Foucault, 2022: 96).

En su argumentación en *La question anthropologique*, Foucault nos habla de una triple imposibilidad de la antropología en la época clásica: la que emerge de la concepción de la naturaleza como extensión inteligible (Galileo, Descartes), la que nos enseña la concepción malebranchiana de la imaginación y la idea de la felicidad que nos remite al paraíso terrenal o celestial, es decir, no a lo que el hombre es, sino a lo que hubiese sido o podría ser. En cada una de estas instancias, la dimensión determinante de lo infinito respecto de la naturaleza, de la imaginación o de la felicidad es lo que hace imposible la antropología, la interrogación por una relación con la verdad propiamente humana.

De estas tres imposibilidades es interesante sobre todo el aporte que a la genealogía de la representación suma el análisis foucaultiano de la teoría de la imaginación en la obra de Nicolas Malebranche. En efecto, ella explora el camino inverso al que había recorrido Descartes y que dominaba la reconstrucción del paradigma clásico port-royalista en *Les mots et les choses*. Para Malebranche, como para Descartes, la imaginación se sitúa en el punto de contacto entre el alma y el cuerpo. Como las sensaciones, las imágenes, los productos de la imaginación son modificaciones del alma que corresponden

a determinadas modificaciones del cuerpo. Pero, según la fisiología malebranchiana, mientras las sensaciones son siempre involuntarias y se originan cuando las fibras cerebrales son movidas por los órganos corporales, las imágenes pueden ser voluntarias y se producen cuando esas fibras son agitadas por el propio cerebro; por ello, las imágenes pueden producirse en ausencia de su objeto y dar lugar a la imaginación.

De este modo, mediante la dinámica de producción de imágenes de la que se sirve la imaginación, la naturaleza y el alma, la materia y el espíritu se encuentran. A través de ella, analiza Foucault, la naturaleza (reino de Dios) puede volverse «mundo» para el hombre. A través de la imaginación las formas geométricas de la naturaleza se tiñen de cualidades, de modo tal que si la naturaleza es el reino de la cantidad y de la extensión inteligible, el mundo es el nombre del reino de las cualidades. La imaginación es, precisamente, el lugar en el que la naturaleza abstracta adquiere un rostro humano. Descartes, sostiene Foucault, recorre el camino que va «del mundo a la naturaleza», «de la imaginación a la evidencia», de las cualidades finitas a la cantidad infinita (Foucault, 2022: 34). Por ello, este mundo que se esboza en la época clásica todavía no nos habla del hombre, sino de la naturaleza o, mejor dicho, de la *inadecuación* entre el hombre y la naturaleza.

Foucault recurre a Malebranche, en un primer momento, para explicar en qué consiste esta inadecuación. Para Malebranche, por un lado, la naturaleza es infinita y, por lo tanto, de una naturaleza infinita no es posible tener una imagen. Por otro lado, la idea de una naturaleza finita no es sino un producto de la propia imaginación. Pero esa idea finita de la naturaleza, el mundo, según la concepción de Malebranche, no deja de repetirse y multiplicarse en el movimiento mismo de la imaginación.

[...] el mundo finito, siempre multiplicado, descubre su verdad en una naturaleza infinita. [...] en Malebranche, la prueba de que el mundo es actualmente infinito se lleva a cabo por la reduplicación de la imagen. (Foucault, 2022: 35)

Como vemos, a diferencia de *Les mots et les choses*, en *La question anthropologique*, ya no se trata de la capacidad de reduplicación de las representaciones, de las ideas por la vía del discurso, sino de las imágenes. Es necesario subrayar, como observa Foucault, que este movimiento de la imaginación, esta inquietud de la imagen no se debe a que la imagen, cada imagen particular, sea una parte en relación con el horizonte infinito de la naturaleza. El infinito es, para Malebranche, el contenido implícito en toda imagen, en cada una de ellas. La imagen es finita, pero no lo imaginado, cuyo contenido es infinito. En este sentido, afirma Foucault:

La inquietud es el trabajo de la verdad dentro de la imagen, el movimiento infinito de la naturaleza en los límites inmóviles del mundo. (Foucault, 2022: 36)

Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de esta inquietud, de esta verdad dentro de la imagen que nos trae, a cada uno, un mundo, si este puede ser también ocasión de error?

