

El caso Sade: “Un incesante murmullo primordial”

Miguel Morey
Universitat de Barcelona 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98744>

Recibido: 28/10/2024 • Aceptado: 28/11/2024

Resumen. El objetivo del texto es documentar la presencia de Sade en la obra publicada por Foucault y trazar su recorrido y la especificidad de su relevancia, tanto literaria como filosófica, a lo largo de la misma. Su ubicación arqueológica entre la episteme clásica y la modernidad será la que propicie, en el espacio literario, su papel pionero en el paso de la obra de lenguaje a la literatura; y en el espacio filosófico, su compromiso con un pensamiento no dialéctico, que contrapone al juego de la contradicción y la totalidad, el cuestionamiento del ser y del límite en tanto que pensamiento de la transgresión.

Palabras clave: Pensamiento no dialéctico; límite; transgresión; libertinaje; representación.

[en] The Sade Case: An Unceasing Primordial Murmur

Abstract. The aim of the text is to document the presence of Sade in the work published by Foucault and to trace his path and the specificity of his relevance, both literary and philosophical, throughout it. His archaeological location between the classical episteme and modernity will be the one that propitiates, in the literary space, his pioneering role in the passage from the work of language to literature; and in the philosophical space, his commitment to a non-dialectical thought, which counterposes to the game of contradiction and totality, the questioning of the being and the limit as a thought of transgression.

Keywords: Non-Dialectical Thought; Limit; Transgression; Libertinism; Representation.

Sumario. Introducción. 1. Sade en la obra de Foucault: de *Historia de la locura* (1961) a *Las palabras y las cosas* (1966). 2. Sade en la obra de Foucault: después de *Las palabras y las cosas*. 3. Las implicaciones filosóficas del interés de Foucault por la literatura de Sade: Kant y Nietzsche. Bibliografía.

Como citar: Morey, M. (2025). El caso Sade: “un incesante murmullo primordial”. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(3), 447-455.

Introducción

En principio, parece que caben pocas dudas de que, para Foucault, Sade pertenecía a la categoría de los hombres infames; así lo afirma explícitamente¹, colocándole junto a otros infames reconocidos, como Gilles de Rais o Lacenaire, asesinos convictos los dos. Gilles de Rais (1405-1440) fue acusado de asesinato, herejía, sodomía y condenado a muerte, y se ha especulado con que fueron sus andanzas las que están en el origen de la leyenda de Barba Azul. Por su parte, Pierre François Lacenaire (1803-36) fue un criminal que elogió el crimen como poeta, gozando de una amplia recepción en el París mundano (se hizo célebre su máxima: “Matar sin remordimiento es el supremo bien que tan en vano buscan los

filósofos”), y acabó siendo condenado a la guillotina por múltiples estafas y un doble asesinato. A su lado, la infamia de Sade (1740-1814) parece decididamente menor; a lo sumo podría buscarse cierto parecido con la de Gilles de Rais, en caso de ser cierto que torturó y mató entre 80 y 200 menores, la mayoría varones, tal como estableció su sentencia. Y, aun así, el parecido se limitaría a ser el que media entre una serie de actos atroces y la fabulación de los mismos; dos formas de la voluptuosidad que se satisfacen de un modo claramente disímil: el uno en la vida cotidiana, el otro en la literatura.

Sabemos, no obstante, que el término *infame* goza de una ambigüedad que sería conveniente tener presente aquí; derivado del latín (*infamis*), es un compuesto de *fama* (fama, reputación) y del prefijo *in-* (privativo o negativo), y es este uso doble del prefijo el que permite entender su sentido en dos direcciones, usarlo para nombrar a aquel que tiene *mala fama* (un personaje abyecto) y también para

¹ M. Foucault, “La vie des hommes infâmes”, *Les Cahiers du chemin* 29, 1977, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III*, 1976-1979, París, Gallimard, 1994, p. 243. Todas las traducciones al español son del autor.

aquel que carece de toda fama (un desconocido). La afirmación de Foucault juega con esta ambigüedad, de ahí que advierta que, la de estos hombres, es una falsa infamia, que son solo “aparentemente infames a causa de los recuerdos abominables que han dejado, los que se les atribuyen, el horror respetuoso que han inspirado, son de hecho hombres de vanagloriosa leyenda, aunque las razones de este renombre sean inversas a las que forman o deberían formar la grandeza de los hombres. Su infamia no es más que una modalidad de la fama universal”².

En aquellos momentos, Foucault estaba interesado por la vida de los hombres infames, entendidos en el segundo sentido, los personajes anónimos de los que solo sabemos de sus problemas gracias a lo que ha quedado depositado en los archivos. Lo que presentaba era un trabajo de arqueólogo, si se quiere, aunque puesto al servicio de otros objetivos. La presencia de Sade en el texto se da solo aquí y como en contraposición, señalando un obstáculo en el camino que una vez removido, desaparece. Queda sin embargo una resonancia, una incomodidad sin resolver colgada del silencio. Y es que a Sade le cuadran los dos sentidos del adjetivo, tanto tiene la mala fama que él quiso darse, como es un personaje ignorado; un desconocido que vivió casi la mitad de su vida en cárceles o manicomios, desterrado de la sociedad; y cuya posteridad le impuso a su obra el verse sometida a persecución y censura durante generaciones y generaciones; hasta que finalmente, el 12 de marzo de 1958, los tribunales declararon que “Sade es un escritor digno de este nombre”. Cuando esto ocurrió, es obvio que los tribunales no hacían entonces otra cosa sino reconocer lo evidente, y legalizarlo en consecuencia. Y es que, después de la Segunda Guerra Mundial, la fama de Sade no había hecho sino crecer, recuperar el primer ímpetu que había experimentado a principios del siglo XX, gracias a Apollinaire³ y el surrealismo, y adquirir un prestigio que atrajo una atención entre la inteligencia parisina más que destacable⁴. Foucault llega a Sade con toda esta literatura a cuestas, y le importan de Sade las dos facetas, tanto su existencia anónima de condenado en su celda que, un buen día (el 7 de diciembre de 1778), recibe la buena nueva de que se le ha concedido permiso para escribir, y se le entregan papel y lápiz; como el Sade de reputada memoria, el Sade de “fama universal” sobre quien se han escrito páginas tan memorables y urdido procedimientos de inteligibilidad tan sutiles.

