

MICHEL FOUCAULT

NIETZSCHE, FREUD, MARX

NIETZSCHE, FREUD, MARX NIETZSCHE, FREUD, MARX NIETZSCHE

NIETZSCHE, FREUD, MARX NIETZSCHE, FREUD, MARX NIETZSCHE



«Freud dice en alguna parte que hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida causada por Copérnico; la que provocó Darwin cuando descubrió que el hombre descendía del mono; y la herida hecha por Freud cuando él mismo, a su vez, descubrió que la conciencia reposaba sobre la inconsciencia. Yo me pregunto si no se podría decir que Freud, Nietzsche y Marx, al envolvernos en una tarea de interpretación que se reflejaba siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son enviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día».

Este texto del filósofo francés **Michel Foucault** trata de **Nietzsche, Freud y Marx** como fundadores modernos de la interpretación, en tanto tres heridas narcisistas a la cultura de Occidente. Inaccesible su versión castellana desde hace muchos años, lo ofrecemos al lector en una nueva edición, seguida por el debate que al respecto mantiene con figuras como François Wahl y Gianni Vattimo y precedido de un ensayo introductorio de Eduardo Grüner: «Foucault: una política de la interpretación».

Michel Foucault

Nietzsche, Freud, Marx

Título original: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Philosophie n° VI*
Michel Foucault, 1967.
Traducción: Carlos Rincón

Prologo

Foucault: una política de la interpretación

por *Eduardo Grüner*

La lectura foucaultiana de Marx, Nietzsche y Freud empieza, para mí, hace un cuarto de siglo. En efecto, hace más de 25 años, Susan Sontag publicó un breve pero famosísimo ensayo que se llamó, con un énfasis programático ya condensado en el título, «Contra la interpretación». Se trataba de un vigoroso alegato —plenamente imbuido de la combatividad formalista y estructuralista de las vanguardias críticas de la época— que abogaba por la eliminación del concepto de *contenido* como «código segundo» al cual traducir la «forma» del texto estético, y que proponía por consiguiente liquidar, por reductora e incluso por «reaccionaria», toda estrategia interpretativa, en favor de una descripción gozosamente formal y *amorosa* de la obra, para terminar con la exhortación —sin duda reminiscente de la Tesis XI sobre Feuerbach— de que si hasta ahora lo que teníamos era una *hermenéutica* del arte, lo que necesitamos actualmente es un *erotismo* del arte. Ahora bien: tratándose del erotismo, la propuesta no puede dejar de ser seductora, si bien me parece que la autora tiene un concepto un poco estrecho del erotismo, limitado a una mirada contemplativa sobre la exterioridad. o —como dice ella— sobre la superficie del *corpus* —o del cuerpo— a disfrutar. Por otra parte, sin embargo, en una época como la nuestra —en la que la disposición polémica parece haberse transformado en un anacronismo arqueológico por el cual hay que estar pidiendo disculpas todo el tiempo— ese espíritu combativo del ensayo no puede menos que ser celebrado.

No obstante, releendo el artículo para inspirarme (con pobres resultados, seguramente) para esta presentación, ya no pude reencontrar en mí mismo el entusiasmo que otrora me llevara a militar fervientemente en las filas del más sectario formalismo antihermenéutico. Digamos, para ser breves, que hoy sigo pensando que Susan Sontag tiene razón, pero por malas razones. Quiero decir: seguramente que tiene razón cuando se fastidia, por ejemplo, ante el hecho de que, como ella misma lo dice, la obra de Kafka ha estado sujeta a un «masivo secuestro» por parte, al menos, de tres ejércitos de intérpretes: quienes la leen como alegoría social, quienes la leen como alegoría psicoanalítica, y quienes la leen como alegoría religiosa.

En los tres casos (o en la muy frecuente combinación de los tres), lo que se

enriquece es la «interpretación», y lo que se empobrece —o, directamente, se pierde— es el texto y su extraordinaria e inquietante indeterminación. Nada más cierto. Pero aquí hay un problema del cual la autora no parece hacerse cargo: esas interpretaciones *existen*, y ya no podemos reclamar la inocencia de leer a Kafka como si no existieran, del mismo modo que ya no podemos tener la pretensión ingenua de leer el Edipo Rey de Sófocles o el Hamlet de Shakespeare como si no hubiera existido Freud. Esas interpretaciones» cuando son eficaces, no se han limitado a trasladar a un código inteligible un texto rico en incertidumbres, sino que se han *incorporado* a la obra, a su contexto de recepción. Y más todavía: se han incorporado a todo el conjunto de representaciones simbólicas o imaginarias que constituyen nuestra cultura, si es que aceptamos —como yo he terminado por aceptar, provisoriamente— que las prácticas sociales están constituidas y condicionadas también por los *relatos* (grandes o pequeños, no me interesa entrar en esa discusión parasitaria) que una cultura incorpora a los diferentes niveles de su «sentido común». De esa manera, los textos artísticos nunca son del todo fenómenos puramente estéticos; o, mejor: su estética es inseparable de su *ética* y de su *política*, en el sentido preciso de un *Ethos* cultural que se inscribe (conscientemente o no) en la obra, y del cual *forman parte* las interpretaciones de la obra, y de una *politicidad* por la cual la interpretación afecta a la concepción de sí misma que tiene una sociedad.

Pero entonces, ¿no se ve que la interpretación no es un mero intento de «domesticación» de los textos, sino toda una estrategia de producción de nuevas simbolicidades, de creación de nuevos imaginarios que construyen *sentidos* determinados para las prácticas sociales? ¿No se ve que la interpretación es, en este registro, un *campo de batalla*? La Tesis XI de Marx que Susan Sontag parafrasea en su recomendación de sustituir a la hermenéutica por una erótica dice, si la recuerdo bien que los filósofos se han limitado a interpretar el mundo, cuando de lo que se trata, *además*, es de transformarlo. No dice que se debe eliminar la interpretación en favor de una transformación espontaneísta e informe dice algo mucho más fuerte: dice que la interpretación debe servir como guía para la acción transformadora, y dice al mismo tiempo que la acción transformadora es la *condición misma* de la interpretación. Toda la riqueza de la noción de *praxis* está contenida en esta idea de que la interpretación puede ser una herramienta de *crítica*, de «puesta en crisis» de las estructuras materiales y simbólicas de una sociedad, en polémica con otras interpretaciones que buscan consolidarlas en su inercia.

¿Y no se puede escuchar una idea semejante en ciertos psicoanalistas cuando hablan de la interpretación como una intervención (y también. si se me disculpa el mal juego de palabras, una *intervención*, una versión intercalada) que modifica la relación del sujeto con su propio relato, con su «novela familiar»? ¿O

en el propio Freud, para quien la historia de Edipo no es un mero «ejemplo» sobre el cual aplicar su teoría sino, otra vez, un instrumento lo para intervenir críticamente en la imagen que la cultura occidental tiene de sí misma? O en Faulker, cuando decía que escribir (o sea, «interpretar el mundo») era para él, sencillamente, poner en el mundo algo que antes no estaba? ¿Y no se está diciendo todo esto con una claridad «inocente» cuando se habla del instrumentista musical o del actor de teatro como de un *intérprete*, para indicar que, cuando es bueno, él hace escuchar el texto musical o dramático como nunca antes lo habíamos escuchado? ¿Qué significa todo esto, sino que la cultura —para bien o para mal— no consiste en otra cosa que en el combate de las interpretaciones? Podemos, por supuesto, huir de ese combate, retiramos en la pura contemplación, no estética sino *estetizante*. Pero es inútil pretender que con eso adquirimos no sé qué incontaminada dignidad, que es poco más que la ridícula prestancia del avestruz. Con las políticas de la interpretación sucede, sencillamente, lo mismo que con la política a secas: o la hacemos nosotros, o nos resignamos a soportar la que hacen los otros.

