

CAPÍTULO 1

LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT A LA VISIÓN PSICOANALÍTICA DEL SUEÑO: HUSSERL CONTRA FREUD

MICHEL FOUCAULT'S PHENOMENOLOGICAL
CRITIQUE OF THE PSYCHOANALYTIC VIEW OF
THE DREAM: HUSSERL VERSUS FREUD

CAPÍTULO 1

LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT A LA VISIÓN PSICOANALÍTICA DEL SUEÑO: HUSSERL CONTRA FREUD

La psychanalyse n'est jamais parvenue à faire parler les images...⁷

Foucault, 1954



Las relaciones del joven Michel Foucault con la fenomenología

Distintas biografías (Eribon, 1995; Defert y Ewald, 1994; Pastor y Ovejero, 2005) relatan que entre 1952 y 1954 Foucault ejerció las funciones de psicólogo en el servicio psiquiátrico de Pr Delay, en

⁷ “El psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes...”

el mismo lugar donde Henri Laborit creó el primer neuroléptico; fue *assistant de psychologie* en la Universidad de Lille, Francia, y dictó varios cursos en *l'Ecole normale* reemplazando a Althusser como *Répétiteur De Philosophie*. Estas labores las realizó hasta principios de 1955 cuando fue elegido, gracias a Georges Dumezil, como delegado cultural francés en la Universidad de Uppsala, en Suecia. Durante ese corto periodo, según se plasma en *Chronologie de Dits et écrits*, Foucault participó en un “*carnaval des fous*” con el psiquiatra Roland Kuhn en el hospital de Münsterlingen; contribuyó a la interpretación de las láminas del Rorschach a partir de las conferencias de Kuhn; hizo un trabajo intenso de lectura de la psiquiatría alemana; dictó en Lille cursos de “*Anthropologie philosophique*”, “*Connaissance de l'homme et réflexion transcendante*” y de “*Phénoménologie et psychologie*”; dio algunas lecciones de Nietzsche; y en su seminario de *l'Ecole normale* explicó a Freud y a *l'Anthropologie* de Kant.

En este corto periodo entre 1952 y 1954, según lo reseña Didier Eribon en *Michael Foucault Y Sus Contemporáneos* (1995), y de acuerdo con el *curriculum vitae* que envió al director del Instituto Francés de Estocolmo, y a la dirección de Relaciones Culturales en el Ministerio del Exterior, Foucault redacta tres textos: *Maladie mentale et personnalité*, dirigido por su tutor Althusser, que se publicó en 1954; Introducción y notas a la traducción de Jacqueline Verdeaux del libro de Ludwing Binswanger *Traum und Existenz*, que también se publicó en ese mismo año; y un capítulo sobre la historia de la psicología en la nueva edición de la *Histoire de la philosophie* de Weber, que comprende seguramente al texto que publicara en 1957 con el título de *La Psychologie de 1850 à 1950*⁸.

⁸ Si se contrastan los tres textos, especialmente *Introduction* y *La Psychologie de 1850 à 1950* se notará una cercanía bastante notable en el contenido argumentativo de dichos textos, lo cual reafirma que los tres ensayos fueron elaborados en el mismo periodo, pese a que el último mencionado se publicó en 1957. Por otro lado, la otra obra de 1957 «*La recherche scientifique et la psychologie*» es un artículo con otros argumentos al de *La Psychologie de 1850 à 1950*, y que bien se podría referenciar como un texto que anticipa la perspectiva que Foucault utilizara para elaborar su tesis doctoral.

Ahora bien, en este periodo de formación se observa no solo su marcado interés por temáticas de orden psicológico, sino también la notable influencia que ejerció en él la fenomenología de Husserl. Sin duda, los intereses académicos del Foucault Joven estuvieron decididos por la visión fenomenológica, especialmente por Merleau-Ponty, por quien llegó a decir que ejercía “una verdadera fascinación” (Foucault, citado por Eribon, 1995). “Pertenezco a una generación de personas para quienes Husserl definió el horizonte de la reflexión de manera general, más precisamente Sartre, más precisamente aún Merleau-Ponty”^{9IV} (Foucault, 1994h, p. 667). Esta es una influencia que Foucault delimita a un momento específico de la universidad francesa, asociada al modo de pensamiento marxista con los que se pretendió establecer una síntesis.

No debe olvidarse tampoco, que durante todo el período de 1945 à 1955, en Francia, toda la universidad francesa, diría que la joven universidad francesa, para distinguirla de lo que era la tradición de la universidad, estaba muy preocupada, incluso muy ocupada, en construir algo que no era Freud-Marx, sino Husserl-Marx, la relación fenomenología-marxista. Este fue el punto de discusión y esfuerzo de toda una serie de personas; Merleau-Ponty, Sartre, que van desde la fenomenología al marxismo...^{10V} (Foucault, 1994v, p. 434).

Evidentemente, «*Introduction*» es el texto que mejor ilustra la influencia de la fenomenología en el pensamiento de Foucault que, como se sabe, será luego objeto de crítica y de distanciamiento a partir de la lectura que realiza de Nietzsche. En esta larga introducción que hizo al libro de Binswanger, Foucault analizó el punto de vista que acogió Freud en relación con el sueño. Es también en este texto en el que se encuentran los primeros cuestionamientos directos a la obra freudiana y su escuela. Como lo indica David Labreure, “La introducción a *Rêve et Existence de Binswanger* iniciará así las tumultuosas relaciones

⁹ Traducción libre del autor

¹⁰ Traducción libre del autor

de Foucault con el psicoanálisis y le dará la oportunidad de mostrar sus insuficiencias^{11VI} (Labreure, 2004).

Veamos qué es lo directamente afirma allí.

La antropología como su tema de análisis y discusión

«Introduction» guarda una intencionalidad que se haya constituida alrededor de las disposiciones académicas descritas *ut supra*. En este orden de ideas, asegura Foucault con las primeras líneas:

No se trata, en estas páginas de *Introduction*, de rehacer, de acuerdo con la paradoja familiarizada con los prefacios, el camino que el propio Binswanger ha trazado, en *El sueño y la existencia ...*; Hoy en día, estas líneas de *Introduction* tienen poco propósito: presentar una forma de análisis cuyo proyecto no sea una filosofía y cuyo fin no sea una psicología^{12VII} (Foucault, 1994j, p. 65).