Se recordará lo que se pregunta Foucault al respecto, en 1969: “Cuando Sade no era un autor,

² *Ibidem*, p. 243.

³ G. Apollinaire, *L'Œuvre du Marquis de Sade*, París, Bibliothèque des curieux, 1909.

⁴ Una relación de los libros de referencia que orientaban la recepción de Sade, durante la época en la que Foucault estuvo más interesado por él, podría ser la siguiente: Pierre Klossowski (*Sade mon prochain*, 1947; *Le Philosophe scélérat*, 1967); Maurice Blanchot (*L'autrémont et Sade*, 1949); Jean Paulhan (*Le Marquis de Sade et sa complice ou les Revanches de la pudeur*, 1951); Albert Camus, (*L'homme révolté*, 1951); Gilbert Lely (*La Vie du marquis de Sade*, 1952); Georges Bataille (*La Littérature et le Mal*, 1954); Jacques Lacan (*Kant avec Sade*, 1963); Gilles Deleuze (*Présentation de Sacher-Masoch*, 1967); Philippe Sollers (*Logiques*, 1968); Roland Barthes (*Sade, Fourier, Loyola*, 1971).

¿qué eran sus papeles? Rollos de papel en los que, durante sus días de prisión, desplegaba hasta el infinito sus fantasmas”⁵.

1. Sade en la obra de Foucault: de *Historia de la locura* (1961) a *Las palabras y las cosas* (1966)

Las primeras apariciones de Sade en la obra publicada en vida de Foucault tienen lugar en *Historia de la locura* (1961), y en ellas aparece ante todo como testigo. Es una figura que da testimonio de la experiencia trágica de la locura, que sobrevive escondida tras la expansión de una conciencia crítica que está imponiendo su mirada y haciéndola desaparecer:

Solo algunas páginas de Sade y los cuadros de Goya dan testimonio de que esta desaparición no es una demolición; sino que oscuramente, esta experiencia trágica subsiste en las noches del pensamiento y de los sueños [...]. La experiencia trágica y cósmica de la locura ha quedado oculta por los privilegios exclusivos de una conciencia crítica⁶.

Pero si Sade puede ser para nosotros un testigo de primer orden de la escisión entre razón y sinrazón que comenzó a ponerse en obra a partir del siglo XVII es porque su apologética de la sinrazón pasional incidió significativamente en el corazón de este antagonismo, siendo “el primero en el siglo XVIII que intentará una teoría coherente de este libertinaje cuya existencia hasta él, había permanecido semisecreta”⁷.

El “libertinaje” de principios de siglo [XVII], que vivía de la experiencia inquieta de su proximidad y a menudo de su confusión, desapareció por sí mismo; sólo sobrevivió, hasta finales del siglo XVIII, bajo dos formas ajenas la una a la otra: por un lado, un esfuerzo de la razón por formularse en un racionalismo donde toda sinrazón toma la apariencia de lo irracional; y por otro, una sinrazón del corazón que doblega los discursos de la razón a su lógica irracional. Ilustración y libertinaje se yuxtapusieron en el siglo XVIII, pero no se fusionaron. La división simbolizada por el internamiento dificultó la comunicación entre ambos. En el momento en que triunfaba la Ilustración, el libertinaje vivía una existencia oscura, traicionada y perseguida, innombrable casi antes de que Sade compusiera *Justine* y sobre todo *Juliette*, como formidable panfleto contra los “filósofos”, y como expresión primera de una experiencia que a lo largo del siglo XVIII apenas había recibido otro estatuto

⁵ M. Foucault, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie* 3, 1969, pp. 73-104, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, p. 794.

⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 39-40.

⁷ *Ibidem*, p. 115.

más que el policíaco entre los muros del internamiento⁸.

La figura de Sade dará de este modo testimonio de los desplazamientos principales que articulan la historia de la locura, desde la edad clásica al siglo XIX: el paso del Gran Encierro (1656, con la creación del Hospital General) al Gran Miedo (1785, con la medicalización del Encierro) y de ahí al desplazamiento iniciado por el gesto de Pinel (1794, con la liberación de los encadenados de Bicêtre), con el que se sientan las condiciones de posibilidad de la desaparición de la sinrazón, y su poder de fascinación, y la emergencia de la locura como objeto de percepción médica⁹.

De los textos publicados por Foucault en el periodo que media entre la aparición de la *Historia de la locura* (1961) y *Las palabras y las cosas* (1966) cabe destacar, por lo que hace a la figura de Sade, los siguientes: "Préface a la transgression" (1963); "Le langage à l'infini" (1963), "Distance, aspect, origine" (1963) y "Postface à Flaubert" (1964). En todos ellos, el ámbito en el que se sitúa a Sade es el de la literatura, y su figura queda dibujada aquí con los rasgos del precursor.

"Préface a la transgression" comienza con un desmentido: "Lo que caracteriza a la sexualidad moderna no es que haya encontrado, de Sade a Freud, el lenguaje de su razón o de su naturaleza, sino que, a través de la violencia de sus discursos, ha sido 'desnaturalizada', arrojada a un espacio vacío donde no se encuentra sino con la forma delgada del límite, y donde no tiene más allá ni prolongación sino en el frenesí que la rompe"¹⁰. La tesis fuerte del texto debe buscarse así en la afirmación de que la sexualidad no ha sido liberada sino llevada al límite: al límite de nuestra conciencia (donde colinda con lo inconsciente), al límite de la ley (porque formula la única prohibición "absolutamente universal") y al límite de nuestro lenguaje (porque "dibuja la línea de espuma de lo que apenas puede alcanzarse en la arena del silencio").