Ahora bien: una política de la interpretación surge precisamente en aquellas prácticas interpretativas ostensiblemente más alejadas de un interés político inmediato y evidente, pero que apuntan a des *totalizar* (utilizo ex profeso este término sartreano para distinguirlo de la «deconstrucción» postestructuralista) los «regímenes de verdad» (Foucault) constituidos y/o institucionalizados por una cultura, y a *retotalizarlos* oponiéndolos a otras estrategias interpretativas. Una práctica semejante es *política* en el sentido más amplio —más allá de la delimitación de su objeto específico, que puede ir desde el cuestionamiento de la geometría euclidiana hasta el refinado debate filológico sobre un fragmento del Torquato Tasso— porque afecta a la imagen entera de la *polis*, en tendida como el espacio simbólico en el que se juega el conflicto entre los diferentes sistemas de representación que una sociedad construye sobre sí misma. En este sentido, lo que Ricoeur ha llamado el «conflicto de las interpretaciones» es un componente constitutivo del combate ideológico desarrollado alrededor de lo que Gramsci denomina el «sentido común» de una formación social, combate esencial para la construcción de la *hegemonía*, de un consenso legitimador para una determinada forma de dominación social. Es, por lo tanto —si se me permite la expresión— o una *lucha por el sentido*, que busca violentar los imaginarios colectivos para redefinir el proceso de producción simbólica mediante el cual una sociedad y una época se explican a sí mismas el funcionamiento del Poder.

Así tomada, como construcción de consenso para privilegiar *una* estrategia de interpretación de las «narrativas» de una sociedad, la noción de hegemonía se constituye en paradigma teórico para analizar históricamente las formas culturales de la dominación en general. Más aún: es a partir de una noción combinada de

hegemonía hermenéutica que podría entenderse, como tal, *la* cultura de una sociedad histórica cualquiera, ya que la cultura es políticamente ininteligible a menos de pensarla como inscrita en (objeto de, atravesada por) un campo de fuerzas en pugna, un *campo de poder* en el cual lo que se dirime es, en última instancia, el sentido de la constitución de las identidades colectivas. El conflicto de las interpretaciones pone en escena también, entonces, una lógica de la producción de subjetividades que no están ni definidas a priori ni confirmadas *a posteriori*. Aquéllas «identidades» no son tales, en tanto no existen nunca sujetos sociales plenamente constituidos y «completos», sino justamente un proceso de retotalización permanente que se define en los avatares de la lucha por las hegemonías hermenéuticas. Está claro que esas identidades producidas por el conjunto de «representaciones» de sí mismos con el que los sujetos *interpretan* su práctica social cristalizan, a veces por largos períodos históricos, en lo que suele llamarse «imaginarios», o —en términos más políticos— ideologías. Pero, como ocurre en el célebre paradigma lacaniano del estadio del espejo, ese soporte imaginario es una condición *sine qua non* para la emergencia de lo «simbólico», o dicho muy groseramente, de una eficacia operativa de la interpretación productora de sentido. «eficacia» que, como solía decir Marx, debe juzgarse por lo que los sujetos *hacen* con ella, y no por lo que creen sobre sí mismos. Con las famosas palabras de D.H. Lawrence, «hay que creerle siempre a la narración, nunca al narrador».

Ninguna estrategia de interpretación, pues, por más «inconsciente» que sea, puede alegar *ingenuidad*: una cosa es reconocer que los efectos de la interpretación son en buena medida incontrolables y otra muy diferente pretender que una estrategia de interpretación no es responsable de sus efectos. Uno se sentiría tentado de repetir, con Althusser, que puesto que no hay lecturas inocentes, deberíamos empezar por confesar de qué lecturas somos culpables.

Hay, por lo tanto, una *culpabilidad original* de la interpretación, consistente en que ella siempre procura, confesadamente o no, la conservación, la transgresión o el quebrantamiento de una Ley establecida. Y la resonancia cristiana que se puede escuchar en esa referencia a una culpa de origen y a su confesión tal vez no sea caprichosa: después de todo, nuestros métodos hermenéuticos son todos, en alguna proporción, tributarios de la exégesis bíblica, por la cual la imagen del universo se construye soportándose en la obsesiva, casi paranoica, traducción de una Palabra fundadora. Es Walter Benjamin —con su acostumbrada y desgarrada hondura— el que ha señalado que la interpretación alegórica del cristianismo compromete a la historicidad como tal, pero a una historicidad salvaguardada como *esencial*:

la alegoría entiende al mundo como Escritura, y a la Escritura como anuncio del Acontecimiento del Lagos, La palabra *Theoria* —con la que se designa una

determinada estrategia de interpretación de una región del universo— conserva en su raíz *Theos* esta voluntad de omnipotencia creadora, transgresora, que apunta a producir un Acontecimiento, es decir una Catástrofe. Pero también resguarda su carácter, una vez más, *político*: como lo explica Gadamer, el desarrollo del método hermenéutico, que desemboca en la aparición de una «conciencia» plenamente *histórica*, emergió como arma de autodefensa de la interpretación reformista de la Biblia contra el ataque de los teólogos tridentinos y su apelación al carácter Ineludible de la tradición. El argumento de Lutero es que la *literalidad* de la Biblia no requiere de la tradición para ser comprendida, sino que cualquier lectura actual basta para extraerle su verdad. Pero esa lectura requiere, a su vez, esa forma de intervención hermenéutica que es la traducción a la lengua vernácula. Y ya sabemos qué acontecimientos catastróficos produjo la traducción luterana de la Biblia en las tradiciones de la cultura occidental.

Eso que confusamente se llama la Modernidad es, como se sabe, pródiga en tales catástrofes. Quizá la Modernidad (o, para decirlo sin eufemismos, el modo de producción capitalista y los intentos de afianzar o quebrantar su Ley) pueda ser definida, en un cierto registro, como un estado de catástrofe permanente que instaura el conflicto de las interpretaciones y la lucha por el sentido como su régimen de existencia mismo, en el cual combaten las estrategias productoras de nuevos acontecimientos del Logos, allí donde la búsqueda de una expiación de la Culpa originaria ya no puede unificar imágenes. Como diría Nietzsche, si Dios ha muerto, todo está permitido. Pero como diría Orwell, hay algunas cosas más permitidas que otras, y cuáles sean esas cosas es también un resultado del conflicto de las interpretaciones, de la lucha por el sentido.

De cualquier manera, las *narratividades catastróficas* resultantes de la lucha entre los modos de interpretación potencian su carácter ampliamente *político* cuando logran, nuevamente, destotalizar el campo mismo de constitución de las diferentes lecturas de la realidad y reconstituir los dispositivos discursivos sobre un horizonte hermenéutico radicalmente nuevo. La mención que hice hace un momento al nombre de Nietzsche y las repetidas menciones a Marx y Freud tampoco son azarosas: ellos constituyen, en efecto, la trilogía de los que tanto Ricoeur como Foucault, desde perspectivas por cierto muy distintas, han identificado como *fundadores de discurso* de la modernidad: vale decir, aquellos que —independientemente de la eficacia específica de sus teorías particulares— han redefinido el espacio mismo de la producción de una nueva manera de leer la escritura del mundo: aquéllos, en fin, que han provocado nuevos acontecimientos del Logos, y lo han hecho violentando, justamente, la Ley de los modos de interpretación establecidos.

Esa intervención violenta consiste, sucintamente, en la advertencia de que —como lo muestra Foucault en *El orden del discurso*— las dos grandes sospechas

que siempre se habían levantado en Occidente sobre el lenguaje (la de que el lenguaje nunca dice exactamente lo que dice, y la de que hay muchas otras cosas que hablan sin ser estrictamente lenguaje) ya no pueden ser fácilmente despachadas mediante el recurso a la «clara y distinta» conciencia cartesiana o a la Razón iluminada de una ciencia que despeja las brumas de la creencia dogmática e irreflexiva. No se trata, en Marx, Nietzsche y Freud, solamente de «multiplicar los signos del mundo ensanchando el campo del saber» (Foucault), o de otorgarle sentido a fuerzas y objetos que antes no lo tenían, como en la titánica batalla decimonónica de la Ciencia contra el Mito, que —según han mostrado agudamente los pensadores frankfurtianos— terminó elevando a la propia ciencia al rango de gran Mito de la Razón Instrumental: se trata, en Marx, Nietzsche y Freud, de una operación mucho más radical, que *transforma completamente la naturaleza misma del signo, y por lo tanto la estrategia de su interpretación, y por lo tanto la imagen misma del sujeto de la interpretación.*

Y se trata por consiguiente de una explicitación del modo de interpretación como *política*, en el sentido en que la definíamos antes.