Foucault se encuentra aquí con uno de los conceptos malebranchianos que ha animado no pocas polémicas: la noción de «juicios naturales» (Scribano, 2020). En este sentido, si en un principio tanto para Malebranche como para Descartes los juicios son actos voluntarios, para Malebranche, sin embargo, los juicios naturales refieren, precisamente, a los juicios de carácter involuntario, denominados, precisamente por ello, *naturales*. Por la acción de estos actos completamente involuntarios, percibimos correctamente las cosas.

En su *Recherche de la vérité*, de 1674, Malebranche atribuye estos juicios a la sensibilidad propia del hombre y son prueba de la acción de Dios, que nos dota de una especie de geometría natural para interpretar nuestras sensaciones. En virtud de estos juicios naturales, en efecto, las imágenes funcionan como una especie de verdad resumida, que, sin embargo, puede conducirnos a juicios erróneos, en este caso, voluntarios. A pesar de ello, es decir, de que a veces esa verdad natural que acompaña nuestra sensibilidad, la de los juicios naturales, puede conducirnos a incurrir en errores; para Malebranche, aspecto que le interesa sobremanera a Foucault, se trata de un error cuya finalidad es el bien, errores en vista de las necesidades de la vida y de la supervivencia.

No debemos soslayar, en relación con esta formulación de la dinámica de la imaginación, de la verdad y del error, de juicios voluntarios y naturales, que Malebranche completa así, para expresarlo de algún modo, la teoría cartesiana del error con la doctrina teológica, de matriz agustiniana, del pecado original. La causa del error, cuestión que domina, como sabemos la *Recherche de la vérité*, es la situación en la que cae la naturaleza humana después del pecado de los orígenes, de Adán y Eva, caracterizada, fundamentalmente, por la desobediencia que atraviesa el funcionamiento de las capacidades humanas, sobre todo, la relación entre voluntad y entendimiento o, quizás sea mejor decir, la insumisión de la voluntad respecto del entendimiento.

A la idea de juicios naturales se le suman, de este modo, dos nuevos elementos que distancian a Malebranche de Descartes. Por un lado, una recuperación de la idea de finalidad, que el modelo cartesiano había expulsado de la naturaleza. Por otro, la necesidad de una verdad que no es solo la de lo claro y evidente. En este sentido, sostiene Foucault:

Si hay un mundo, es porque el discurso de Dios al hombre no puede agotarse en los términos de la naturaleza y con el vocabulario de la verdad, sino que otro lenguaje debe superponérsele o, más bien, agregársele y mezclarse con él. (Foucault, 2022: 38)

En definitiva, y esta es una de las cuestiones fundamentales en las que Foucault se interesa a propósito de Malebranche en *La question anthropologique*, «la semántica del Mundo [la de la imagen] es la misma que la de la Escritura» (Foucault, 2022: 40), es decir, nos habla de Dios y de un entendimien-

to infinito. Si en la naturaleza no había lugar para una verdad propia del hombre y, por ello, toda antropología se volvía imposible; tampoco en el mundo hay lugar para esa verdad. En definitiva, resume Foucault:

Es por haber aceptado como válido desde el principio este parentesco originario entre el mundo y la imaginación, por haber buscado inmediatamente en la imaginación la alusión a la verdad y visto en el mundo el texto donde la naturaleza debe ser descifrada, que la metafísica clásica no ha podido dar cabida a una reflexión sobre el hombre. El mundo, así concebido, no se refiere a la verdad del hombre, sino que refleja, en sus contenidos imaginarios, solo aquello por lo que el hombre no es adecuado a su naturaleza. (Foucault, 2022: 34).