Tal vez la emergencia de la sexualidad en nuestra cultura sea un acontecimiento de valor múltiple: está ligada a la muerte de Dios y al vacío ontológico que ésta ha dejado en los límites de nuestro pensamiento; está ligada también a la emergencia, aún muda y a tientas, de una forma de pensamiento en la que el cuestionamiento de los límites

sustituye a la búsqueda de la totalidad, y en la que el gesto de transgresión reemplaza al movimiento de las contradicciones. Por último, está ligada a un cuestionamiento del propio lenguaje, en una circularidad que la violencia "escandalosa" de la literatura erótica, lejos de romper, manifiesta en el primer uso que hace de las palabras. La sexualidad sólo es decisiva para nuestra cultura cuando y en la medida en que se habla. No es nuestro lenguaje el que se ha erotizado durante casi dos siglos: es nuestra sexualidad la que, desde Sade y la muerte de Dios, ha sido absorbida por el universo del lenguaje, desnaturalizada por él, colocada por él en ese vacío donde establece su soberanía y donde, como Ley, establece constantemente unos límites que transgrede¹¹.

En "Le langage à l'infini", la obra de Sade queda situada en "el momento en el que la obra de lenguaje se convirtió en lo que ahora es para nosotros, es decir, literatura"¹². Y la coloca junto a la de Hölderlin, cuyo retiro de los dioses podría ser el emblema del lugar de nacimiento de esta nueva obra de lenguaje; obra de lenguaje que en el caso de Sade habría que suponer regida por dos principios: por un lado, un principio de transgresión de los límites, que se lleva a cabo mediante la repetición invertida de todo lo que ya ha sido dicho; por otro, un principio de exhaución expresiva: llegar al extremo de lo posible en el nombrar, de donde se extrae su célebre consigna: *Il faut tout dire*, hay que decirlo todo.

Y si cada escena, en lo que muestra, va unida a una demostración que la repite y la lleva al elemento de lo universal, es porque en este discurso segundo se consuma, y de otro modo, no todo el lenguaje por venir, sino todo el lenguaje realmente hablado: todo lo que ha podido ser, antes de Sade y a su alrededor, pensado, dicho, practicado, deseado, honrado, despreciado, condenado, sobre el hombre, Dios, el alma, el cuerpo, el sexo, la naturaleza, el sacerdote, la mujer, se repite minuciosamente (de ahí estas enumeraciones interminables en el orden histórico o etnográfico, repetidas, combinadas, disociadas, invertidas, luego invertidas de nuevo, no hacia una recompensa dialéctica, sino hacia un agotamiento [exhaustion] radical)¹³.

Finalmente, los dos textos siguientes colocan a Sade en el espacio de la biblioteca; en "Distance, aspect, origine" ocupa (junto a Mallarmé) el infierno de las bibliotecas. Mientras que en el postfacio a *Las Tentaciones de San Antonio* se califica a esta obra de Flaubert como la que "abre el espacio de una literatura que no existe más que en y por la red de lo ya escrito: libro en el que se juega la ficción de los libros"¹⁴. Y tanto Sade (por su relación con las novelas

⁸ *Ibidem*, pp. 113-14.

⁹ Se recordará al respecto la carta que Royer-Collard le escribe a Fouché el 1 de agosto de 1808: "[Hay en Charenton] un hombre cuya atrevida inmoralidad le ha hecho demasiado famoso y cuya presencia en este hospicio acarrea los más graves inconvenientes. Me refiero al autor de la infame novela *Justine*. Este hombre no está loco. Su único delirio es el del vicio, y no es en un asilo dedicado al tratamiento médico de la locura donde puede reprimirse este tipo de vicio. El individuo que lo padece debe ser sometido al confinamiento más severo" (Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 123). Véase también al respecto M. Foucault, "Enfermement, psychiatrie, prison", *Change* 22-23, 1977, pp. 76-110, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 339-42

¹⁰ M. Foucault, "Préface à la transgression", *Critique* 195-196, pp. 751-769, en *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, D. Defert y F. Ewald (eds.), París, Gallimard, 1994, p. 233.

¹¹ *Ibidem*, p. 248.

¹² Foucault, "Le langage à l'infini", *Tel quel*, 15, 1963, pp. 44-53, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 254-55.

¹³ *Ibidem*, pp. 256-57.

¹⁴ M. Foucault, "Postface à Flaubert (G.)", *Die Versuchung des Heiligen Antonius (La Tentation de saint Antoine)*, Francfort,

virtuosas del siglo XVIII) como *El Quijote* (por su afinidad con los libros de caballerías renacentistas) quedan ubicados dentro de ese espacio que Flaubert acaba de abrir.

Suele decirse que la obra magna de esta etapa, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, tiene como centro el momento del paso del *Ancien Régime* al *Nouveau Régime*, o del clasicismo a la modernidad; un cambio en el que se “quiebra la coherencia del saber clásico [...] respaldado por el orden de la representación y sometido a la primacía del lenguaje, y permite que emerja, bajo la condición de la historicidad, una nueva distribución del saber, pronto reunida en torno a la figura epistemológica del hombre”¹⁵; de un modo análogo a como el orden clásico se aleja de la tradición renacentista cuando rompe con el orden “de las semejanzas y funda la representación en el análisis discursivo de las identidades y las diferencias”¹⁶.