Efectivamente, este método de interpretación se distingue de otros anteriores porque ya no entiende a la interpretación como mero trabajo de «desenmascaramiento», de «develación» o de «desciframiento» simbólico que se propone restaurar un sentido oculto, disimulado o perdido. Y no es que los otros métodos fueran *solamente* eso, sino que ahora —gracias a Marx, Nietzsche y Freud— *sabemos* que no eran solamente eso. Sabemos, quiero decir, que pensarlos —y pensarse— como «solamente eso» servía para desplazar su «culpabilidad original» —es decir, su *política*— en favor de una supuestamente cristalina reconstrucción de la transparencia primigenia de los símbolos. Por el contrario, pensar la interpretación como una intervención en la cadena simbólica que produce un *efecto disruptivo*, y no un simple desplazamiento, es al mismo tiempo poner en evidencia su carácter ideológico y, como decíamos antes, someter a crítica la relación del sujeto con ese «relato».

Foucault —siempre hablando de aquellos tres «fundadores de discurso»— dice que Marx no se limita a interpretar a la sociedad burguesa, sino a la interpretación burguesa de la sociedad (por eso *El capital* no es una economía política, sino una *crítica* de la economía política); que Freud no interpreta el sueño del paciente, sino el *relato* que el paciente hace de su sueño (y que ya constituye, desde luego, una «interpretación», en el sentido vulgar o «silvestre»); que Nietzsche no interpreta a la moral de Occidente, sino al *discurso* que Occidente ha construido sobre la moral (por eso hace una *genealogía* de la moral). Se trata, siempre, de una interpretación que hace ver que esos discursos que examina son, justamente, *interpretaciones* —«producciones» de sentido— y no meros objetos complicados a descifrar, con un sentido dado desde siempre que sólo se trata de re-

descubrir. Lo que hacen los tres, nuevamente es *intervenir* sobre una construcción simbólica no para mostrar su transparencia originarla, sino al revés, para *producirla como opacidad*; no para descifrarla, sino al revés, para otorgarle su carácter de *cifra*, su «artificialidad», es decir, para desnaturalizarla en su función de «sentido común», y para desnaturalizar, también, la relación de ese discurso con los sujetos que ha producido como soportes de su propia reproducción. Se trata, en fin, de quebrar esa armonía y ese bienestar, de transformar al sujeto, mediante la interpretación, en *insoportable* para su propio discurso y quizá dejarlo, momentáneamente, sin palabras.

Esa insoportable parquedad del decir (si se me siguen permitiendo los malos chistes), hace que los signos interpretantes se escalonen en un espacio más diferenciado, apoyándose en una dimensión que podríamos llamar de *profundidad*, a condición de no entender por esto «interioridad» (vale decir. la idea del símbolo como «cáscara» que encierra al objeto portador de la verdad) sino como un trabajo interpretativo que opera, sí, sobre la superficie, pero no —como preferiría Susan Sontag— para *describirla* (como si una descripción no fuera, por otra parte, un cierto tipo de interpretación que no osa decir su nombre), sino para rearticular sus líneas narra Uvas, provocando otras intersecciones que las que el texto se limita a *mostrar*.

Marx —que, según Lacan, inventó la teoría psicoanalítica del síntoma—, cuando realiza su célebre interpretación del fetichismo de la mercancía, no se limita a apartar el «símbolo» mercancía como una «máscara» detrás de la cual se ocultaría la «cosa», el «verdadero contenido» —a saber, las relaciones de producción y explotación que le dan a la mercancía su condición de fetiche—. Lo que hace —y es extraño que Susan Sontag no recurra a este ejemplo prestigioso— es apoyarse en lo que él mismo llama la forma mercancía, que es la que *hace posibles* esas relaciones de producción y no otras, para producir su articulación con la estructura del modo de producción como *totalidad*:

vale decir, *destotaliza* la forma —mercancía (pues el «fetichismo» que promueve el discurso de la economía política consiste en hacer pasar la parte por el todo, la mercancía sustituyendo a las relaciones sociales) y la *retotaliza*, reinscribiéndola en el conjunto de la *formación* social, es decir devolviéndole su «profundidad» histórica sin necesidad de salir de la «superficie» del texto de la economía política, ya que él sabe muy bien que el fetichismo de la mercancía, como el sueño del paciente del psicoanálisis, no es una «ilusión» que basta despejar para que todo vuelva a su lugar: es una «ficción» que produce *efectos materiales* decisivos: sin fetichismo de la mercancía no *hay* capitalismo.

La interpretación, pues, no está destinada a disolver «falsas apariencias» de la cultura, sino a mostrar de qué manera esas «apariencias» pueden expresar una cierta verdad que debe ser *construida* por la interpretación. Es en ese sentido que no

se puede hablar de «profundidad» con ese tono de voz solemne que usan los guardianes de la tradición para indicarnos la impertinencia de nuestra pretensión de interpretar para dar lugar a otra cosa. Porque es precisamente la tradición cultural, su aspiración a la *inmovilidad mineral* de la que habla Sastre, la que lleva la marca ridícula de la banalidad. Es Marx mismo quien, al principio de *El capital*, explica que, a diferencia de Perseo, él tiene que hundirse en la bruma para mostrar que de hecho no hay monstruos ni enigmas profundos, porque todo lo que hay de «profundo» en el discurso que se hace la burguesía acerca de la moneda, el capital, el valor, no es más que una banalidad. Una banalidad, claro, que desgarrar los cuerpos y las almas de sus víctimas, es decir de aquéllos que creen en su profundidad. Pero que no por eso deja de ser banal, horriblemente banal, como la «Banalidad del Mal» que espantaba a Hannah Arendt cuando se refería al nazismo. Es sólo una política de la interpretación que no se deje subyugar por la profundidad así entendida la que puede recomponer la agitación de la superficie y crear una verdadera tormenta. La interpretación es, allí, ese Acontecimiento que funda un nuevo Logos, un nuevo espacio de *inteligibilidad* desde el cual todo el «mapa» de la cultura se recompone. Y que lo hace por la *imaginación*, por la construcción de un «relato», de una «ficción» si se quiere decir así, pero de una ficción que genera un nuevo régimen de verdad desde el cual leer las otras ficciones. Insistamos: ésta es una política de la interpretación que, aunque apele a la más radical *negatividad* —en el sentido de la «crítica de todo lo existente» que desvelaba a Marx— es una estrategia decididamente *construccionista*.

¿Y el psicoanálisis? Como se sabe, las relaciones del psicoanálisis con la interpretación del arte, por ejemplo, han sido siempre muy conflictivas, y todos hemos tenido que soportar estoicamente esos tediosos trabajos de «psicoanálisis aplicado» a textos estéticos que —en esto hay que darle la razón a Susan Sontag— hacían del pobre Kafka un mero caso de temor al padre, angustia de castración, sentimientos de impotencia y otras trivialidades por el estilo por las que todos hemos pasado sin por ello haber escrito *El castillo*. Un procedimiento que contrasta, por cierto, con el respeto casi reverencial que Freud tenía por lo que él llamaba el «misterio» de la creación estética, frente a lo cual el psicoanálisis corno tal, afirmaba, tiene muy poco que decir. Hay, sin embargo, dos frases que siempre me han impresionado como posibles puntos de partida para pensar desde otro lugar la interpretación psicoanalítica del arte. La primera es del mismo Freud, cuando afirma que si se pudiera establecer una comparación entre el método psicoanalítico y alguna forma de arte, aquél se parecería no tanto a la pintura, que agrega formas y colores sobre la tela vacía, sino a la escultura, *que rompe la piedra para que quede una forma*. Mientras en el primer caso se trata de una pura invención que vuelca desde afuera algo sobre la nada, en el segundo se trata de una *interpretación* que *extrae* algo nuevo de una superficie ya existente, luchando

contra su resistencia. No me interesa tanto, aquí, la idea de «resistencia» — con la que los psicoanalistas sabrán qué hacen— como la idea de *lucha* como práctica que produce un acontecimiento.

La segunda frase a la que me refería es de Osar Masotta, cuando decía, aproximadamente, que no se trata de aplicar la teoría del psicoanálisis al texto artístico, sino de utilizar el texto artístico para hacer avanzar la teoría. Pero si es así, la formulación puede darse vuelta para decir que no se trata de que un crítico, un «intérprete», aplique al psicoanálisis su teoría hermenéutica — como parece hacerla Ricoeur, según vimos— sino de que utilice al psicoanálisis para hacer avanzar su teoría, para darse una *política* de interpretación de la cultura que no necesariamente es la teoría psicoanalítica, pero que aprende de ella (o de Marx. o de Nietzsche) una *lógica* de la *interpretación* como intervención productora del acontecimiento. Es verdad que proseguir con esta analogía nos lleva por un camino muy espinoso, en el cual surge de inmediato una cuestión inquietante: el intérprete ¿está en posición de *analista*, o de *paciente*? Quiero decir: ¿no es la presencia del texto la que *hace hablar* al crítico por vía de su relación que me permito llamar «transferencial» con la obra de cultura?

