

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



EL LENGUAJE DEL AFUERA

UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DE LO LITERARIO EN MICHEL FOUCAULT

Tesis para obtener el grado de:
Maestría en Filosofía

Presenta: Alejandro Sacbé Shuttera Pérez

Tutor: Dra. Ana María Martínez de la Escalera



México, D. F., Junio 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis ha sido posible gracias al apoyo económico otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, del cual fui becario a lo largo de todo el proceso de mis estudios de maestría. Asimismo, tuve la fortuna de ser beneficiario de un programa de Becas Mixtas durante el último semestre de la maestría, mediante el cual pude realizar una estancia de investigación en el extranjero, concretamente en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, ubicado en los alrededores de la ciudad de Caen, Francia –el cual alberga los archivos Michel Foucault. En esta línea, quiero agradecer profundamente a las personas que me apoyaron en la realización de los trámites de mi estancia, me facilitaron el acceso a los archivos y me permitieron una pronta adaptación a las condiciones de trabajo del Instituto. A María Teresa, Catherine, Estelle, José..., por su amistad también. Su amable disposición y su franca ayuda fueron indispensables para mi pronta integración a la cotidianidad en un país extranjero –y con una lengua extranjera– y para la fecundidad de la estancia de investigación en general. He de decir que mi retorno a México fue difícil, y que si tuve a bien continuar con la investigación hasta conducirla a buen término, fue básicamente gracias a un Programa de Becas de Fomento a la Graduación impulsado por la Universidad Nacional Autónoma de México, del cual fui beneficiario, y que me apoyó económicamente durante el tiempo necesario para la conclusión del trabajo. Vaya pues a la Universidad mi más sincero agradecimiento, no sólo por esto último, sino por todo lo que me ha dado a lo largo de todos mis años de formación.

Por otra parte, deseo externar mi agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, por su dedicación en la conducción de este trabajo y por el apoyo incondicional que recibí de su parte a lo largo de todo el proceso de maestría. Ciertamente fue ella la que me hizo ver la innumerable cantidad de vetas de estudio a que daba lugar mi proyecto de investigación y quien me permitió delinearla de manera más crítica y fundamentada. A ella le debo no sólo este trabajo, sino gran parte de mi formación filosófica, de lo cual le estoy profundamente agradecido.

Igualmente, muchas gracias a quienes integraron mi Comité Sinodal, por su interés, su amabilidad y sobre todo, su buena disposición de leerme y enriquecer el panorama de este trabajo a partir de sus muy útiles recomendaciones y comentarios:

Dr. Alberto Constante López
Dr. Gerardo de la Fuente Lora
Dra. Erika Lindig Cisneros
Dr. Pedro Enríque García Ruíz

Aprecio en verdad su gentileza, sus opiniones y su tiempo.

Por último, deseo agradecer a todas aquellas personas que conforman el núcleo de *mi vida* y en torno a las cuales orbito todos los días.

A mi mamá, por todo lo que me ha dado y por estar siempre ahí, sea por amor, por amistad y por su interés en mis indagaciones teóricas.

A mi abuelita, que desde su partida no ha cesado en su dulce compañía.

A mi familia, a mis amigos.

Y, por último –y necesariamente al principio–, a Karla, por su amor, su comprensión... y por la inagotable vida que compartimos en el páramo más hermoso de las islas afortunadas...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN _____	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE

Literatura y lenguaje. Para un esbozo de “ontología literaria” en los textos de la “primera época” _____	21
---	-----------

I. El ser del lenguaje y el ser de la literatura _____	29
II. El caso de la desaparición (o muerte) del autor _____	45
III. El “lenguaje del espacio” y la crítica literaria La cuestión de las <i>heterotopías</i> _____	55
IV. El “pensamiento del afuera” Sobre algunos temas blanchotianos presentes en Foucault _____	71
1. Hablar no es ver _____	73
2. La mirada de Orfeo, la noche _____	78
3. La no-literatura _____	84

SEGUNDA PARTE

Literatura y poder. El discurso de los límites y los límites del discurso _____	89
--	-----------

V. Consideraciones preliminares sobre la arqueología _____	95
VI. ¿Qué es el “afuera de los discursos”? Enunciados y estrategias: la cuestión de la <i>resistencia</i> _____	105
VII. El <i>afuera</i> de la literatura En torno a una “escritura de nosotros mismos” _____	121

CONCLUSIONES _____ 137

BIBLIOGRAFÍA _____ 141

Tous mes livres, que ce soit l'Histoire de la folie ou celui-là [Surveiller et punir], sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulons pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux.