Según el análisis de Foucault, el periodo clásico queda caracterizado por el movimiento que va de la figura del nombre (con los preciosismos y la búsqueda de nuevas figuras) al nombre mismo. Y Sade es presentado como aquel en quien se cumple ese trayecto: “Con esta violencia del nombre finalmente pronunciado por sí mismo, el lenguaje emerge en su brutalidad como cosa”. De este lenguaje emergente nacerá “un discurso no discursivo cuyo papel será manifestar el lenguaje en su ser bruto”¹⁷, la literatura; y con ella, la “transparencia del lenguaje a la representación es puesta en crisis por la emergencia de un lenguaje literario que, con Sade en particular, devuelve al nombre su opacidad como cosa y busca nombrar lo irrepresentable”¹⁸:

En *Justine*, deseo y representación no comunican más que a través de la presencia de un Otro que se representa a la heroína como objeto de deseo, mientras que ella misma sólo conoce el deseo bajo la forma ligera, distante, exterior y helada de la representación. Esta es su desgracia: su inocencia permanece siempre como un tercero entre el deseo y la representación. Julieta, por su parte, no es más que el sujeto de todos los deseos posibles; pero estos deseos se recogen sin residuo en la representación que los fundamenta razonablemente en el discurso y los transforma deliberadamente en escenas. De modo que el gran relato de la vida de Julieta despliega, a través de los deseos, las violencias, los salvajismos y la muerte, el refulgente retablo de la representación. Pero este cuadro es tan delgado, tan transparente a todas las figuras del deseo que incansablemente se acumulan en él y se multiplican por la pura fuerza de

Insel Verlag, 1964, pp. 217-251, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits*, 1954-1988. Tome I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, p. 298.

¹⁵ P. Sabot, *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault*, París, P.U.F., 2006, p. 7.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁷ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 134.

¹⁸ P. Sabot, *op. cit.*, p. 55.

su combinación, que resulta tan irracional como el de Don Quijote [...]. *Juliette* agota este espesor de lo representado para que emerjan sin el menor defecto, la menor reticencia, el menor velo, todas las posibilidades del deseo¹⁹.

Juliette queda de este modo caracterizada como una narración que, en el límite entre la época clásica y la modernidad, conduce de la una a la otra. Todavía es una obra que pretende representar, pero “reduce esta ceremonia a lo justo (llama a las cosas por su nombre estricto, deshaciendo así el espacio retórico) y lo alarga hasta el infinito (nombrándolo todo y sin olvidar ninguna de sus posibilidades pues las recorre todas según la Característica universal del Deseo)”²⁰. Ratifica así lo que ya había avanzado en “Distance, aspect, origine”, donde quedaban emparejados, en una relación de razón a consecuencia, la desaparición de la retórica y el nacimiento de la literatura.

Más adelante, Sade volverá a hacer acto de presencia con ocasión del cambio experimentado en la percepción de la vida a finales del siglo XVIII, por obra de G. Cuvier, cuando se pasa de un modelo vegetal, vigente durante el clasicismo, a un modelo animal, con las modificaciones simbólicas e imaginarias consiguientes: “La planta reinaba en los confines del movimiento y la inmovilidad, de lo sensible y lo insensible, el animal se mantiene en los confines de la vida y de la muerte”²¹.

Esto explica sin duda los valores ambiguos que asume la animalidad hacia finales del siglo XVIII: la bestia aparece como portadora de esa muerte a la que, al mismo tiempo, está sometida; en ella hay un perpetuo devorarse la vida por sí misma. Sólo pertenece a la naturaleza por encerrar en sí misma un núcleo de antinaturalidad. Llevando su esencia más secreta de la planta al animal, la vida abandona el espacio del orden y vuelve a ser salvaje. Se revela asesina en el mismo movimiento que la condena a muerte. Mata porque vive. La naturaleza ya no sabe ser buena. Que la vida ya no puede separarse del asesinato, ni la naturaleza del mal, ni los deseos de la antinaturaleza, anunció Sade al siglo XVIII, cuyo lenguaje agostó, y a la Edad Moderna, que durante mucho tiempo quiso condenarlo al silencio. Perdonen la insolencia (¿para quién?): *Les 120 Journées* es el reverso aterciopelado y maravilloso de las *Leçons d'anatomie comparée* [de G. Cuvier]. En cualquier caso, en nuestro calendario arqueológico, tienen la misma edad²².

Y finalmente, la última aparición tiene lugar a propósito del pensamiento ético, del que puede trazarse una continuidad desde la ética antigua (ligada al orden del mundo, y “de la que se podía deducir el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad”)

¹⁹ M. Foucault, *Les Mots*, *op. cit.*, p. 223.

²⁰ *Ibidem*, pp. 223-24.

²¹ *Ibidem*, p. 290.

²² *Ibidem*, p. 290.

hasta el pensamiento ético-político del clasicismo, pero no más allá, dado que el pensamiento de la modernidad “no formula ninguna moral en la medida en que cualquier imperativo se aloja en el interior del pensamiento y de su movimiento para recuperar lo impensado; es la reflexión, es la toma de conciencia, es elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo que está mudo, la salida a la luz de esta parte de sombra que retira al hombre de sí mismo”²³:

Para el pensamiento moderno no hay moral posible, porque desde el siglo XIX el pensamiento ya ha “salido” de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; en cuanto piensa, hiera o reconcilia, acerca o distancia, rompe, disocia, ata o vuelve a atar; no puede dejar de liberar o esclavizar. Incluso antes de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, incluso antes de exhortar o simplemente advertir, el pensamiento, en el límite mismo de su existencia, en su forma más temprana, es en sí mismo una acción, un acto peligroso. Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo sabían por todos aquellos que querían ignorarlo; pero es cierto que también Hegel, Marx y Freud lo sabían²⁴.

2. Sade en la obra de Foucault: después de *Las palabras y las cosas*

El tramo que cubre la distancia que separa *Las palabras y las cosas* de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* —el último libro, de entre los publicados en vida de Foucault, en el que se interesa por Sade— está ocupado por unos cuantos textos donde también se hace referencia al pensamiento y la figura de Sade. Cronológicamente, el primero de ellos es *La pensée du dehors* (1966), dedicado a M. Blanchot, donde, tratando de ubicar el momento de nacimiento del pensamiento del afuera, y tras haber desechado tomar como punto de partida la teología negativa, afirma:

Es menos aventurado suponer que el primer desgarro a través del cual el pensamiento del afuera salió a la luz para nosotros fue, paradójicamente, en el monólogo reiterativo [ressassant] de Sade. En la época de Kant y Hegel, en un momento en el que la interiorización de la ley de la historia y del mundo probablemente nunca fue tan imperiosamente exigida por la conciencia occidental, Sade sólo permite que hable, como la ley sin ley del mundo, la desnudez del deseo. [...] ¿Se podría decir sin errar que en el mismo momento, el uno por la puesta al desnudo del deseo en el murmullo infinito del discurso, el otro por el descubrimiento del desvío de los dioses en la falla de un lenguaje en vías de perderse, Sade y Hölderlin depositaron en nuestro pensamiento, para el siglo por venir, pero en cierto modo cifrada, la experiencia del afuera?²⁵

²³ *Ibidem*, pp. 338-39.