Sea como sea, se ve de inmediato que la intervención hermenéutica compromete radicalmente al propio lugar del sujeto de la interpretación —y no sólo a las «identidades colectivas» que ven conmovida su relación institucional con el espacio simbólico de su cultura—, hasta el punto que podría decirse que también la interpretación produce su propio silleta, y más aún, que la interpretación *es* el sujeto, en la medida en que todo sujeto está constituido imaginariamente por las interpretaciones que ensaya sobre su propia relación simbólica con el mundo. Pero sujeto ¿de qué discurso? Respondamos rápidamente: del discurso permanente del *malentendido*.

Es por eso, quizá, que Foucault recuerda que tanto en Freud como en Nietzsche y Marx, se perfila esta experiencia, tan importante para la hermenéutica moderna, de que cuanto más se avanza en la interpretación, tanto más hay un acercamiento a una región absolutamente peligrosa, donde no sólo la interpretación puede encontrar su límite y su vuelta hacia atrás, sino que además puede desaparecer como interpretación y puede llegar a significar incluso la desaparición del mismo intérprete. La narrativa catastrófica de la interpretación, pues, es posible que implique también la *catástrofe del sujeto*.

No sé si se ha insistido lo suficiente, a este respecto, en una sintomática coincidencia referencial en las políticas hermenéuticas de los tres «fundadores de discurso» foucaultianos. Ya aludimos al uso que hace Freud de la figura trágica de Edipo como instrumento de interpretación. La genealogía de la moral nietzscheana, por su parte, y en general todo el espíritu de su interpretación de la cultura occidental, está conectada con la oposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo,

que Nietzsche identifica con el origen de la tragedia, Finalmente, en El XVIII Brumarlo de Luis Bonaparte de manera explícita. pero en otros textos de manera alusiva, Marx recomienda interpretar la Historia teniendo en cuenta siempre que ella se produce a veces como tragedia y a veces como parodia. En los tres, por lo tanto, el género de la *tragedia* —y su «historicidad esencial», para decirlo con Benjamin— es la metáfora privilegiada de aquella «región peligrosa» a la que conduce la interpretación y los acontecimientos del Logos que ella desata. ¿Acaso Edipo no es ese sujeto que, interpretando a la tradición de Tebas —a la Esfinge—, desencadena los acontecimientos catastróficos que amenazan destruirlo tanto a él como sujeto como a la Polis —a la Cultura de la que su interpretación le da el Poder—? Y también para él, después de todo, la historia comienza con una banalidad, con una *trivialidad*, en el cruce de esas *tres vías* donde se produce su encuentro casual con el que no sabe que es su padre.

Es que la tragedia es la demostración, como ha dicho alguien, de que el Ser es Caos, de que no solamente no siempre somos dueños de la consecuencia de nuestros actos, sino de que aquél malentendido constitutivo que provoca la intervención interpretativa, hace que ni siquiera podamos dominar del todo la significación de esos actos. Y es por esa falta —también se puede decir: por esa *culpa*— original en nuestro ser de sujetos, que sólo nos queda (como si fuera poco) la narrativa catastrófica que nos permite hacemos sujetos de nuestra propia falta, hacernos sujetos *críticos* de nuestra propia cultura y de nuestra propia subjetividad: de una cultura y una subjetividad paródicas y desdramatizadas, donde pareciera que la única tragedia posible —a la manera de las obras de Beckett o de los films de Buster Keaton— es la de instalamos, sin poder realmente interpretarlo, en nuestro papel de *sujetos cómicos*.

Ignoro si será posible recuperar ese impulso de los «grandes relatos» que lleve nuestra política de la interpretación hasta el borde mismo de las regiones peligrosas de la Cultura. Y tal vez tenga razón Jan Kott cuando insinúa que no es Edipo —el que ha matado a su padre y se ha acostado con su madre— el que es trágico, sino que es el mundo cuyos dioses han ordenado que los hijos maten a sus padres y se acuesten con sus madres el que es trágico. Pero ¿cómo podría eximirnos, esa ignorancia, de interpretar el mundo, de correr el peligro?

EDUARDO GRÜNER

Nota del Editor

Michel Foucault presentó la ponencia «Nietzsche, Freud, Marx» en el marco del VII coloquio filosófico internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche. El mismo tuvo lugar en París en julio de 1964.

El debate, que se transcribe a continuación de la ponencia, fue presidido por Gueroult, y participaron en él figuras como Francois Wahl y Gianni Vattimo.

La versión original fue publicada con el conjunto de las ponencias y debates del coloquio bajo el título Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Philosophie nº VI, París, 1967.

La traducción al castellano fue realizada por Carlos Rincón y publicada originalmente en el dossier «Nietzsche, 125 años» por la revista Eco nº113/5, t. XIX, n. 5-6-7, setiembre-octubre-noviembre de 1969, Bogotá, Colombia.

H.T.

Nietzsche, Freud, Marx

por *Michel Foucault*

Cuando se me propuso este proyecto de «mesa redonda» me pareció del mayor interés pero, evidentemente, algo embarazoso. Sugerí, pues, una modificación: algunos temas relativos a las *técnicas de interpretación* en Marx, Nietzsche y Freud.

En realidad detrás de estos temas hay un sueño que sería el de poder hacer un día una especie de Corpus general, de Enciclopedia de todas las técnicas de interpretación que hemos podido conocer desde los gramáticos griegos hasta nuestros días. Yo creo que pocos capítulos de este gran corpus de todas las técnicas de interpretación han sido redactados hasta hoy.

Me parece que se podría decir aquí, como introducción general a esta idea de una historia de las técnicas de la interpretación, que el lenguaje, en todo caso el lenguaje en las culturas indo-europeas, ha hecho nacer siempre dos clases de sospechas:

— Ante todo la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice. El sentido que se atrapa y que es inmediatamente manifiesto no es, quizás, en realidad, sino un sentido menor, que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido; siendo este sentido a la vez el sentido más fuerte y el sentido «de debajo». Esto era lo que los griegos llamaban la *allegoría* y la *hiponoïa*.

— Por otra parte el lenguaje hace nacer esta otra sospecha: que el lenguaje desborda, de alguna manera, su forma propiamente verbal, y que hay muchas otras cosas en el mundo que hablan y que no son lenguaje. Ante todo se podría decir que la naturaleza, el mar, el murmullo de los árboles, los animales, los rostros, las máscaras, los cuchillos en cruz, hablan; probablemente hay lenguajes que se articulan de una manera no verbal. Esta sería, si queréis, y en forma muy burda, la *semáïnon* de los griegos.

Estas dos sospechas que se ve aparecer ya entre los griegos no han desaparecido y nos son aún contemporáneas, puesto que hemos vuelto a creer, precisamente desde el siglo XIX, que los gestos mudos, que las enfermedades, que todo el tumulto a nuestro alrededor puede también hablar; y más que nunca estamos a la escucha de todo este lenguaje posible, tratando de sorprender bajo las palabras un discurso que sería más esencial.

Yo creo que cada cultura, quiero decir, cada forma cultural dentro de la

civilización occidental, ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje que quiere decir otra cosa que lo que él dice, y que hay lenguaje fuera del lenguaje. Parece, pues, que habría que inaugurar una empresa para hacer el sistema o el cuadro, como se decía en el siglo XVII de todos estos sistemas de interpretación.

Para comprender qué sistema de interpretación ha fundado el siglo XIX y en consecuencia a qué sistema de interpretación pertenecemos nosotros, me parece que sería necesario tomar un punto de referencia lejano, un tipo de técnica tal como la que pudo existir, pongamos por caso, en el siglo XVI. En esta época, lo que daba *lugar* a interpretación, a la vez su sitio general y la unidad mínima que la interpretación tenía que tratar, era la semejanza. Donde las cosas se parecían, donde *eso* se parecía, alguna cosa quería expresarse y podía ser descifrada; se conoce bien el papel importante que han desempeñado en la cosmología, en la botánica, en la zoología, en la filosofía del siglo XVI, la semejanza y todas las nociones que giran como satélites en torno a ella. A decir verdad, para nuestros ojos de gentes del siglo XX, toda esta red de similitudes es algo confusa y embrollada. Sin embargo, este corpus de la semejanza en el siglo XVI estaba perfectamente organizado. Había por lo menos cinco nociones perfectamente definidas:

— La noción de conveniencia, la *convenientia* que es adecuación (por ejemplo, del alma al cuerpo, o de la serie animal a la serie vegetal).