Presentar una forma de análisis particular es la intencionalidad inicial del texto como antesala a la elaboración de una posterior obra propia. “Un trabajo posterior intentará situar el análisis existencial en el desarrollo del pensamiento contemporáneo acerca del hombre”^{13VIII} (Foucault, 1994j, p. 65). Didier Eribon narra que en los trabajos de tesis complementaria del año 52–53, Foucault ya había indicado que iba a realizar una obra titulada “*Psychiatrie et analyse existentielle*” (Eribon, 1995, p. 134), cuestión muy común en el contexto general de la Francia culta de ese tiempo.

¿Realmente Foucault pensó en hacer una tesis sobre la fenomenología? Es posible. La obra de Husserl apasionaba a los

¹¹ Traducción libre del autor

¹² Traducción libre del autor

¹³ Traducción libre del autor

círculos filosóficos de la época y los *normaliens* hacían de ella muy a menudo el tema de sus diplomas o de sus tesis: es el caso, por ejemplo, de Jacques Derrida y de Pierre Bourdieu. Y parece bien que el “diploma” redactado por Foucault en 1949, y que trataba sobre *la Phénoménologie de l’esprit* de Hegel, haya estado dedicado en parte a Husserl, si damos crédito a una carta de Louis Althusser en la que le recomendaba a Foucault a un profesor de la universidad de Besançon en 1951 (Eribon, 1995, p. 142).

El tema del sueño resultaba entonces meramente paradigmático; con él buscaba desarrollar una discusión de largo aliento sobre las directrices filosóficas que a su entender debían ser adoptadas en la comprensión de lo humano, un modo alternativo e ilustrado de aprehensión del hombre, distante del positivismo reinante en las ciencias psy de mediados del siglo XX.

Leer lo que se ha llamado “análisis existencial” o “psiquiatría fenomenológica” fue importante para mí cuando trabajaba en hospitales psiquiátricos y buscaba algo diferente de las redes psiquiátricas tradicionales, un contrapeso ... el análisis existencial nos ha servido para delimitar y comprender mejor lo que podría ser pesado y opresivo en la mirada y el conocimiento académico psiquiátrico^{14X} (Foucault, 1994e, p. 58).

Con la pluma fenomenológica, Foucault elabora un mensaje especialmente dirigido a la comunidad psicológica a la cual declara en alusión a la expresión latina *ad usum delphini*, “todavía un delfín en el ámbito de la reflexión”^{15X} (Foucault, 1994j, p. 65). Este mensaje se centra en interrogar en 1954 a los psicólogos por lo que debería ser una “verdadera psicología”^{16XI} (Foucault, 2005b, p. 110).

¹⁴ Traducción libre del autor

¹⁵ Traducción libre del autor

¹⁶ Traducción libre del autor

No solamente en «*Introduction*», sino también en «*Maladie mentale et personnalité*», como en «*La psychologie de 1850 à 1950*» se advierte la existencia de un proyecto idealizado de psicología que le habrá servido a Foucault de patrón para juzgar lo ocurrido en este campo del conocimiento desde el siglo XIX. Ese es uno de los denominadores comunes de estos tres textos que según Didier Eribon fueron redactados por Foucault entre 1952 y 1954. De las diversas oraciones que redacta por esa fecha se destaca la siguiente: “por perseguir el ideal del rigor y de exactitud de las ciencias naturales, se la ha llevado a renunciar a sus postulados”^{17X} (Foucault, 1994n, p. 120). La oración afirma, sin margen de dudas, que Foucault creía, no del todo explícitamente y por lo menos durante la década de los años 50, que la psicología debía seguir unos postulados interpretables como los propios, quizás esenciales y verdaderos, olvidados y sustituidos por otros falsos, durante el periodo naturalista. Para Foucault, los postulados de ese modelo idealizado de psicología empezaron a emerger desde los primeros años del siglo XX. Ellos permitieron, según sus palabras, “un examen más riguroso de la realidad humana, es decir, hecho a medida, más fiel a sus caracteres específicos, más adecuado a todo lo que, en el hombre, escapa a las determinaciones de la naturaleza”^{18XI} (Foucault, 1994n, p. 125).

Esa verdadera psicología, asociada a una verdadera antropología, Foucault cree haberla descubierto en el análisis fenomenológico de Ludwig Binswanger, según declara en «*Introduction*», causando en él una gran agitación que alimentó la postura crítica que asumió con Freud en cuanto al tema del sueño. La fenomenología surge como posibilidad idealizada de análisis para un séquito de filósofos interesados en interrogar las formas de pensamiento moderno.

¹⁷ Traducción libre del autor

¹⁸ Traducción libre del autor

En Francia, es la historia de la ciencia la que ha servido principalmente como soporte para la cuestión filosófica de *Aufklärung*; después de todo, el positivismo de Comte y sus sucesores ha sido una forma de retomar el interrogatorio de Mendelssohn y Kant a la escala de una historia general de las sociedades ... Y si la fenomenología, después de mucho tiempo de estar en los límites, finalmente ha sido adoptada, es sin duda el día en que Husserl, en las *Meditaciones cartesianas* y en *Krisis*, hizo la pregunta sobre las relaciones entre el proyecto occidental de un despliegue universal de La razón, la positividad de las ciencias y la radicalidad de la filosofía^{19XII} (Foucault, 1994k, p. 429).

Entre las primeras frases que consigna Foucault en «*Introduction*» afirma en una de ellas que hay en Binswanger “una forma de análisis que se designa como fundamental en relación con todo el conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método se determinan desde el principio solo por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre o, mejor dicho, el ser-hombre, el *Mensch-sein*”^{20XIII} (Foucault, 1994j, p. 65). No es una filosofía, ni una psicología lo que Foucault descubre en Binswanger. Se trata de una reflexión que asocia los dos aspectos, los filosóficos -de Husserl- y los psicológicos -de Freud-, que permite retomar la pregunta ontológica por el ser humano “sobre el elemento de su materialidad”^{21XIV} (Foucault, 1994j, p. 88). Foucault supone que a la psicología se le escapa una dimensión, «*le monde*»²², con «*sa matérialité*»²³ y «*ses contenus historiques*»²⁴; luego se halla imposibilitada para ofrecer un juicio verdaderamente antropológico sobre lo humano. De este modo, a través de Binswanger, Foucault intenta mostrar “la inflexión de la fenomenología hacia la

¹⁹ Traducción libre del autor

²⁰ Traducción libre del autor

²¹ Traducción libre del autor

²² El mundo.

²³ Su materialidad.

²⁴ Sus contenidos históricos.

antropología, y los fundamentos que se han propuesto para la reflexión concreta sobre el hombre^{25XV} (Foucault, 1994j, p. 88).

Anota de entrada que el análisis existencial no se adecua a los moldes típicos del pensamiento occidental.