²⁴ *Ibidem*, p. 339.

²⁵ *Ibidem*, pp. 521-22.

Al año siguiente, será en el curso de una entrevista con P. Caruso, “Che cos’è Lei Professor Foucault?”, y a propósito del tema de la desaparición del sujeto, que Sade vuelve a comparecer:

Sade constituye un ejemplo óptimo, ya se trate de la negación del sujeto en el erotismo o del despliegue absoluto de las estructuras en su positividad más aritmética. Porque, después de todo, ¿es Sade algo más que el desarrollo hasta las consecuencias más extremas de toda la combinatoria erótica en lo que tiene más lógica, y esto en una especie de exaltación (al menos en el caso de Juliette) del sujeto mismo, exaltación que conduce a su explosión completa?²⁶

Y volverá a insistir en el mismo aspecto un año más tarde, en otra entrevista, con estas palabras:

Sade examina todas las posibilidades, todas las dimensiones de la actividad sexual y las analiza, muy escrupulosamente, elemento por elemento. Es un rompecabezas de todas las posibilidades sexuales, sin que las personas mismas sean nunca otra cosa sino elementos en estas combinaciones y estos cálculos. No solo no existe Sade, como hombre empírico. Tampoco hay personajes reales ni ningún desdoblamiento del autor en la obra de Sade. Los personajes se toman en el interior de una especie de necesidad coextensiva a la descripción exhaustiva de todas las posibilidades sexuales. El hombre no participa en ellas. Lo que se despliega y se expresa de sí mismo es el lenguaje y la sexualidad, un lenguaje sin nadie que lo hable, una sexualidad anónima sin un sujeto que la disfrute²⁷.

El texto siguiente es “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), y la mención correspondiente ya ha sido citada al final del párrafo primero del presente texto. Le sigue su “Présentation” a las obras completas de G. Bataille, donde dice: “La *Summa ateológica* introdujo al pensamiento en el juego —en el juego arriesgado— del límite, de lo extremo, de la cumbre [sommet], de lo transgresivo; *El Erotismo* nos volvió a Sade más próximo y más difícil. A Bataille le debemos gran parte de nuestro momento actual; pero lo que queda por hacer, pensar y decir se lo debemos sin duda todavía y se lo deberemos durante mucho tiempo”²⁸. Y a continuación, en *Theatrum philosophicum*, dedicado a G. Deleuze, afirmará: “Si la teología natural llevó consigo la ilusión metafísica, y la ilusión metafísica siempre estuvo más o menos relacionada con la

²⁶ M. Foucault, “Che cos’è Lei Professor Foucault?” (“Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, entrevista con P. Caruso; trad. C. Lazzari), *La Fiera letteraria* XLII, 39, 1967, pp. 11-15, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits*, 1954-1988. Tome I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, p. 615.

²⁷ M. Foucault, “En intervju med Michel Foucault” (“Interview avec Michel Foucault”, entrevista con I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litterära Magasin Stockholm* 3, 1968, pp. 203-211, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits*, 1954-1988. Tome I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, p. 651.

²⁸ M. Foucault, “Présentation”, en G. Bataille, *Oeuvres complètes* (t. I: *Premiers Écrits 1922-1940*), París, Gallimard, 1970, pp. 5-6, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits*, 1954-1988. Tome II, 1970-1975, París, Gallimard, 1994, pp. 25-26.

teología natural, la metafísica del fantasma gira en torno al ateísmo y la transgresión. Sade y Bataille, y, un poco más allá, con su palma del revés, en un gesto de autodefensa que se ofrece, Roberte [el personaje de las novelas de P. Klossowski]²⁹. Y finalmente, en su entrevista con T. Shimizu et M. Watanabe, "Folie, littérature, société", expone su interés por Sade de esta manera:

En realidad, Sade, por sus orígenes, pertenece por entero al siglo XVIII, a la aristocracia y a la herencia del feudalismo. Pero en la medida en que Sade escribió su obra en la cárcel, y en la medida en que la basó en una necesidad interior, es el fundador de la literatura moderna. En otras palabras, hay un cierto tipo de sistema de exclusión que se ha encarnizado con la entidad humana llamada Sade, en todo lo sexual, en la anormalidad sexual, en la monstruosidad sexual, en definitiva, en todo lo que está excluido por nuestra cultura. Su obra fue posible gracias a la existencia de este sistema de exclusión. El hecho de que en una época de transición, entre los siglos XVIII y XIX, pudiera nacer o resucitar una literatura dentro de lo que había sido excluido demuestra que hay aquí, en mi opinión, algo eminentemente fundamental. Y, al mismo tiempo, el mayor poeta alemán, Hölderlin, estaba loco. La poesía del final de su vida es precisamente, para nosotros, lo más cercano a la esencia de la poesía moderna. Esto es precisamente lo que me atrae de Hölderlin, Sade, Mallarmé, Raymond Roussel y Artaud: el mundo de la locura que había sido marginado a partir del siglo XVII, el mundo festivo de la locura, ha irrumpido de repente en la escena literaria. Así es como mi interés por la literatura se convirtió en mi interés por la locura³⁰.