— La noción de *sympatheia*, la simpatía, que es identidad de accidentes en sustancias distintas.

— La noción de *emulatio*, que es el muy curioso paralelismo de atributos en sustancias o en seres distintos, de tal forma que los atributos son como el reflejo los unos de los otros, en una sustancia y en la otra. (Así, Porta explica que el rostro humano es, con las siete partes que distingue en él, la emulación del cielo con sus siete planetas.)

— La noción de *signatura*, la firma, que es, entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de una propiedad invisible y oculta.

— Y luego, indudablemente, la noción de *analogía*, que es identidad de relaciones entre dos o varias sustancias distintas.

La teoría del signo y las técnicas de interpretación, en aquella época, reposaban, pues, sobre una definición perfectamente clara de todos los tipos posibles de semejanza y fundamentaban dos tipos de conocimiento perfectamente distintos: la *cognitio*, que era el paso, en cierta forma lateral, de una semejanza a otra; y la *divinatio*, que era el conocimiento en profundidad, yendo de una semejanza superficial a una semejanza más profunda. Todas estas semejanzas manifiestan el *consensus* del mundo que las fundamenta; se oponen al *simulacrum* la mala semejanza, que reposa sobre la disensión entre Dios y el Diablo.

Si las técnicas de interpretación del siglo XVI han sido dejadas en suspenso

por la evolución del pensamiento occidental durante los siglos XVII y XVIII, si la crítica baconiana, la crítica cartesiana de la semejanza han jugado indudablemente un gran papel para ponerlas en entredicho, el siglo XIX y muy singularmente Marx, Nietzsche y Freud nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica.

El primer libro de El capital, textos como El nacimiento de la tragedia y La genealogía de la moral, la Traumdeutung, nos ponen en presencia de técnicas interpretativas. El efecto de choque, la especie de herida provocada en el pensamiento occidental por estas obras, viene de que ellas han reconstituido ante nuestros ojos algo que Marx: llamaba *hieroglifos*. Esto nos ha puesto en una situación incómoda puesto que estas técnicas de interpretación nos conciernen a nosotros mismos, puesto que nosotros, intérpretes, nos hemos pues lo a interpretamos mediante estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación, a su vez, que debemos interrogar a esos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx; en forma tal que somos perpetuamente reenviados en un perpetuo juego de espejos.

Freud dice en alguna parte que hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida causada por Copérnico; la que provocó Darwin cuando descubrió que el hombre descendía del mono y la herida hecha por Freud cuando él mismo, a su vez, descubrió que la conciencia reposaba sobre la inconsciencia. Yo me pregunto si no se podría decir que Freud, Nietzsche y Marx, al involucramos en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son reenviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día. En todo caso, y es a este propósito que querría hacer algunas sugerencias, me parece que Marx, Nietzsche y Freud no han multiplicado, en manera alguna, los signos en el mundo occidental. No han dado un sentido nuevo a las cosas que no tenían sentido. Ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo, y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado.

La primera pregunta que querría formular es ésta: ¿Marx, Freud y Nietzsche no han modificado profundamente el espacio de repartición en el cual los signos pueden ser signos?

En la época que he tomado por punto de referencia, en el siglo XVI, los signos se disponían de una manera homogénea en un espacio que era también homogéneo. y esto en todas las direcciones, Los signos de la tierra reenviaban al cielo, pero reenviaban también al mundo subterráneo, reenviaban del hombre al animal, del animal a la planta. y recíprocamente. A partir del siglo XIX (Freud, Marx y Nietzsche), los signos se han sobrepuesto en un espacio mucho más

diferenciado, según una dimensión que se podría llamar de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad.

Yo pienso, en particular, en ese largo debate que Nietzsche no ha dejado de sostener con la profundidad. Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia, que él denuncia como invención de los filósofos; esta profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche muestra cómo ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara; tanto es así que el intérprete debe, cuando recorre los signos para denunciados, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es realmente cosa distinta de lo que ella manifiesta. Es necesario, en consecuencia, que el intérprete descienda, que sea, como él dice, «un buen escudriñador de los bajos fondos».^[1]

Pero no se puede, en realidad, recorrer esta línea descendente, cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad centelleante que ha sido recubierta y enterrada. Y es que si el intérprete debe ir hasta el fondo como un escudriñador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un oteo, de un oteo siempre más elevado que deja ostentar sobre él, de una manera cada vez más visible, la profundidad; y la profundidad es restituida ahora como secreto absolutamente superficial, de tal manera que el vuelo del águila, el ascenso de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie. A medida que el mundo llega a ser más profundo bajo la mirada, se advierte que todo lo que ha ejercitado la profundidad del hombre no era sino un juego de niños.

Yo me pregunto si esta espacialidad, este juego de Nietzsche con la profundidad, no pueden compararse al tratamiento, aparentemente diferente, que Marx ha llevado con la superficialidad. El concepto de superficialidad en Marx es muy importante; en el comienzo de *El capital* él explica cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni estigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital, del valor, etc., no es en realidad sino superficialidad.

E, indudablemente, sería necesario recordar el espacio de interpretación que Freud ha constituido, no solamente en la famosa topología de la Conciencia y del Inconsciente, sino igualmente en las reglas que ha formulado para la atención psicoanalítica y el desciframiento por el analista de lo que se dice durante el curso de la «cadena» hablada. Sería preciso recordar la especialidad, eminentemente material, a la que Freud ha concedido tanta importancia, y que expone al enfermo a la mirada oteadora del psicoanalista.

El segundo tema que quisiera proponeros, y que por otra parte está un poco

ligado al primero, sería indicar, a partir de los tres hombres de los que estamos hablando, que la interpretación ha llegado a ser al fin una tarea infinita.

A decir verdad, ella lo era ya en el siglo XVI, pero los signos se reenviaban los unos a los otros muy simplemente porque la semejanza no podía ser sino limitada. A partir del siglo XIX, los signos se encadenan en una red inagotable, infinita, no porque reposen sobre una semejanza sin límites, sino porque hay una apertura irreductible.

Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que ella sea siempre recortada y que permanezca CII suspenso al borde de ella misma. creo que se encuentra de una manera bastante análoga en Marx, Nietzsche y Freud, bajo la forma del rechazo del comienzo. Rechazo de la «Robinsonada», decía Marx; distinción, muy importante en Nietzsche, entre el comienzo y el origen; y carácter siempre inacabado de la marcha regresiva y analítica en Freud. Es sobre todo en Nietzsche y Freud y en un grado menor en Marx, en donde se ve dibujarse esta experiencia que creo tan importante para la hermenéutica moderna, según la cual cuanto más lejos se va en la interpretación. tanto más se avecina, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete. La existencia siempre cercana del punto absoluto de interpretación sería al mismo tiempo la de un punto de ruptura.

En Freud se conoce bien cómo se ha hecho progresivamente el descubrimiento de este carácter estructuralmente abierto de la interpretación. Este descubrimiento fue hecho de una manera muy elusiva, muy oculta a sí misma en la Traumdeutung, cuando Freud analiza sus propios sueños y entonces invoca razones de pudor o de no divulgación de un secreto personal para interrumpirse.

En el Análisis de Dora, se ve aparecer la idea de que la interpretación debe detenerse, no puede ir hasta el fin en razón de lo que sería llamado *transferencia* algunos años después. Y después, a través de todo el estudio de la transferencia, se afirma la inagotabilidad del análisis, en el carácter infinito e infinitamente problemático de la relación del analizado y del analista, relación que es evidentemente constituyente para el psicoanálisis y que abre el espacio en el cual no cesa de desplegarse, sin poder acabarse nunca.

En Nietzsche es evidente también que la interpretación es siempre inacabada. ¿Qué es para él la filosofía sino una especie de filología siempre en suspenso, una filología sin término, desarrollada siempre más lejos, una filología que no sería nunca absolutamente fijada? ¿Por qué? Es, como lo dice en Más allá del bien y del mal, porque «perecer por el conocimiento absoluto podría bien hacer parte del fundamento del ser».^[2] Sin embargo, él mostró en Ecce Homo cuán cerca había estado de este conocimiento absoluto que hace parte del fundamento del Ser.

También, en el curso del otoño de 1888 en Turín.