Rechazarlo a primera vista porque no es ni filosofía ni psicología, porque no puede definirse como ciencia, ni como una especulación con apariencia de conocimiento positivo, o de contenido de conocimiento a priori, es ignorar el significado original de su proyecto^{26XVI} (Foucault, 1994j, p. 66).

Este proyecto se caracteriza por entrar en oposición a

todas las formas de positivismo psicológico que piensan agotar el contenido significativo del hombre en el concepto reductivo de *homo natura* y lo coloca al mismo tiempo, en el contexto de una reflexión ontológica que toma como tema principal la presencia de ser, la existencia, el *Dasein*^{27XVII} (Foucault, 1994j, p. 65).

De este modo, la antropología existencial de la fenomenología de Binswanger, a diferencia de la antropología positiva reinante en la psicología, revela “las formas originales de pensamiento ...: su historia es la única forma de exégesis que apoyan y su destino, la única forma de crítica”^{28XVIII} (Foucault, 1994j, p. 66).

Si se acepta que el ser del hombre no está en su condición natural, sino en “el contenido real y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, la presencia en el mundo”^{29XIX} (Foucault, 1994k, p. 66), será entonces únicamente una antropología existencial la que irá a indicar “la articulación

²⁵ Traducción libre del autor

²⁶ Traducción libre del autor

²⁷ Traducción libre del autor

²⁸ Traducción libre del autor

²⁹ Traducción libre del autor

del análisis del ser humano en una analítica de la existencia”^{30XX} (Foucault, 1994j, p. 66). Esto es lo que enhorabuena encuentra Foucault en Binswanger.

El tema de su investigación es el del “hecho” humano, si entendemos por “hecho” no un sector objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se experimenta, se reconoce o se pierde en un mundo que es tanto la plenitud de su proyecto como el elemento de su situación^{31XXI} (Foucault, 1994j, p. 66).

Es decir, “para él, se trata de unirse al individuo concreto para actualizar el punto donde se articulan las formas y condiciones de existencia”^{32XXII} (Foucault, 1994j, p. 67). En otras palabras,

Así como la antropología rechaza cualquier intento de división entre filosofía y psicología, el análisis existencial de Binswanger evita una distinción previa entre ontología y antropología. Lo evita, pero sin suprimirlo o hacerlo imposible; lo pospone después de un examen cuyo punto de partida no está marcado por esta línea divisoria, sino por el encuentro con la existencia concreta^{33XXIII} (Foucault, 1994j, p. 67).

Por lo tanto:

En la antropología contemporánea, el enfoque de Binswanger parece haber seguido el camino real. Toma el problema de la ontología y la antropología de lado a lado, va directamente a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. A partir de ahí, y a través de un análisis de las estructuras de la existencia, de esta existencia, que lleva ese nombre y que ha pasado por tal historia, lleva a cabo un enfoque de ida y vuelta,

³⁰ Traducción libre del autor

³¹ Traducción libre del autor

³² Traducción libre del autor

³³ Traducción libre del autor

desde formas antropológicas hasta condiciones ontológicas de existencia^{34XXIV} (Foucault, 1994j, p. 66).

La reflexión de Binswanger sobre el sueño causó tanta exaltación en Foucault, puesto que a su entender proporcionaba “toda una antropología de la imaginación; exige una nueva definición de las relaciones de significado y símbolo, de imagen y expresión”^{35XXV} (Foucault, 1994j, p. 96). En otras palabras, Binswanger habría mostrado que el sueño no se deja acotar en un análisis inmanente de sus contenidos; su naturaleza está dada fundamentalmente en lo que la trasciende como experiencia de un sujeto, el mundo en su materialidad.

El sueño, como cualquier experiencia imaginaria, es un índice antropológico de trascendencia; y, en esta trascendencia, anuncia al hombre al mundo haciéndose mundo, y tomándose la especie de luz y fuego, agua y oscuridad. Lo que la historia de los sueños nos dice sobre su significado antropológico es que revela tanto el mundo en su trascendencia, como también la modulación de este mundo en su sustancia, en el elemento de su materialidad^{36XXVI} (Foucault, 1994j, p. 88).

En efecto, Foucault cuestiona la lectura estructuralista que hace Freud del sueño y reclama para esta experiencia de lo humano una interpretación externa que abre la posibilidad de una hermenéutica de las imágenes, irreductible a la gramática que gobierna el universo de las palabras.

[Binswanger] define el enfoque concreto del análisis hacia las formas fundamentales de existencia: el análisis del sueño no se agotará al nivel de una hermenéutica de los símbolos, sino a partir de una interpretación externa que todavía es del orden de desciframiento. Este puede, sin tener que deslizarse

³⁴ Traducción libre del autor

³⁵ Traducción libre del autor

³⁶ Traducción libre del autor

en una filosofía, llegar a la comprensión de las estructuras existenciales^{37XXVII} (Foucault, 1994j, p. 68).

Los reparos críticos a la concepción psicoanalítica del sueño

Si Foucault aseguraba en «*Introduction*» que el análisis del sueño en Binswanger no se agotaba en el nivel de una hermenéutica de los símbolos, es porque creía que sí lo hacía la perspectiva psicológica dominante sobre el análisis del sueño; la propuesta por Sigmund Freud en *Traumdeutung*.

Se podría decir que el psicoanálisis no ha dado a los sueños otro estatus que el del habla (...) el método de interpretación de los sueños será, naturalmente, el utilizado para encontrar el significado de una palabra en un idioma. La gramática es desconocida: un método de verificación cruzada, como lo utiliza el arqueólogo para los idiomas perdidos, un método de confirmación para la probabilidad y para descifrar códigos secretos, un método de coincidencia significativo como en los anticuarios [mantiquest] más tradicionales^{38XXVIII} (Foucault, 1994j, p. 71).

Su objeción estaba dirigida hacia lo que él consideraba en Freud una “insuficiencia en el desarrollo de la noción de símbolo”^{39XXIX} (Foucault, 1994j, p. 72). Es decir, Foucault consideraba que había en el análisis onírico psicoanalítico una sobresimplificación de la concepción del símbolo.

El símbolo es tomado por Freud solo como el punto tangencial en el cual se unen, por un momento, el significado claro y el material de la imagen tomada como un residuo transformado y

³⁷ Traducción libre del autor

³⁸ Traducción libre del autor

³⁹ Traducción libre del autor

transformable de percepción. El símbolo es la delgada superficie de contacto, esta película, que separa al unirlos un mundo interno y un mundo externo, la instancia del impulso inconsciente y la de la conciencia perceptiva, el momento del lenguaje implícito y el de imagen sensible^{40XXX} (Foucault, 1994j, p. 72).