## 5. La imaginación como *décalage*

Podemos advertir que Foucault ya entrevé, en el texto temprano de 1955, una diferencia analítica entre mundo y naturaleza, que seguirá trabajando desde una deriva fenomenológica en otro de los cursos ya mencionados, *Phénoménologie et psychologie*, y otros textos del período<sup>3</sup>. Pero también Foucault marca, ya aquí, una diferencia analítica entre lenguaje y discurso que hace explícita en relación con la lectura de Malebranche que atraviesa *Les mots et les choses...* y que lo acompañará como clave crítica de lectura a lo largo de toda su obra.

En efecto, como señala el párrafo arriba citado, «el discurso de Dios [...] no puede agotarse [...] con el vocabulario de la verdad, sino que otro lenguaje debe superponérsele o, más bien, agregársele y mezclarse con él» (Foucault, 2022: 38).

El registro de esta superposición baliza la identidad que la época clásica mantiene entre discurso y lenguaje. Al mismo tiempo, el registro de su *diferencia* permite a Foucault insistir en una distancia que no es solo nominativa, sino un *décalage* que se asevera relevante en términos de su potencia crítica. En efecto, como insiste sobre el final de *Les mots et les choses...*, es la distancia que permitirá, en el umbral de la modernidad, que las posibilidades del lenguaje no queden completamente amalgamadas al orden representacional del discurso, que la imaginación inquiete con sus imágenes la verdad de discurso de la ciencia. Frente al discurso que busca cerrar siempre sobre un orden trans-

3. En su edición del curso de 1953-1954, *Phénoménologie et psychologie*, en la nota 48, Philippe Sabot cita una carta facilitada por el sobrino de Foucault, Henri-Paul Fruchaud. La carta es del 6 de octubre de 1954 y en ella el joven Foucault, que desde 1952 trabajaba como asistente de Psicología en la Facultad de Letras de Lille, comentaba a Jean-Paul Aaron, joven profesor en el liceo de Tourcoing, acerca de una tesis sobre la idea de «mundo» que había ido creciendo en los últimos meses con la rapidez de un «libro campeón». Según manifiesta, la interrogación acerca de la idea de mundo en la fenomenología le permitía elaborar una reinterpretación de Husserl, y también de las bases filosóficas sobre las que se asienta la psicología (Foucault, 2021: 384).

parente, taxonómico y clasificatorio, el lenguaje comporta otra porosidad, es capaz de dar con el movimiento de una inquietud de la verdad que busca darse un rostro a sí misma a partir de infinitas posibilidades.

Desde su opacidad, a partir de la fuerza involuntaria que inquieta su *ser*, el lenguaje queda entonces abierto a acompañar una pregunta por la verdad que, por la vía de la imaginación, puede hacer signo hacia otras expresiones. Este será uno de los móviles del sentido a través del cual el joven Foucault revisitará las posibilidades críticas de la fenomenología frente al discurso antropológico de la filosofía y también de la psicología<sup>4</sup>. Este será, asimismo, el descalce que le permitirá insistir en la potencia crítica que comporta un abordaje arqueogenealógico, en su análisis de las articulaciones entre los campos de saber, poder y verdad. La imaginación, en este sentido, según insiste el recorrido de la obra de Foucault, no solo será objeto de una analítica epistémica, sino que también será reclamada en su capacidad de hacer mundo con otros y de entusiasmar la política.

## Referencias bibliográficas

- ARNAULD, Antoine y NICOLE, Pierre (1683). *La Logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Edición crítica de Pierre Clair y François Girbal. París: Presses Universitaires de France, 2012.
- BRITOS, María del Pilar (2011). «La arqueología del saber: Una relectura de las tensiones epistemológicas de las ciencias humanas». *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, XI (22), 57-72.
- CARBONE, Raffaella (2018). *La mission politique de Malebranche*. París: Garnier.
- CASTRO, Edgardo (2023). *Introducción a Foucault (edición actualizada con los materiales recientemente editados del joven Foucault)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