Si se descifran en la correspondencia de Freud sus permanentes inquietudes desde el momento en que descubrió el psicoanálisis, se puede preguntar si la experiencia de Freud no es, en el fondo, semejante a la de Nietzsche. Lo que está en juego en el punto de ruptura de la interpretación en esta convergencia de la interpretación hacia un punto que la hace imposible, podría muy bien ser algo como la experiencia de la locura.

Experiencia contra la cual Nietzsche se debatió y por la cual fue fascinado; experiencia contra la cual luchó Freud toda su vida, no sin angustia. Esta experiencia de la locura sería la sanción de un movimiento de la interpretación que se acerca al infinito de su centro y que se hunde, calcinado.

Yo creo que este inacabamiento esencial de la interpretación está ligado a otros dos principios, también fundamentales y que constituirían con los dos primeros, de los cuales acabo de hablar, los postulados de la hermenéutica moderna. Esto, ante todo: si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.

No hay nunca, si queréis, un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*, hasta el punto de que la relación que se establece en la interpretación lo es tanto de violencia como de elucidación. En efecto, la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse, y violentamente de la interpretación ya hecha, que debe invertir revolver, despedazar a golpes de martillo.

Se ve esto ya en Marx, que no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que ella se presenta como naturaleza. De la misma manera Freud no interpreta signos sino interpretaciones. En efecto, bajo los síntomas, ¿qué es lo que descubre Freud? El no descubre, como se dice, «traumatismos»; él pone al descubierto *fantasmas*, con su carga de angustia, es decir, un núcleo que es ya en su ser mismo una interpretación. La anorexia, por ejemplo, no envía al destete como el significante enviaría al significado, sino que la anorexia como signo, síntoma que hay que interpretar, reenvía a los fantasmas del mal seno materno, que es en sí mismo una interpretación, que es en sí mismo un cuerpo parlante. Es por esto que Freud no tiene para interpretar otra cosa en el lenguaje de sus enfermos que aquello que sus enfermos le ofrecen como síntomas; su interpretación es la interpretación de una interpretación, en los términos en que esta interpretación es dada. Se sabe que Freud inventó el «Super ego» el día en que una enferma dijo: «Siento un perro sobre mí».

Es de la misma manera como Nietzsche se apodera de las interpretaciones que se han apoderado ya las unas de las otras. No hay para Nietzsche un significado original. Las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales. Testigo, la famosa etimología de *agathos*.^[3] Esto es también lo que dice Nietzsche cuando afirma que las palabras han sido inventadas siempre por las clases superiores; ellas no indican un significado: imponen una interpretación. Por consiguiente no es porque haya signos primarios y enigmáticos por lo que estamos consagrados a la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones, porque nunca cesa de haber por encima de todo lo que habla el gran tejido de las interpretaciones violentas. Es por esta razón que hay signos, signos que nos prescriben la interpretación de su interpretación, que nos prescriben invertirlos como signos. En este sentido se puede decir que la Alegoría, la *Hyponiia*, son en *el fondo del lenguaje y antes que él*, no lo que se ha deslizado de inmediato bajo las palabras, para desplazarlas y hacerlas vibrar, sino aquello que ha hecho nacer las palabras, lo que las hace destellar con un brillo que no se detiene jamás. Por esto también en Nietzsche el intérprete es lo «verídico»; es lo «verdadero», no porque él se apodere de una verdad en reposo para proferirla, sino porque él pronuncia la interpretación que toda verdad tiene por función recubrir. Tal vez esta primacía de la interpretación en relación a los signos es lo que hay de más decisivo en la hermenéutica moderna.

La idea de que la interpretación precede al signo implica que el signo no sea un ser simple y benévolo, como era el caso aun en el siglo XVI, en el que la plétora de signos, el hecho de que las cosas se asemejaran, probaba simplemente la benevolencia de Dios, y no apartaba sino por un velo transparente el signo del significado. Al contrario, a partir del siglo XIX, a partir de Freud, Marx: y Nietzsche, me parece que el signo va a llegar a ser malévolo; quiero decir que hay en el signo una forma ambigua y un poco turbia de querer mal y de «malcuidar». Y esto en la medida en que el signo es ya una interpretación que no se da por tal. Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no a la inversa.

Así funciona la moneda tal como se la ve definida en la Crítica de la economía política, y sobre todo en el primer libro de *El capital*. Es así como funcionan los síntomas en Freud. Y en Nietzsche, las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del Bien y del Mal, consecuentemente los signos, son máscaras. El signo, el adquirir esta función nueva de encubridor de la interpretación pierde su ser simple de significante que poseía aún en la época del Renacimiento, su espesor propio parece abrirse y entonces pueden precipitarse en la abertura todos los conceptos negativos que eran hasta entonces extraños a la teoría del signo. Este no conocía sino el momento transparente y apenas negativo del velo. Ahora podrá organizarse en el interior del signo todo un juego de

conceptos negativos, de contradicciones, de oposiciones, en fin ese juego de fuerzas reactivas que Deleuze ha analizado tan bien en su libro sobre Nietzsche.

«Volver a poner la dialéctica sobre sus pies»: ¿si esta expresión debe tener un sentido no sería justamente el de haber vuelto a colocar en el espesor del signo, en este espacio abierto, sin fin, en este espacio sin contenido real ni reconciliación, todo ese juego de la negatividad que la dialéctica, finalmente, había descargado dándole un sentido?

En fin, último carácter de la hermenéutica: la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito; de proseguirse siempre. De allí se desprenden dos consecuencias importantes. La primera es que la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el «quién»; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: *quien* ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete y éste es tal vez el sentido que Nietzsche ha dado a la palabra «psicología». La segunda consecuencia es la de que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma. Por oposición al tiempo de los signos, que es un tiempo del vencimiento, y por oposición al tiempo de la dialéctica, que es a pesar de todo lineal, se tiene un tiempo de la interpretación que es circular. Este tiempo está obligado a pasar por donde ya ha pasado, lo que hace que, en suma, el único peligro que corre realmente la interpretación, pero peligro supremo, son paradójicamente los signos los que se lo hacen correr. La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas.

La vida de la interpretación, al contrario, es creer que no haya sino interpretaciones. Me parece que es preciso comprender muy bien esta cosa que muchos de nuestros contemporáneos olvidan: que la *hermenéutica* y la *semiología* son dos *enemigos bravíos*. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del indicio, y recelar el lenguaje. Reconocemos aquí el marxismo después de Marx. Por el contrario, una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje. Es allí donde nosotros reconocemos a Nietzsche.

Discusión

BOEHM

Usted ha señalado bien que para Nietzsche la Interpretación era inacabable y que constituía el en tramado mismo de la realidad. Incluso, *interpretar* el mundo y *cambiarlo* no son para Nietzsche dos cosas diferentes. Pero, ¿es así también para Marx? En un texto famoso, él opone cambio del mundo a interpretación del mundo...

FOUCAULT

Ya esperaba que se me opusiera esta frase de Mane Pero de todos modos, si usted se remite a la economía política notará que Marx la utiliza siempre como una manera de interpretar. El texto sobre la interpretación concierne a la filosofía y al fin de la filosofía. Pero la economía política, tal como la entiende Marx, ¿no podría constituir una interpretación. que no sería condenable, porque podría tener en cuenta el cambio del mundo y lo interiorizaría en un cierto sentido?

BOEHM

Otra pregunta: lo esencial para Marx, Nietzsche y Freud, ¿no se centra en la idea de una automistificación de la conciencia? ¿No será ésta la nueva idea que no apareció antes del siglo XIX, y que tuvo su origen en Hegel?

FOUCAULT

No es amable por mi parte decirle que precisamente no es ésta la cuestión que yo he querido plantear. He *querido abordar la interpretación como tal*. ¿Por qué se interpreta? ¿Quizás es debido a la influencia de Hegel?

Hay una cosa cierta, y es que la importancia del signo, un cierto cambio en la importancia y en el crédito que se le asignaba al signo, se produjo a finales del siglo XVIII o a comienzos del XIX, por razones muy diversas. Por ejemplo, el descubrimiento de la filología en el sentido clásico de la palabra, la organización del conjunto de las lenguas indoeuropeas, el hecho de que los métodos de clasificación perdieran su utilidad, todo esto probablemente reorganizó nuestro mundo cultural de los signos. Disciplinas como la filosofía de la naturaleza, entendida en su sentido más amplio, no solamente en Hegel, sino en todos los alemanes contemporáneos de Hegel, son sin duda alguna, la prueba de esta alteración en el régimen de los signos que se produjo en la cultura de aquellos momentos.