Y tal sobresimplificación trajo para Foucault consecuencias en lo que para Freud implicaba el sueño: una actividad humana reductible por entero a la gramática del universo simbólico.

El psicoanálisis explora solo una dimensión del mundo de los sueños, la del vocabulario simbólico, a través del cual la transmutación de un pasado determinante se convierte en un presente que lo simboliza^{41XXXI} (Foucault, 1994j, p. 96);

Foucault reconocía que esta observación no se constituía en una objeción a la validez de las interpretaciones realizadas por un psicoanalista con el material onírico. “La audacia de estos métodos y los riesgos que corren no invalidan sus resultados”^{42XXXII} (Foucault, 1994j, p. 71). Sin embargo, hace notar que los resultados interpretativos que hace el psicoanalista con el análisis de los sueños de un paciente quedan sometidos a una irremediable arbitrariedad al ser desarticulada la actividad onírica de cualquier otra referencia distinta a la de la gramática del discurso. “La incertidumbre de la que parten nunca es completamente evitada por la probabilidad cada vez mayor que se desarrolla dentro del análisis mismo”^{43XXXIII} (Foucault, 1994j, p. 71).

Foucault cuestiona la labor exegética que propone la teoría del sueño de Freud, pues, a su entender, en la clínica freudiana los resultados obtenidos en su interpretación son producto de un estilo de análisis que nunca logra reconstituir lo que

⁴⁰ Traducción libre del autor

⁴¹ Traducción libre del autor

⁴² Traducción libre del autor

⁴³ Traducción libre del autor

es necesario en las imágenes oníricas, apelando por ello a lo probabilístico, incluso a la adivinación, para tratar de conferirle consistencia a su labor exegética.

El análisis freudiano no recupera sino uno de los sentidos, posible por los atajos de la adivinación o por los largos caminos de la probabilidad: el acto expresivo en sí mismo nunca se reconstituye en su necesidad. El psicoanálisis solo tiene acceso a la eventualidad. Esta es, sin duda, una de las paradojas más fundamentales de la concepción freudiana de la imagen. En el momento en que el análisis intenta agotar todo el contenido de la imagen en el sentido, este pasa a ser definido como un enlace posible, eventual, contingente^{44XXXIV} (Foucault, 1994j, p. 71).

Esta arbitrariedad en sus interpretaciones no logra ser evitada ni siquiera con el reconocimiento que hace Freud del polisemántismo del símbolo onírico, que origina en el clínico un esfuerzo por agotar la pluralidad de significados.

El polisemántismo del símbolo a menudo definido por Freud como “sobredeterminación”, sin duda, complica este esquema y le da una riqueza que disminuye su arbitrariedad. Pero la pluralidad de significados simbólicos no da lugar a un nuevo eje de significados independientes^{45XXXV} (Foucault, 1994j, p. 96).

Y no logra superar este impasse en la exégesis del sueño porque Freud nunca da el paso al reconocimiento de la existencia de un “nuevo eje de significados independientes”, el que fija el universo de las imágenes con toda la existencia del sujeto, integrado a un mundo fáctico en el que tiene innegable presencia.

La distancia entre el significado y la imagen nunca se llena en la interpretación analítica, excepto por un exceso de significado; la imagen en su plenitud está determinada por la sobredeterminación.

⁴⁴ Traducción libre del autor

⁴⁵ Traducción libre del autor

La dimensión verdaderamente imaginaria de la expresión significativa se omite por completo^{46XXXVI} (Foucault, 1994j, p. 96).

Aunque, según Foucault, Freud alcanzó a presentir que la irremediable arbitrariedad en su labor exegética de los sueños debía conducir su análisis a otras revelaciones teóricas.

Sin embargo, Freud había sentido los límites de su análisis y vio la necesidad de cruzarlos; a menudo había encontrado en el sueño los signos de una situación del propio soñador dentro del drama onírico, como si el sueño no se contentara con simbolizar y contar en imágenes la historia de experiencias anteriores, como si estuviera recorriendo toda la existencia del sujeto, para restaurar en forma teatral la esencia dramática^{47XXXVII} (Foucault, 1994j, p. 96).

En este aspecto, Foucault insistía en subrayar que la aprehensión freudiana del sueño era una visión psicologizante de lo onírico, que imposibilitaba su aprehensión como una forma específica de experiencia al someter enteramente la dimensión imaginaria a la lógica del discurso.

El sueño, en Freud, es el elemento común a las formas expresivas de motivación y métodos de desciframiento psicológico. Es a la vez lo “simbólico” y la gramática de la psicología. Freud le devolvió así una dimensión psicológica; pero él no lo conocía como una forma específica de experiencia. Lo reconstruyó en su modo original, con fragmentos de pensamientos despiertos, traducciones simbólicas y verbalizaciones implícitas. El análisis lógico del todo es la lógica del discurso, las motivaciones y estructuras que uno descubre que están tejidas en el mismo marco psicológico de las formas de la vigilia consciente. Freud psicologizó el sueño^{48XXXVIII} (Foucault, 1994j, p. 80).

⁴⁶ Traducción libre del autor

⁴⁷ Traducción libre del autor

⁴⁸ Traducción libre del autor

Según Foucault, Freud solo vio engaño en la imagen onírica; astucia del deseo inconsciente por ocultarse. “El significado se esconde en las formas expresivas de la imagen”^{49XXXIX} (Foucault, 1994j, p. 72). La imagen no sería más que condensación de sentido.

Nada más. La imagen se agota en la multiplicidad de significado, y su estructura morfológica, el espacio en el que se desarrolla, su ritmo de desarrollo temporal, en resumen, el mundo que lleva consigo, no cuenta para nada cuando no son una alusión al significado^{50XL} (Foucault, 1994j, p. 70).

Para el psicoanálisis la imagen sería un modo imperfecto de presencia de la palabra, un recurso efectivo del sentido para eludir las restricciones que impone la represión: “El sentido, como resultado de la represión, no puede acceder a una formulación clara, y encuentra qué expresar de manera alusiva en la densidad de la imagen. La imagen es un lenguaje que se expresa sin formular, es un discurso menos transparente para el sentido que el verbo mismo”^{51XLI} (Foucault, 1994j, p. 71); la imagen sería cuasi-presencia de la significación: “las formas imaginarias del sueño portan los significados implícitos del inconsciente; en la penumbra de la vida onírica, les dan una cuasi-presencia”^{52XLII} (Foucault, 1994j, p. 69).