En el libro que viene a cerrar este trayecto, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Foucault parece invertir su posición anterior haciendo de la obra de Sade, no un retorno de lo excluido, sino una prolongación (evidentemente perversa) de la nueva pastoral cristiana y su preceptos sobre la práctica de la confesión, en la que se exhortaba a prestar una atención meticolosa a todos los detalles que acompañaban al pecado, a todo lo pecaminoso que habita en el corazón de los humanos, especialmente en lo que atañe al sexto mandamiento, es decir, a la sexualidad. "¿Censura sobre el sexo?"- se preguntaba entonces Foucault, poniendo en duda el tópico. Y los datos históricos con los que se encuentra parecen desmentir la suposición, cuando se constata el hecho de que "desde la época clásica se haya producido un aumento constante de la importancia y una valorización cada vez mayor del discurso sobre el sexo; y que a este discurso, cuidadosamente analítico, se le atribuyan múltiples

efectos de desplazamiento, intensificación, reorientación, modificación sobre el propio deseo"³¹:

Sade y los primeros eugenistas son contemporáneos de este paso de la "sanguinidad" a la "sexualidad". Pero en una época en la que los primeros sueños de perfeccionamiento de la especie convertían toda la cuestión de la sangre en una gestión muy restrictiva del sexo (el arte de determinar los buenos matrimonios, de provocar la fecundidad deseada, de asegurar la salud y la longevidad de los hijos), mientras que la nueva idea de raza tiende a borrar las particularidades aristocráticas de la sangre para retener únicamente los efectos controlables del sexo, Sade traslada el análisis exhaustivo del sexo a los mecanismos exasperados del antiguo poder de soberanía y bajo los antiguos prestigios, enteramente mantenidos, de la sangre, ésta recorre todo el placer: la sangre del suplicio y del poder absoluto, la sangre de la casta a la que se respeta por sí misma y que, sin embargo, se hace correr en los grandes rituales del parricidio y del incesto, la sangre del pueblo que se derrama a voluntad puesto que lo que corre por sus venas ni siquiera es digno de ser nombrado. El sexo de Sade no tiene normas, ni reglas intrínsecas que puedan formularse a partir de su propia naturaleza; en cambio, está sometido a la ley ilimitada de un poder que sólo conoce su propia regla; si por juego se le ocurre imponerse a sí mismo el orden de las progresiones cuidadosamente disciplinadas en días sucesivos, este ejercicio le lleva a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: el derecho ilimitado de la monstruosidad omnipotente. La sangre ha acabado con el sexo³².

La posición beligerante que adopta *La volonté de savoir*, frente a la hipótesis represiva de la sexualidad (y rechazo, también ante el carácter emancipador atribuido a la sexualidad), le llevará aquí a distanciarse de su anterior valoración del libertinaje sadiano. Poco tiempo antes de la publicación de este texto ya había advertido al respecto:

No soy partidario de la sacralización absoluta de Sade. Después de todo, estaría dispuesto a admitir que Sade formuló el erotismo propio de una sociedad disciplinaria: una sociedad reguladora, anatómica, jerárquica, con su tiempo cuidadosamente distribuido, sus espacios cuadriculados, sus obediencias y vigilancias. Tenemos que salir de esto, y del erotismo de Sade. Hay que inventar con el cuerpo, con sus elementos, sus superficies, sus volúmenes, sus espesores, un erotismo no disciplinario: el del cuerpo en su estado volátil y difuso, con sus encuentros fortuitos y sus placeres no calculados³³.

²⁹ M. Foucault, "Theatrum philosophicum", *Critique* 282, 1970, pp. 885-908, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, p. 80.

³⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 109.

³¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 33.

³² *Ibidem*, pp. 195-96.

³³ M. Foucault, "Sade, sergent du sexe (entretien avec G. Dupont)", *Cinématographe* 16, 1975-1976, pp. 3-5, en D. Defert y

Ahora se ratifica en esta perspectiva, y de ahí la conclusión que viene a cerrar el itinerario de *La volonté de savoir*:

Nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, de la muerte, de la sangre y de la soberanía - cualesquiera que sean las referencias que hagamos a Sade y a Bataille, cualesquiera que sean las pruebas de "subversión" que se les pida - no sea en última instancia sino una "retro-versión" histórica. Tenemos que pensar el dispositivo de la sexualidad en función de las técnicas de poder que le son contemporáneas³⁴.

Estas son, por lo que hace a Sade, las últimas palabras del libro. Las palabras que proceden a cerrarlo efectivamente son las que enuncian una profecía mayéutica con valor retrospectivo singularmente hermosa, que comienza allí donde dice: "Quizá algún día se asombrarán..."³⁵. Y su última frase recalca: "Ironía del dispositivo [de la sexualidad]: nos hace creer que en ello reside nuestra liberación"³⁶.

3. Las implicaciones filosóficas del interés de Foucault por la literatura de Sade: Kant y Nietzsche

En su debate con Giulio Preti, en 1972, Foucault justifica así su apego hacia Sade: "me intereso por él con cierta constancia precisamente por la posición histórica que ocupa, de intermediario entre dos formas de pensamiento"³⁷. Es la ubicación de Sade, a caballo entre la episteme clásica de la representación y la episteme moderna encaminada hacia la antropología, lo que explica su interés. Es por haber estado presente y singularmente activo en el umbral mismo en el que ambas se separan. Y el que ese interés se haya aplicado "con una cierta constancia" tiene que ver sin duda con la extrema relevancia que tiene precisamente ese umbral en el conjunto de la obra que Foucault publicó.

Así, vuelve a él repetidamente, como hemos visto, y cada vez que tiene lugar ese encuentro se modifica en algo los aspectos que componen la figura de Sade. Ahora mismo, le dibuja a G. Preti un perfil del libertinaje sadiano en cierto modo diferente; le dice: "La gran tentativa de Sade, con todo lo patética que puede llegar a ser, reside en el hecho de que intenta introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden y la clasificación. Esto es exactamente lo que él entiende por 'libertinaje'"³⁸. Hemos visto, en este recorrido por los hitos más relevantes de la obra que Foucault publicó, cómo se iban destacando diferentes aspectos y se iban

F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 821-22.

³⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., p. 198.

³⁵ *Ibidem*, p. 208.

³⁶ *Ibidem*, p. 211.