Tengo la impresión de que sería, digamos, más fecundo actualmente, para el tipo de problemas que se nos plantean, ver en la idea de la mistificación de la

conciencia un tema nacido de la modificación del régimen fundamental de los signos, mejor que encontrar allí, a la inversa, el origen de la preocupación de interpretar.

TAUBES

El análisis de Foucault ¿no resulta incompleto? No ha tenido en cuenta las técnicas de exégesis religiosa, que jugaron un papel decisivo. Y no ha seguido la articulación histórica verdadera. A pesar de lo que acaba de decir Foucault, me parece que la interpretación en el siglo XIX comienza con Hegel.

FOUCAULT

No he hablado de la interpretación religiosa, que en efecto, tuvo una importancia extrema, porque en la brevísima historia que he trazado me he situado en la perspectiva de los signos y no del sentido. En cuanto a la ruptura que representa el siglo XIX, se le puede muy bien atribuir a Hegel. Pero, en la historia de los signos, tomada en su más amplia extensión, el descubrimiento de las lenguas indoeuropeas, la desaparición de la gramática general, la sustitución del concepto de organismo por el de carácter, no son menos importantes que la filosofía hegeliana. No hay que confundir historia de la filosofía y arqueología del pensamiento.

VATTIMO

Si he comprendido bien, Marx debería ser clasificado entre los pensadores que, como Nietzsche, descubren la Infinitud de la interpretación. Estoy perfectamente de acuerdo con usted en cuanto a *Nietzsche*. Pero, en Marx, ¿no hay necesariamente una meta final? ¿Qué quiere decir infraestructura sino algo que debe considerarse como base?

FOUCAULT

En cuanto a Marx, yo no he desarrollado apenas mi idea acerca de él. Incluso tengo miedo de no poderla desarrollar todavía. Pero piense en El XVIII Brumarlo, por ejemplo: Marx no presenta jamás su interpretación como la interpretación final. Sabe bien, y lo dice, que se podría interpretar a un nivel más profundo, o a un nivel más general, y que no hay explicación que se sitúe a ras del suelo.

WAHL

En mi opinión, hay un enfrentamiento entre Nietzsche y Marx, y entre Nietzsche y Freud, aunque entre ellos existan analogías. Si Marx tiene razón, Nietzsche ha de ser interpretado como fenómeno de la burguesía de la época. Si Freud tiene razón, sería necesario conocer el inconsciente de Nietzsche. Y es por esto que yo veo una cierta oposición entre Nietzsche y los otros dos.

¿No es cierto que tenemos ya demasiadas interpretaciones? Estamos «enfermos de interpretación». Sin duda, siempre es necesario interpretar. Pero ¿no hay también *algo que interpretar*? Y aún me pregunto: ¿quién interpreta? Y,

finalmente, estamos mistificados, pero *¿por quién?* Hay un ser engañoso, pero *¿quién* es este ser engañoso? Hay siempre una pluralidad de interpretaciones: Marx, Freud, Nietzsche, y también Gobineau... Existe el marxismo, el psicoanálisis, y digamos, también, interpretaciones racistas...

FOUCAULT

El problema de la pluralidad de las interpretaciones, del enfrentamiento de las interpretaciones, se ha hecho, a mi juicio, estructuralmente posible por la misma definición de la interpretación que se prolonga hasta el infinito sin que haya un punto absoluto a partir del cual se juzgue y se decida. De tal forma que *esto*, el hecho de que nosotros estemos condenados a ser intérpretes en el mismo momento en que interpretamos, es algo que todo intérprete debe saber. Esta plétora de interpretaciones es ciertamente un rasgo que caracteriza profundamente a la cultura occidental de estos momentos.

WHAL

Hay, sin embargo, personas que no son intérpretes.

FOUCAULT

En este caso, se limitan a repetir el lenguaje mismo.

WAHL

¿Por qué? ¿Por qué decir esto? A Claudel, naturalmente, se le puede interpretar de múltiples formas, desde un punto de vista marxista, desde una perspectiva freudiana, pero, a pesar de todo, lo importante es que, en cualquier caso, se trata de la obra de Claudel. Sobre la obra de Nietzsche es más difícil opinar. En relación con las interpretaciones marxistas y freudianas, corre el riesgo de sucumbir...

FOUCAULT

Oh, yo no diría que haya de sucumbir. Desde luego es cierto que en las técnicas de interpretación de Nietzsche hay algo radicalmente distinto, y que impide, si así usted lo quiere, inscribirlo en los cuerpos constituidos que representan actualmente los Comunistas por un lado y los Psicoanalistas, por otro. Los Nietzscheanos no están a la altura de lo que interpretan...

WAHL

Pero, ¿hay Nietzscheanos? ¿Si se ponía en duda su existencia esta mañana!

BARONI

Me gustaría preguntarle, si no piensa usted que entre Nietzsche, Freud y Marx se podría establecer el siguiente paralelo: Nietzsche, en su interpretación, trata de analizar los buenos sentimientos y poner de manifiesto lo que en realidad esconden (así en la Genealogía de la Moral). Freud, con el psicoanálisis va a develar lo que es el contenido latente: y en este caso también la interpretación tendrá consecuencias bastante catastróficas para los buenos sentimientos. Finalmente, Marx atacará la buena conciencia de la burguesía para mostrar lo que

hay en el fondo de ella. Aunque las tres interpretaciones aparecen como dominadas por la idea de que hay signos que traducir, de los que es necesario descubrir la significación, incluso si esta traducción no es simple, y deba hacerse por etapas, quizás hasta el infinito.

Pero, me parece, hay otra clase de interpretación en psicología, que es completamente opuesta y que nos remite al siglo XVI del que usted ha hablado. Me refiero a la de Jung, que denunciaba en la forma de interpretación freudiana el veneno despreciativo. Jung opone el símbolo al signo, siendo el signo lo que debe ser traducido en su contenido latente, mientras que el símbolo habla por sí mismo. Aunque yo haya podido decir hace un momento que me parecía que a Nietzsche se le podía colocar al lado de Freud y de Marx, de hecho, yo creo que a Nietzsche también se le puede situar al lado de Jung. Para Nietzsche como para Jung, hay una oposición entre el «moi» y el «soi», entre la pequeña y la gran Razón. Nietzsche es un intérprete extremadamente agudo, incluso cruel, pero hay en él una cierta forma de ponerse en contacto con «la gran razón» que lo acerca a Jung.

FOUCAULT

Sin duda, usted tiene razón.

RAMNOUX

Quisiera insistir en un punto, ¿por qué no ha hablado usted de la exégesis religiosa? Me parece que no se la puede dejar de lado, incluso, en lo que se refiere a la historia de las traducciones: porque, en el fondo, todo traductor de la Biblia se dice a sí mismo que dice el sentido de Dios, y que, en consecuencia, debe poner allí una conciencia infinita. Finalmente, las traducciones evolucionan a través del tiempo y algo se revela a través de esta evolución de las traducciones. Es una cuestión muy complicada...

También, antes de oírle, reflexionaba sobre las relaciones posibles entre Nietzsche y Freud. Si usted consulta el índice de las obras completas de Freud, y además, el libro de Jones, encontraría, finalmente, poco material. Pero, ¿de repente, me digo a mí misma: ¿por qué Freud guardó silencio con respecto a Nietzsche?

Ahora bien, hay dos puntos a tener en cuenta: el primero es que a partir de 1908, me parece, los alumnos de Freud, es decir Rank y Adler, tomaron como tema de uno de sus pequeños congresos las semejanzas o analogías entre las tesis de Nietzsche (en particular, las de la Genealogía de la Moral) y las tesis de Freud. Freud les dejó hacer, guardando una extrema reserva al respecto, y me parece que lo que dijo en aquel momento fue, poco más o menos, que Nietzsche aporta demasiadas ideas a la vez.

El otro punto, es que a partir de 1910, Freud entró en relaciones con Lou Salomé; sin duda hizo un ensayo o un análisis didáctico de Lou Salomé. Por lo tanto, debió existir, *a través* de Lou Salomé una especie de relación médica entre Freud y Nietzsche. Pero Freud no podía hablar de ello. Lo Único que hay de cierto,

es que todo lo que Lou Salomé publicó después, en el fondo, forma parte de su análisis interminable. Habría que entenderlo en esta perspectiva. A continuación, encontramos el libro de Freud: Moisés y el monoteísmo, en donde hay una especie de diálogo entre Freud y el Nietzsche de la Genealogía de la Moral. Como puede observar, expongo varios problemas. ¿sabe usted algo más?