Foucault señala que lo que está en cuestión en el análisis onírico freudiano es la comprensión que se puede alcanzar de lo imaginario, una dimensión retratada en el psicoanálisis como un teatro en el que se tramita un juego mecánico con las imágenes, carente de cualquier rasgo de originalidad y creatividad en lo expresivo.

Freud no logró ir más allá de un postulado firmemente establecido por la psicología del siglo XIX: que el sueño es una rapsodia de

⁴⁹ Traducción libre del autor

⁵⁰ Traducción libre del autor

⁵¹ Traducción libre del autor

⁵² Traducción libre del autor

imágenes. Si el sueño fuera solo eso, se agotaría con un análisis psicológico. Este análisis se realiza en el estilo mecánico de una psicofisiología, o en el estilo de una investigación significativa^{53XLIII} (Foucault, 1994j, p. 81).

De ahí para Foucault la consecuente oposición freudiana a reconocer el sueño “como una forma específica de experiencia”^{54XLIV} (Foucault, 1994j, p. 80), efecto inevitable del desdén que había en Freud hacia la imagen. El corolario de este desdén a la imagen es la obliteración de una visión no científica del sueño que hasta el siglo XIX había señalado al mismo como otro tipo de realidad, otro tipo de experiencia, equivalente en dignidad a la que se obtenía con la vida diurna.

Hasta el siglo XIX, fue en términos de una teoría del conocimiento que surgió el problema de los sueños. El sueño se describe como una forma de experiencia absolutamente específica y, si es posible preguntar a la psicología, es de una segunda forma derivada, que comienza por la teoría del conocimiento que lo ubica como un tipo de experiencia. Es con esta tradición olvidada que Binswanger regresa a *Traum und existenz*. Vuelve a encontrar la idea de que el valor significativo del sueño está más allá de la medida de los análisis psicológicos que uno puede hacer de él... La experiencia del sueño, por el contrario, posee un contenido que es aún más rico porque es irreducible a las determinaciones psicológicas en las que tratamos de insertarlo. Es la vieja idea, tan constante en la tradición literaria y mística, que solo (los sueños de la mañana) tienen un significado válido. Los sueños del hombre sano son los sueños de la mañana, dijo Schelling^{55XLV} (Foucault, 1994j, p. 81).

En *Introduction* Foucault está inscrito en la más pura tradición fenomenológica que ve en la imagen una original “manera de

⁵³ Traducción libre del autor

⁵⁴ Traducción libre del autor

⁵⁵ Traducción libre del autor

hablar”^{56XLVI} (Foucault, 1994j, p. 134). Por lo anterior, destaca, dentro del juego de aciertos fenomenológicos, las distinciones realizadas por Jean Paul Sartre de lo imaginario como una conciencia imaginativa, que en sus alusiones a la realidad pone elementos que no están allí afuera.

Clásicamente, la imagen siempre se define por referencia a la realidad. Referencia que marca el origen y la verdad positiva en la concepción tradicional de la imagen residual de la percepción, o que define negativamente su esencia, como en la concepción de Sartre de una “conciencia imaginativa” que plantea su objeto como irreal. En ambos análisis, la imagen lleva consigo, y por necesidad de la naturaleza, una alusión a la realidad, o al menos a la posibilidad de un contenido perceptivo. Sartre ha demostrado, sin duda, que este contenido “no está allí”; que, de hecho, voy a él, ya que él está ausente; que se ofrece, desde el principio, como irreal; que está abierto a mi mirada, que permanece poroso y dócil a mis encantamientos mágicos^{57XLVII} (Foucault, 1994j, p. 110).

Desde esta tradición que cuestiona la naturaleza secundaria de la imagen ante la palabra la imagen no encubre la palabra; recrea mundos inexistentes en el desierto que ofrece la palabra, establece conexiones que no están dados en el contenido perceptivo. Tal comprensión aplicada para el análisis de la actividad onírica implica que en ella se da mucho más que la repetición de experiencias anteriores.

Pero el sueño es probablemente algo más que una rapsodia de imágenes por la simple razón de que es una experiencia imaginaria; y si no está agotado, como hemos visto antes, por un análisis psicológico, es porque también es parte de la teoría del conocimiento^{58XLVIII} (Foucault, 1994j, p. 81).

⁵⁶ Traducción libre del autor

⁵⁷ Traducción libre del autor

⁵⁸ Traducción libre del autor

Foucault toma de Binswager la idea que en el soñar hay una verdadera experiencia creativa que trasciende los límites que impone la repetición, y que revela una ingeniosa lógica de lo teatral con la que se recrea la esencia dramática que marca la vida del sujeto.

El sueño tiene el significado de la repetición solo en la medida en que es precisamente la experiencia de una temporalidad que se abre al futuro y se constituye como libertad. Es en este sentido que la repetición puede ser auténtica y no en este otro que sería exacta^{59XLIX} (Foucault, 1994j, p. 99).

En otra parte del texto, y sobre el mismo punto, Foucault asegura en un estilo más sintético o conclusivo que la temporalidad del sueño está más dada en el futuro que en el pasado, por cuanto recrea con imágenes eventos que no han acontecido y que anuncian un momento de liberación del sujeto de los lastres afectivos en su existencia:

(...) el punto esencial del sueño no está tanto en lo que resucita del pasado, sino en lo que anuncia del futuro. Presagia y anuncia ese momento en que la paciente finalmente le dará a su analista ese secreto que aún no conoce y que, sin embargo, es la carga más pesada de su presente; este secreto, el sueño ya lo designa incluso en su contenido por la precisión de una imagen de detalle; El sueño anticipa el momento de la liberación. Es un presagio de la historia, incluso más que la repetición forzada del pasado traumático^{60L} (Foucault, 1994j, p. 99).

Son dos, entonces, las dimensiones de análisis las que demanda el discernimiento de la actividad onírica. Según Foucault, estas originarían dos tipos de psicologías, una psicología de la imagen y una psicología de la palabra, que cuando son contempladas en el ejercicio hermenéutico con el material onírico se trasciende la comprensión inmanente que Freud tenía del sueño.