³⁷ M. Foucault, "I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti" ("Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti"; entretien avec G. Preti, recueilli par M. Dzieduszycki; trad. A. Ghizzardi), *Il Bimestre* 22-23, 1972, pp. 1-4, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, p. 375.

³⁸ *Ibidem*, p. 376.

cargando los acentos de modo diverso, también los pares literarios con los que se prueba a emparejarlo. Ha resultado ser contemporáneo de Nietzsche, Hölderlin, Roussel, Artaud o Bataille, representante de un cierto pensamiento del límite y la transgresión, una vez se ha asumido que pensar es un acto peligroso. Y contemporáneo de Goya también: "En Sade, como en Goya, la sinrazón sigue velando en su noche; pero a través de esta vigilia entra en relación con nuevos poderes. El no-ser que era se convierte en poder de aniquilar. A través de Sade y Goya, el mundo occidental ha captado la posibilidad de superar su razón mediante la violencia, y de recuperar la experiencia trágica más allá de las promesas de la dialéctica"³⁹.

Y esta polaridad que se señala entre la experiencia trágica y las promesas de la dialéctica va a resultar enormemente significativa. Señala un aspecto crucial que ha sobrevolado en la sombra todo lo recorrido hasta aquí y al que podría aproximarnos lo dicho en *Préface à la transgression*:

El lenguaje de la filosofía está ligado más allá de toda memoria, o casi, a la dialéctica; desde Kant, la dialéctica no ha podido convertirse en la forma y el movimiento interior de la filosofía sino es repitiendo el espacio milenario en el que ésta nunca había dejado de hablar. Lo sabemos bien: nuestra referencia a Kant nunca ha dejado de dirigirnos obstinadamente a lo más primitivo del pensamiento griego. No para redescubrir una experiencia perdida, sino para acercarnos a las posibilidades de un lenguaje no dialéctico⁴⁰.

Aquí, la cercanía en la que Foucault coloca a Kant de los antiguos pensadores griegos y la relevancia que tiene este hecho de cara a que un lenguaje no dialéctico sea posible, tiene algo de mensaje en clave. Podría probarse a dar con ella pero, para ello, deberíamos suspender una cláusula tácita que hemos mantenido hasta aquí, y ha sido no manejar más bibliografía de Foucault que los textos que él publicó o permitió su publicación, como criterio para cerrar un corpus coherente y manejable y evitar toda la casuística que ha levantado la publicación de sus escritos póstumos. Deberíamos acudir a sus póstumos, anteriores a *Histoire de la folie*, concretamente a las clases que dictó en el curso 1954-55, en Universidad de Lille (también en la ENS), publicadas bajo el título de *La Question anthropologique*, porque en una de ellas se acerca a esa experiencia primitiva griega con estas palabras:

Pero, ¿cuál es la tragedia con la que debe comenzar la filosofía, cuál es la tragedia cuyo sentido y lección originales debe conservar la filosofía? Esta tragedia es la tragedia del pueblo griego, o mejor dicho, como la tragedia del pueblo griego, [la filosofía] es danza, es delirio dionisíaco, es embriaguez. Debe ir más allá de la verdad, a lo que es más primitivo que la verdad misma. La filosofía no debe ser una búsqueda de la verdad, sino el descubrimiento de ese punto en el que el origen de la verdad es

³⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 660.

⁴⁰ M. Foucault, *Préface*, op. cit., p. 241.

uno y el mismo que el colapso de la verdad; o ese punto en el que la razón de ser es también la nada⁴¹.

Sigue los pasos de Nietzsche (con quien acaba de encontrarse un año antes), y habiendo entendido que asumir que *el supremo bien es no haber nacido* lleva al pensamiento a reconocerse como algo peligroso: “Es por ello que la filosofía será la libertad absoluta del espíritu, el filósofo será el *Freigeist* [...], es el espíritu que ha encontrado el espacio de su libertad, en este cuestionamiento más allá de la verdad, más allá del ser, más allá de todo lo que le permite al espíritu mantenerse en pie. El espíritu libre será por tanto un bailarín, un saltimbanqui...”⁴². Se corrige así el giro impuesto por Kant a la apertura que practicó

en la filosofía occidental el día en el que articuló, de un modo bien enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón. Esta apertura Kant acabó por cerrarla con la cuestión antropológica, a la que remitió en última instancia toda la interrogación crítica; y que sin duda se entendió posteriormente como una moratoria indefinida concedida a la metafísica, porque la dialéctica sustituyó el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad. Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología, fueron necesarias las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dioniso, de la muerte de Dios...⁴³.

Nietzsche revierte el desenlace que Kant da a su empresa crítica mediante la equiparación entre la desaparición de Dios y la del hombre, impugnando “el sueño mixto de la dialéctica y la antropología”, y desecharlo el juego de la contradicción y la totalidad en beneficio del cuestionamiento del ser y del límite. Y va más allá todavía, más allá de Platón, y llega hasta los sabios arcaicos griegos, de los que Platón, al asumir el nombre de filósofo (*phílos/sophós*), se reconoce como aficionado y amigo. Así, si según la tradición sapiencial socrática, “el lenguaje filosófico prometía a esta sabiduría la unidad serena de una subjetividad que triunfaría en ella, habiendo sido enteramente constituida por ella y a través de ella”, ahora, “no sólo la sabiduría ya no puede valer como figura de composición y recompensa; sino que se abre inevitablemente una posibilidad, con la caducidad del lenguaje filosófico [...]: la posibilidad del filósofo loco”. Y añade: “Es decir, encontrando, no fuera de su lenguaje (por un accidente exterior, o por un ejercicio imaginario), sino dentro de él, en el núcleo de sus posibilidades, la transgresión de su ser como filósofo. Un lenguaje no dialéctico de los límites que sólo se despliega en la transgresión del hablante. El juego de la transgresión y del ser es constitutivo del lenguaje filosófico, que lo reproduce y sin duda lo produce”⁴⁴.