4. A lo largo de la década de 1950, Foucault explorará las posibilidades críticas de la fenomenología, en un sentido amplio. Desde la interrogación que guía su tesis de filosofía, donde se aboca a indagar *La constitución de un trascendental en la «Fenomenología del espíritu de Hegel»*, dirigida por Jean Hypollite y defendida en 1949, hasta la consideración de la analítica existencial de corte heideggeriano en la base de la clínica de Ludwig Binswanger, como muestra el recientemente editado curso de 1954 *Binswanger et l'analytique existentielle*, bajo la dirección de Elisabetta Basso, editado en español por Edgardo Castro y Senda Sferco, en 2022. En el contexto de examen de las grandes fenomenologías, serán sobre todo los desarrollos de E. Husserl los que comportarán, a ojos de Foucault, y de un modo ciertamente peculiar, un alcance crítico que pondrá a prueba en los estudios que, entre psicología y filosofía, le interesan en este momento. Tal es el caso del citado estudio sobre Binswanger como del ya mencionado curso, *Phénoménologie et psychologie*, donde Foucault busca interrogar la constitución fenomenológica de la idea de mundo, suspendiendo el psicologocismo que ata un vínculo entre signo y expresión, para dar lugar a una indagación más vasta del campo implicado por esta. Si bien la fenomenología es una perspectiva que seguirá teniendo presencia en los desarrollos ulteriores de Foucault, sobre todo, en los libros mayores que publica en la década de 1960, su propia perspectiva se asevera en el proyecto de una antifenomenología.

- CASTRO, Edgardo y SFERCO, Senda (2022). «El joven Foucault». En: FOUCAULT, M. *Binswanger y el análisis existencial: Un abordaje filosófico de la enfermedad mental*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
- (2004a). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*. París: Seuil-Gallimard.
- (2004b). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979*. París: Gallimard-Seuil.
- (2021). *Phénoménologie et psychologie*. París: EHESS-Gallimard-Seuil.
- (2022). *La question anthropologique*. París: EHESS-Gallimard-Seuil.
- MALEBRANCHE, Nicolas (1962-1964). *De la Recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*. París: Vrin-CNRS.
- MEIER-OESER, Stephan (1997). *Die Spur des Zeichens: Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der früherer Neuzeit*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.
- ROBINET, André (1978). *Le Langage à l'Âge classique*. París: Klincksieck.
- RODIS-LEWIS, Geneviève (1992). *Œuvres II*. París: Gallimard, 1992. Bibliothèque de la Pléiade.
- SABOT, Philippe (2006). *Lire «Les mots et les choses» de Michel Foucault*. París: Presses Universitaires de France.  
<<https://doi.org/10.3917/puf.sabot.2006.01>>
- (2021). «Situation et présentation des annexes». En: FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*. París: EHESS-Gallimard-Seuil.
- SCRIBANO, Emanuela (2020). «Les jugements naturels: Devenir Malebranche». En: BARDOUT, J.-Ch.; CARRAUD, V. y MOREAU, D. (eds.). *Nouvelles recherches sur la recherche de la vérité*. París: Vrin, 39-56.
- VINCIGUERRA, Lorenzo (2005). *Spinoza et le signe: La genèse de l'imagination*. París: Vrin.

---

**Senda Sferco** es doctora en Filosofía y en Ciencias Sociales. Es investigadora del CONICET y docente en la UNSAM y la UNL (Argentina). Es especialista en el pensamiento de Michel Foucault; investigadora del Programa de Estudios Foucaultianos, dirigido por Marcelo Raffin y Gabriela Seghezzeo, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, y editora, junto a Edgardo Castro, de la colección «Foucault antes del Collège de France», de Siglo XXI.

**Senda Sferco** has a PhD in Philosophy and in Social Sciences. She works as a CONICET researcher, and as a teacher at UNSAM and UNL (Argentina). She is a specialist in the thought of Michel Foucault. She is a researcher on the Foucauldian Studies Program, directed by Marcelo Raffin and Gabriela Seghezzeo at the Gino Germani Research Institute at the UBA. She is the editor, with Edgardo Castro, of the collection “Foucault before the Collège de France”, in Siglo XXI.

---