⁵⁹ Traducción libre del autor

⁶⁰ Traducción libre del autor

Ahora bien, Foucault se muestra de acuerdo en que es en la doctrina psicoanalítica “donde más se ha reducido la distancia entre una psicología del significado, transcrita en la psicología del lenguaje, y una psicología de la imagen prolongada en una psicología de lo imaginario [fantasque]”^{61LI} (Foucault, 1994j, p. 73). Sin embargo, y a pesar de lo anterior, fue “el psicoanálisis el que convenció de la manera más decisiva de la imposibilidad de encontrar la conexión entre estos dos órdenes de análisis o, si lo deseamos, tratar seriamente una psicología de La imago, tomada con todas sus implicaciones significativas, en la medida en que la Imago puede definir una estructura imaginaria”^{62LII} (Foucault, 1994j, p. 73). De este modo, si “el psicoanálisis había tomado la palabra “símbolo” en una validez inmediata que no había intentado elaborar o incluso delimitar”^{63LIII} (Foucault, 1994j, p. 74) es porque “en el dominio de la exploración del psicoanálisis no se ha encontrado la unidad entre una psicología de la imagen que marca el campo de presencia y una psicología del significado que define el campo de las virtualidades del lenguaje”^{64LIV} (Foucault, 1994j, p. 73).

Esta imposibilidad que le atribuía a Freud, de lograr una anhelada unidad entre una psicología de la imagen y una psicología del lenguaje, Foucault consideraba que no se había visto corregida con la llegada de nuevas figuras al psicoanálisis. Todo lo contrario. En la teoría psicoanalítica se había incrementado la distancia entre la dimensión imaginaria y la dimensión simbólica. “La historia del psicoanálisis parece demostrarnos que tenemos razón, ya que en la actualidad la distancia no se reduce”^{65LV} (Foucault, 1994j, p. 73). En realidad, se había fragmentado en dos tendencias irreconciliables. “Estamos viendo más y más disociación de estas

⁶¹ Traducción libre del autor

⁶² Traducción libre del autor

⁶³ Traducción libre del autor

⁶⁴ Traducción libre del autor

⁶⁵ Traducción libre del autor

dos tendencias que se habían buscado durante algún tiempo”^{66LVI} (Foucault, 1994j, p. 73). Una de esas tendencias, que sigue las directrices de lo imaginario, se revela en la teoría kleiniana:

un análisis a la manera de Melanie Klein, que encuentra su punto de aplicación en la génesis, desarrollo, cristalización de fantasías, reconocidas de alguna manera como la materia prima de la experiencia psicológica^{67LVII} (Foucault, 1994j, p. 73).

La otra la funda Lacan desde la primacía que le concede a la dialéctica significativa del lenguaje.

Y un análisis a la manera del Dr. Lacan, que busca en el lenguaje el elemento dialéctico en el que se constituyen la totalidad de los significados de la existencia, y dónde completan su destino, a menos que el verbo, no instaurado en diálogo, no lleve a cabo su *Aufhebung*, su liberación y transmutación^{68LVIII} (Foucault, 1994j, p. 73).

En síntesis, respecto a estas figuras del psicoanálisis, asevera que:

Mélanie Klein hizo todo lo posible por rastrear la génesis del significado a través del único movimiento de la fantasía. Y Lacan, por su lado, hizo todo lo que era posible para mostrar en el Imago el punto donde se fija la dialéctica significativa del lenguaje y donde se deja fascinar por el interlocutor que ella misma constituye. Pero para el primero, el significado es básicamente solo la movilidad de la imagen y la estela de su trayectoria; para el segundo, el Imago es solo un discurso envuelto, un momento de silencio^{69LIX} (Foucault, 1994j, p. 73).

⁶⁶ Traducción libre del autor

⁶⁷ Traducción libre del autor

⁶⁸ Traducción libre del autor

⁶⁹ Traducción libre del autor

Dicho de una manera tajante, “el psicoanálisis nunca ha logrado que las imágenes hablen”^{70LX} (Foucault, 1994j, p. 73). En este punto, Foucault señaló que la única alternativa que le quedaba al psicoanálisis era complementarse con la fenomenología, especialmente con Husserl. La importancia de Husserl la destaca a través de una pregunta que, obviamente, corresponde a una aseveración:

En el rigor de los análisis realizados a lo largo de la primera y sexta de estas investigaciones, ¿podemos encontrar una teoría del símbolo y el signo que restaure en su necesidad la inmanencia de la significación de la imagen?^{71LXI} (Foucault, 1994j, p. 74).

Con Husserl, Foucault adopta un proyecto teórico que tiene el cometido no de socavar a Freud, sino de salvarlo. En la introducción a *Le Rêve Et L'existence*, Foucault afirma insistentemente la necesidad de la comunión Freud-Husserl, haciendo notar como hecho premonitorio que “Los *Logische Untersuchungen* son curiosamente contemporáneos con la hermenéutica de la *Traumdeutung*”^{72LXII} (Foucault, 1994j, p. 69); en estos libros se realizó “un doble esfuerzo del hombre para recuperar sus significados y recuperarse en su significado”^{73LXIII} (Foucault, 1994j, p. 69).

En la introducción a *Le Rêve Et L'existence*, Husserl es un auténtico redentor de Freud: salva a Freud de sí mismo, al mostrar que se requiere abordar el símbolo en su propiedad expresiva o indicial. “En el primero de *Logische Untersuchungen*, Husserl distinguió correctamente el índice y el significado”^{74LXIV} (Foucault, 1994j, p. 74). Husserl transforma la concepción del símbolo al introducir el tema de la expresión y conlleva a un abordaje que fue desarrollado

⁷⁰ Traducción libre del autor

⁷¹ Traducción libre del autor

⁷² Traducción libre del autor

⁷³ Traducción libre del autor

⁷⁴ Traducción libre del autor

en el siglo XX, en esos términos, por la filosofía analítica inglesa del segundo Wittgenstein.

Sin duda, en el prólogo de la expresión se encuentran intrigas hasta el punto de inclinarse a confundirlos. Cuando una persona habla, entendemos lo que está diciendo no solo por la comprensión significativa de las palabras que está implementando, sino que también nos dejamos guiar por la melodía de la voz, que está aquí para doblarse y temblar o para tomar esta firmeza y este brillo o para reconocer enojo. Pero en esta comprensión global, las dos actitudes, por mezcladas que sean, no son idénticas; son inversas y complementarias, ya que es en el momento en que las palabras comienzan a escapar de mí, revueltas por la distancia, el ruido o el ruido de la voz, que la inducción de las pistas se hará cargo de la captación del significado. El tono de la voz, la velocidad de las palabras, los silencios, los resbalones incluso me guiarán para hacerme suponer que mi interlocutor se ahoga de ira^{75LXV} (Foucault, 1994j, p. 75).

Para Foucault, la fenomenología de Husserl ha sido en los tiempos modernos la corriente filosófica que ha conservado de uno u otro modo esta perspectiva del lenguaje.