FOUCAULT

No, rigurosamente yo no sé nada más. En efecto, me ha sorprendido el extraño silencio, aparte de una o dos frases, de Freud sobre Nietzsche, incluso en su correspondencia. Esto es algo verdaderamente enigmático. La explicación por el análisis de Lou Salomé, el hecho de que no pudiera decir más...

RAMNOUX

Seguramente, no quería decir más...

DEMONBYNES

A propósito de Nietzsche, usted ha dicho que la experiencia de la locura era el momento más aproximado al conocimiento absoluto. ¿Puedo preguntar, en qué medida, a su juicio, Nietzsche tuvo la experiencia de la locura? Si usted tuviera tiempo, naturalmente, sería bastante interesante plantearse la misma cuestión en relación con otros grandes espíritus, tanto si se tratasen de poetas y escritores como Hölderlin, Nerval o Maupassant, como si fueran músicos como Schumann, Henri Duparc o Maurice Ravel. Pero continuando en el plano de Nietzsche, ¿he comprendido yo bien? Ya que usted ha hablado bien y brillantemente de esta experiencia de la locura, ¿era esto lo que te verdaderamente usted quería decir?

FOUCAULT

Sí.

DEMONBYNES

Usted no ha querido hablar de «conciencia» o «presciencia», o presentimiento de la locura. ¿Cree usted verdaderamente que se pueda tener..., que grandes espíritus como Nietzsche puedan tener «la experiencia de la locura»?

FOUCAULT

Le contesto: sí, sí.

DEMONBYNES

¡No comprendo lo que esto quiere decir, porque yo no soy un gran genio!

FOUCAULT

Yo no digo esto.

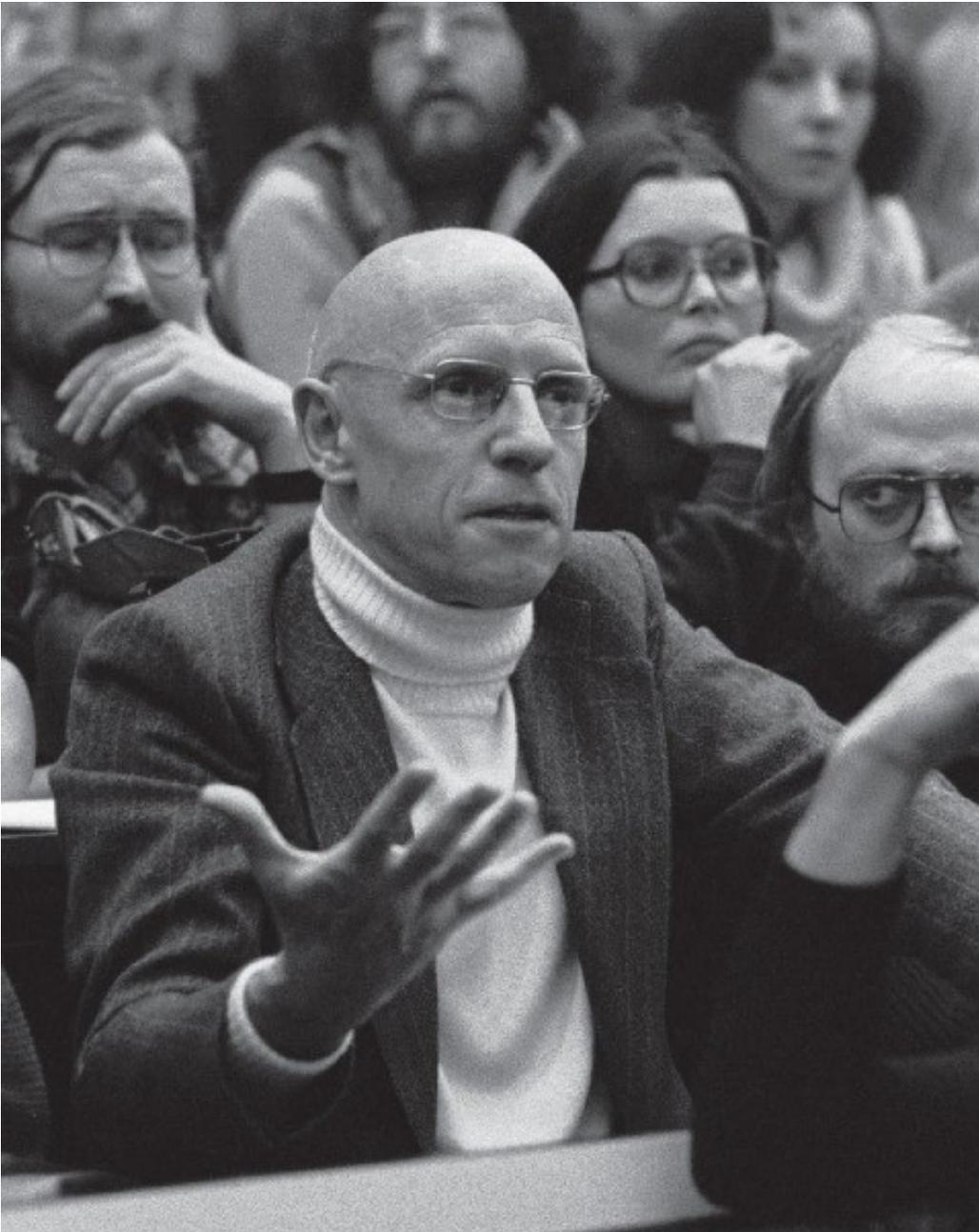
KERKEL

Mi pregunta será breve: se referirá, en el fondo, a lo que usted ha llamado «técnicas de interpretación», en las que a usted le parece ver, no un sustituto, pero, en todo caso, un sucesor, una sucesión posible a la filosofía. ¿No le parece a usted que estas técnicas de interpretación del mundo son, más que nada, técnicas de «terapéutica», técnicas de «curación», en el sentido más amplio del término: de la

sociedad en Marx, del individuo en Freud, y de la humanidad en Nietzsche?

FOUCAUT

En efecto, yo pienso que el sentido de la interpretación en el siglo XIX, se aproxima ciertamente a lo que usted entiende por terapéutica. En el siglo XVI, la interpretación encontraba mejor su sentido por el lado de la revelación, de la salvación. Les citaré, simplemente, una frase de un historiador que se llamaba García: «En nuestros días —dice en 1860— la salud ha reemplazado a la salvación».



MICHEL FOUCAULT, nacido como Paul-Michel Foucault (Poitiers, 15 de octubre de 1926 – París, 25 de junio de 1984) fue un historiador de las ideas, teórico social y filósofo francés. Fue profesor en varias universidades francesas y estadounidenses y catedrático de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el *Collège de France* (1970-1984), en reemplazo de la cátedra de «Historia del pensamiento filosófico» que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la asamblea general de profesores del College de France eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra. Su trabajo ha influido en importantes personalidades de las ciencias sociales y las humanidades.

Foucault es conocido principalmente por sus estudios críticos de las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones, así como por su trabajo sobre la historia de la sexualidad humana. Su trabajo sobre el poder y las relaciones entre poder, conocimiento y discurso ha sido ampliamente debatido. En los años 1960, Foucault estuvo asociado al estructuralismo, un movimiento del que se distanció más adelante, después de que, en algunas de sus primeras obras, coqueteara con el lenguaje estructuralista. Foucault también rechazó las etiquetas de postestructuralista y postmoderno, que le eran aplicadas habitualmente, prefiriendo clasificar su propio pensamiento como una crítica histórica de la modernidad con raíces en Kant. Más, precisamente, denominó su proyecto teórico como una Ontología crítica de la actualidad, siguiendo la impronta kantiana, en el texto *¿Qué es la ilustración?* Fue influenciado profundamente por la filosofía alemana, especialmente por Nietzsche. Su «genealogía del conocimiento» es una alusión directa a la «genealogía de la moral» de Nietzsche. En una de sus últimas entrevistas declaró definitivamente: «Soy un nietzscheano». También por Martín Heidegger. De él dirá, en una entrevista de junio de 1984: «Heidegger ha sido mi filósofo esencial».

En 2007 Foucault fue considerado por el *The Times Higher Education Guide* como el autor más citado del mundo en el ámbito de Humanidades en dicho año.

Notas

^[1] Cf. Aurora, 446. <<

^[2] Cf. Más allá del bien y del mal, 39. <<

^[3] Cf. Genealogía de la moral, 1.4 Y 5. <<