⁴¹ M. Foucault, *La Question anthropologique: Cours, 1954-55*, París, Gallimard-Seuil, 2022, p. 160.

⁴² *Ibidem*, pp. 160-61.

⁴³ M. Foucault, “Préface”, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 243-44.

Algun día tendremos que reconocer la soberanía de estas experiencias y tratar de acogerlas: no para tratar de liberar su verdad -una pretensión irrisoria, tratándose de palabras que son límites para nosotros-, sino para liberar finalmente nuestro lenguaje a partir de ellas. Basta con preguntarnos hoy qué es este lenguaje no discursivo que se obstina y se rompe en nuestra cultura desde hace casi dos siglos, cuál es el origen de este lenguaje que no está acabado ni es, sin duda, dueño de sí mismo, aunque para nosotros sea soberano y se eleve por encima nuestro, deteniéndose a veces en unas escenas que solemos llamar “eróticas” y desvaneciéndose de repente en una turbulencia filosófica en la que parece perder incluso el suelo⁴⁵.

La opción foucaultiana por el pensamiento no dialéctico no surge así sino del lugar en el que está colocado hoy el lenguaje filosófico y, con él, el literario –“la literatura actual forma parte del mismo pensamiento no dialéctico que caracteriza a la filosofía. [...] La literatura es donde el hombre desaparece en favor del lenguaje. Donde aparece la palabra, el hombre deja de existir. Las obras de Robbe-Grillet, Borges y Blanchot dan testimonio de esta desaparición del hombre en favor del lenguaje”⁴⁶–; no parece implicar otro compromiso sino el de ser absolutamente contemporáneo.

La polaridad que parecía sobrevolar en la sombra del recorrido realizado a través de Sade es sin duda ésta, la que enfrenta a la tradición dialéctica con el devenir no-dialéctico del presente. Y de este enfrentamiento también fue Sade un testigo y un precursor indeclinable:

El descubrimiento de la sexualidad, el cielo de irrealidad indefinida en el que Sade la situó desde el principio, las formas sistemáticas de prohibición en las que ahora sabemos que está atrapada, la transgresión de la que es, en todas las culturas, objeto e instrumento, indican de manera bastante imperiosa la imposibilidad de prestar a la experiencia mayor que constituye para nosotros un lenguaje como el de la dialéctica milenaria⁴⁷.

De ahí la importancia atribuida a Sade a lo largo de buena parte de la obra de Foucault, por el sostén que le brinda en su compromiso con un pensamiento no dialéctico, ni que sea por haber sido “el primero en vincular explícitamente la sexualidad con la muerte de Dios y con una forma de profanación sin objeto, que pretende siempre transgredir el límite”⁴⁸; de ahí también el que haya asumido en nuestra cultura el papel de “un incesante murmullo primordial”⁴⁹.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁶ M. Foucault, “Foucault, o filósofo, está falando. Pense” (“Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez”; trad. S. de Souza), Estado de Minas, 1973 (Fragments d'une conférence tenue à Belo Horizonte le 29 mai 1973), en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975* París, Gallimard, 1994, p. 425.

⁴⁷ M. Foucault, “Préface”, *op. cit.*, p. 248.

⁴⁸ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, *op. cit.* p. 20.

⁴⁹ M. Foucault, “La pensée du dehors” *Critique*, 229, 1966, pp.

Bibliografía

- Apollinaire, G., *L'Œuvre du Marquis de Sade*, París, Bibliothèque des curieux, 1909.
- Foucault, M., "Che cos'è Lei Professor Foucault?" ("Qui êtes-vous, professeur Foucault?"; entrevista con P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria* XLII, 39, 1967, pp. 11-15, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 601-620.
- , "En intervju med Michel Foucault" ("Interview avec Michel Foucault"; entrevista con I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockholm 3, 1968, pp. 203-211, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 651-662.
- , "Enfermement, psychiatrie, prison", *Change* 22-23, 1977, pp. 76-110, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 332-361.
- , "Foucault, o filósofo, está falando. Pense" ("Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez"; trad. S. de Souza), *Estado de Minas*, 1973 (Fragments d'une conférence tenue à Belo Horizonte le 29 mai 1973), en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 423-425.
- , "I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti" ("Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti"; entretien avec G. Preti, recueilli par M. Dzieduszycki; trad. A. Ghizzardi), *Il Bimestre* 22-23, 1972, pp. 1-4, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 369-380.
- , "Kyōki, bungaku, shakai" ("Folie, littérature, société"; entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura), *Bungei* 12, 1970, pp. 266-285, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 104-128.
- , "Le langage à l'infini", *Tel Quel* 15, 1963, pp. 44-53, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 250-261.
- , "La pensée du dehors", *Critique* 229, 1966, pp. 523-546, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 518-539.
- , "La vie des hommes infâmes", *Les Cahiers du chemin* 29, 1977, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 237-253.
- , "Postface à Flaubert (G.)", *Die Versuchung des Heiligen Antonius (La Tentation de saint Antoine)*, Francfort, Insel Verlag, 1964, pp. 217-251, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 293-325.
- , "Préface à la transgression", *Critique* 195-196, 1963, pp. 751-769, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 233-250.
- , "Présentation", in Bataille (G.), *Œuvres complètes* (t. I: Premiers Écrits 1922-1940), París, Gallimard, 1970, pp. 5-6, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 25-26.
- , "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie* 3, 1969, pp. 73-104, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I, 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 789-820.
- , "Sade, sergent du sexe" (entretien avec G. Dupont), *Cinématographe* 16, 1975-1976, pp. 3-5, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 818-822.
- , "Theatrum philosophicum", *Critique* 282, 1970, pp. 885-908, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II, 1970-1975*, París, Gallimard, 1994, pp. 78-99.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972.
- , *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.
- , *La Question anthropologique: Cours, 1954-55*, París, Gallimard-Seuil, 2022.
- , *La sexualité: Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964)*, París, Gallimard-Seuil, 2018.
- , *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- Sabot, P., *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault*, París, P.U.F., 2006.