La fenomenología había arrojado suficiente luz sobre el fundamento expresivo de todo significado; pero la necesidad de justificar una comprensión implicaba que se reintegraba el momento de la indicación objetiva en la que se había mantenido el análisis freudiano^{76LXVI} (Foucault, 1994j, p. 79).

Por ello, la fórmula para los futuros desarrollos de la psicología debe ser: Freud más Husserl o, mejor, psicoanálisis y fenomenología.

Encontrar el fundamento común para las estructuras objetivas de la indicación, los conjuntos significativos y los actos de expre-

⁷⁵ Traducción libre del autor

⁷⁶ Traducción libre del autor

sión, fue el problema planteado por la doble tradición de la fenomenología y el psicoanálisis. Del enfrentamiento entre Husserl y Freud nació una doble problemática; se requería un método de interpretación que restituyera en su plenitud los actos de expresión. El camino de la hermenéutica no debe detenerse en los procesos de escritura que retienen al psicoanálisis; ella debe ir al momento decisivo cuando la expresión misma se objetiva en las estructuras esenciales de la indicación; Necesitaba, más que una auditoría, necesitaba una base. Este momento fundamental donde los significados están vinculados, es a esto, a lo que Binswanger intentó actualizar en *Sueño y existencia*^{77LXVII} (Foucault, 1994j, p. 79).

El Ulterior distanciamiento a la fenomenología

El entusiasmo de Foucault por la antropología existencial duró relativamente poco. Su presencia es flagrante en la introducción a la obra de Binswanger. También en los otros dos textos redactados en 1954 se nota “la influencia de Binswanger y el proyecto desarrollado por la psiquiatría suizo-alemana de encontrar “al hombre mismo” (Eribon, 1995, p. 329). Y en *Histoire de la folie* “la fenomenología y la psiquiatría existencial de Binswanger...pueden encontrarse, por supuesto, en la idea de una “experiencia” fundamental de la locura” (Eribon, 1995, p. 201). No obstante, “muchas páginas de “Las palabras y las cosas” parecen dirigir una crítica muy severa a esta “Introduction” que Foucault prefería olvidar y de la que había prohibido toda reedición, de la misma manera que muchas páginas de “La arqueología del saber” critican especialmente la idea de una experiencia originaria y de una verdad fundamental de la locura” (Eribon, 1995, p. 330). Como lo dice Didier Eribon, ciertamente esta es una demostración que el pensamiento de Foucault se ha formado en los avatares de la confrontación con problemas y con obras, en la vacilación, en el arrepentimiento, en la modificación.

⁷⁷ Traducción libre del autor

Más allá de su “arrepentimiento”, y el olvido en que quiso Foucault sepultar al texto, él mismo pone en evidencia una serie de tesis que estructuraron su pensamiento filosófico, y que estarán omnipresentes a lo largo de su producción intelectual. Contrastando «*Introduction*» con las otras obras del periodo psicológico que va hasta 1961, incluyendo «*Histoire De La Folie*», por lo menos tres interrogantes filosóficos fundamentales están presentes en este texto y que determinaran sus escritos posteriores.

En primer lugar, el cuestionamiento a la antropología. En «*Introduction*» ya hay una problematización de la antropología tal como ella fue dispuesta a principios del siglo XIX y que ha determinado el trasegar de las ciencias del hombre. En realidad, tal cuestionamiento era el que movilizaba el propósito general del texto, lo que no implicaba renunciar definitivamente a un proyecto antropológico, como lo ira a sugerir después. En este momento Foucault está lejos de ser original en sus planteamientos, pues retoma, como era de esperarse, las discusiones filosóficas realizadas en su época indicando que lo que se trataba era de corregir el proyecto antropológico moderno, reencauzándolo hacia un “verdadero” análisis del “hombre”. Como ya se hizo notar, a lo que Foucault pone reparos es a la visión positivista que predomina en la vieja antropología, demasiado centrada en la materialidad física del hombre, y excluyente de todo un conjunto de aspectos que distintas corrientes de filosofía contemporánea, desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, en especial, las distintas fenomenologías (Husserl, Heidegger, Sartre) han resaltado como esenciales de la condición humana. De este modo, Foucault se forma como filósofo adoptando como objeto de su reflexión a la antropología.

En segundo lugar, desde este inaugural escrito de su obra filosófica, Foucault considera que Freud es un protagonista absolutamente medular en esta discusión filosófica. Es verdad que en el texto no sobresalen los elogios a Freud; predomina la crítica a sus planteamientos. Pero sus advertencias hacia él no comportan la trivialización de Freud, especialmente si se

observa que en el sueño de una nueva antropología él asiste, según Foucault, con la mitad del proyecto. La otra fracción la proporciona la fenomenología de Husserl. Probablemente esa ausencia de claridad en las contribuciones de Freud en «*Introduction*» es la que motivó el artículo «*La Psychologie de 1850 à 1950*», en el que se delimita con precisión en qué consistieron estas. Es conveniente anotar que Foucault durante esta época que antecede a sus planteamientos de «*Histoire de la folie*» utiliza un esquema de análisis en el que primero exalta los ejercicios deconstructivos de las estructuras de pensamiento que han decidido el conocimiento contemporáneo; y segundo, interroga por aquello que irá a sustituirlo, cambiando lo *falso* o *equivocado* de lo anterior, por lo *verdadero* y *acertado* de lo posterior. En el caso de la reflexión que realiza en «*Introduction*», Freud es colocado en ambos lados. A Freud se le convoca por sus inobjectables aportes en el desmonte de la vieja antropología, a su vez, por las contribuciones que para Foucault hace en la constitución de una nueva antropología. Como veremos más adelante, tras la lectura de Nietzsche, a Foucault ya no le agobiará la pregunta de cuál debe ser el conocimiento que se debe tener del hombre, pues insinuará que ya habrá quienes diligentemente se ocupen de abogar por la instalación y extensión de un algún nuevo tipo de tendencia teórica. En cambio, direccionará sus energías a controvertir a aquello que se plantea como la forma terminada e insustituible de conocimiento de lo humano, capaz por ello de trascender la historia. De este modo, el elogio a Freud quedará a la postre restringido al primer aspecto del esquema de análisis interpuesto aquí.

En tercer lugar, desde este inaugural escrito de su obra filosófica, Foucault problematiza al psicoanálisis. Lo hace sistemáticamente desde el mismo supuesto hasta en los textos pertenecientes al periodo genealógico; permuta en el tiempo los argumentos y las perspectivas filosóficas que utiliza para sostenerlo, pero siempre blande idéntica creencia: el psicoanálisis es una doctrina que privilegia exclusivamente al lenguaje como estructura

fundamental para analizar la condición humana. La crítica de Foucault radica en que, como lo señala en «*Introduction*» y en los otros dos textos redactados en 1954, el análisis de las condiciones de existencia del hombre no es reductible al lenguaje o a «*une psychologie du sens qui définit le champ des virtualités du langage*»⁷⁸. Este mismo enunciado de 1954, sintetizado con la palabra «*psychologisme*», Foucault lo expuso en una entrevista de 1977 con estos términos.

Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso... No veo entonces quién puede ser más antiestructuralista que yo... De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas (Foucault, 1997, p. 450).

En esta cuestión Foucault no da pie a dudas. Su postura filosófica nunca fue estructuralista, ni siquiera postestructuralista, como algunos de sus intérpretes lo han indicado. Desde su primer texto filosófico Foucault tomó distancia de las referencias que la prestigiosa academia francesa hacía a las estructuras significantes como un recurso analítico fundamental para comprender la historia, la política y en general la realidad humana.

Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían (Foucault, 1997, p. 450).

⁷⁸ Una psicología del significado definida en el campo de las virtualidades del lenguaje.

De este modo, la revaloración de la imagen que Foucault recogió de los fenomenólogos fue lo que en la entrevista con M. Watanabe se nombró como una “antítesis estratégica frente al logocentrismo occidental”^{79LXVIII} (Foucault, 1994p, p. 585); esto, en una época en que el bergsonismo sobresalía en la escena intelectual francesa, representando al lenguaje como mero conceptualismo o espacialismo.

Cuando era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa... Había un cierto privilegio otorgado a todos los análisis temporales a expensas del espacio, considerado como algo muerto y congelado. Más tarde, recuerdo que es una anécdota que considero significativa del renovado bergsonismo en el que todavía vivía, recuerdo haber hecho una conferencia en una escuela de arquitectura y haber hablado de formas de diferenciación. Espacios en una sociedad como la nuestra. Al final, alguien habló en un tono muy violento, diciendo que hablar sobre el espacio significa ser un agente del capitalismo, que todos saben que el espacio es la persona muerta. Es la inmovilidad que la sociedad burguesa quiere imponerse a sí misma, que es ignorar el gran movimiento de la historia, es ignorar la dialéctica y el dinamismo revolucionario. Era fácil ver cómo, bajo una especie de valorización bergsoniana del tiempo a expensas del espacio, invirtió, simplemente desarrolló una concepción muy vulgar del marxismo. Independientemente de la anécdota, es significativo en la forma en que cierta concepción hegeliana y marxista de la historia transmitió y redobló una valoración del tiempo bergsoniana^{80LXIX} (Foucault, 1994p, p. 576).

La obsesión de Bergson por la dimensión ontológica de la temporalidad y la reiteración de su valor se tradujo en Foucault, en 1954, en una preocupación fenomenológica por la imagen y por el trato que se le ha dispensado en el psicoanálisis. La imagen fue por tanto una estrategia de Foucault para combatir

⁷⁹ Traducción libre del autor

⁸⁰ Traducción libre del autor

lo que después citará como el platonismo del lenguaje o «*Le logos platonicien*». O mucho mejor, la imagen fue el instrumento conceptual que utilizó Foucault en «*Introduction*» para analizar aquella dimensión que era tan fundamental como el lenguaje, pero que es irreductible a él, trascendiéndolo. “El sueño, como toda experiencia imaginaria, es, por lo tanto, una forma específica de experiencia que no puede ser completamente reconstruida por el análisis psicológico y cuyo contenido designa al hombre como trascendido. Lo imaginario es un signo de trascendencia”^{81LXX} (Foucault, 1994j, p. 83). Y lo que está más allá del lenguaje, que la imagen traía de nuevo a colación, es lo que fenomenólogos y filósofos marxistas como George Politzer llamaban el “ser concreto” (1964) del hombre. En otras palabras, el mundo, en su trascendencia, en su materialidad, en su carácter de expresión.

Desde la antigüedad, el hombre ha sabido que en los sueños encuentra lo que es y lo que será; lo que hizo y lo que no hizo; descubrió este nudo que une su libertad a la necesidad del mundo^{82LXXI} (Foucault, 1994j, p. 85).

El mundo se convierte en un sueño, el sueño se convierte en un mundo y el evento en el que creemos, podemos verlo venir desde lejos^{83LXXII} (Foucault, 1994j, p. 85).

Los mitos complementarios del agua y el fuego apoyan el tema filosófico de la unidad sustancial del alma y el mundo en el momento del sueño^{84LXXIII} (Foucault, 1994j, p. 86).

Curiosamente, por lo contrario, la fenomenología neokantiana de Husserl fue abandonada por Foucault. Como lo recuerda Didier Eribon, posteriormente Foucault no hablará del análisis fenomenológico como *la salida* requerida para la psicología. El

⁸¹ Traducción libre del autor

⁸² Traducción libre del autor

⁸³ Traducción libre del autor

⁸⁴ Traducción libre del autor

origen del *arrepentimiento* que Foucault tuvo con esa fenomenología y, en ese sentido, con el texto de «*Introduction*», estuvo en su imposibilidad para asimilar el tema del lenguaje; así lo expuso retrospectivamente en una entrevista que G Raulet le hizo en la primavera de 1983.

El pasaje se ha hecho de la fenomenología al estructuralismo, y esencialmente alrededor del problema del lenguaje; Creo que habría un momento bastante importante, el momento en que Merleau-Ponty encontró el problema del lenguaje. Y sabes que los últimos esfuerzos de Merleau-Ponty se han centrado en esto; recuerdo muy bien los cursos donde Merleau-Ponty comenzó a hablar sobre Saussure, quien, aunque murió hace unos cincuenta años, era bastante desconocido, no digo filólogos y lingüistas franceses, sino el público cultivado. Entonces salió a la luz el problema del lenguaje y se hizo evidente que la fenomenología no era capaz de explicarlo, así como tampoco hacer un análisis estructural de los efectos del significado que podría producir una estructura de tipo lingüístico. Estructura donde el sujeto en el sentido de la fenomenología no intervino como donante de significado. Y, naturalmente, la novia fenomenológica queda descalificada por su incapacidad para hablar el lenguaje, es el estructuralismo que se ha convertido en la nueva novia. Así diría las cosas^{85LXXIV} (Foucault, 1994v, p. 435).

⁸⁵ Traducción libre del autor