Foucault, «Des supplices aux cellules», Dits et écrits II.

Je crois qu'il faut rendre maintenant la parole aux poètes...

Foucault, «Débat sur le roman»

INTRODUCCIÓN

Intentar un acercamiento a la problemática literaria en Michel Foucault, supone tener en cuenta una serie de dificultades, tomar una serie de precauciones en la lectura de sus textos, para evitar caer en categorizaciones que reduzcan lo que el pensador francés dijo sobre el tema y nos conduzcan a una visión “general”, objetiva y unitaria de lo que la literatura significó en el contexto de su “obra”. De hecho, las distintas formulaciones sobre la literatura a lo largo de los diferentes textos y momentos del trabajo foucaultiano, no dan como resultado “una” problemática general, sino un sinnúmero de posibles lecturas, que arrastran problemáticas diversas y que a su vez permiten crear otras nuevas. Seguir el tejido de sus relaciones, bordar los distintos momentos de su dinámica textual (como por ejemplo, pasar de la problemática sobre el autor a los expedientes de internamiento en las prisiones; de la crítica literaria a las técnicas de “escritura” de la subjetividad), no puede dejar de implicar movimientos “riesgosos”, saltos y construcciones “artificiosas” que pretendan instituir un punto de vista unificado donde sólo hay *puestas en relación* entre problemáticas diversas y funcionamientos conceptuales distintos.¹ Según el mismo Foucault, el trabajo que realizaba era susceptible de recortes, de modificaciones y adaptaciones a determinadas situaciones. No se trataba de “inmovilizar” los conceptos a través del planteamiento de definiciones o de categorías generales, sino de hacerlos circular, de ponerlos en movimiento unos con otros –y unos *contra* otros–, para mostrar las grandes “fallas” inherentes a la economía de todo discurso, mostrar que lo que se dice, es producto de una *construcción* artificial que obedece a contextos y a problemas específicos, y que aquello que se dice o se nombra por el lenguaje, no está comprometido con ningún estado de cosas en el mundo, que el discurso puede cambiar de un momento dado a otro, según su *situación*, que no hay esa unidad y esa coherencia que demanda y proclama soberanamente el concepto de “obra”. Foucault ya lo decía claramente, en alguna parte: “...no es una obra lo que yo

¹ Por ejemplo, las consideraciones sobre la literatura durante los años sesenta, en donde se le considera como una manifestación “positiva” en el contexto de la crítica al discurso filosófico, son muy distintas a lo que Foucault pensaba sobre ella en medio de sus análisis en el marco del problema de las prisiones: “en relación con la literatura –dice, en una entrevista de 1975–, pasé a un estado que sería francamente negativo [...], en tanto que ‘mala literatura’ (“par rapport à la littérature, je suis passé à une stade qui serait franchement négatif [...], en tant mauvaise littérature”), “Passe frontières de la philosophie”, entrevista con Roger Pol-Droit, aparecida en *Le Monde*, Paris, 6 de septiembre de 1986. * Todas las traducciones del francés al español que se presentan corren a cargo del autor del presente trabajo.

hago, yo respondo a situaciones”; más específicamente: “...trato de deslizar los libros en los problemas y los problemas en los libros...”². Esto es, para Foucault, los conceptos no son la manifestación soberana de un trabajo de abstracción que tendería a incrustarse en los anaqueles del saber filosófico o científico, sino que ellos mismos (así como el rasgo fundamental que le atribuye al tema del poder, por ejemplo) siempre están *en relación*. No existen esas grandes construcciones sistemáticas que alumbran los anales de la “enciclopedia” ilustrada; lo que hay más bien son líneas de investigación, ejes o coordenadas conceptuales que en cada momento dirigen diferentemente las exigencias del trabajo crítico.³

Dicho esto, la lectura que se pretende esbozar aquí no puede ser sino eso: una lectura “parcial” (en el doble sentido de no totalización y de imposibilidad objetiva). Lo que se pretende mostrar es cómo la literatura está ligada a toda una serie de cuestiones que se inscriben de un modo peculiar en el pensamiento crítico de Foucault. A grandes rasgos, el itinerario de este recorrido estará marcado por lo siguiente: cómo se puede acercar un estudio de la literatura a partir del problema de su lenguaje; qué está tratando de decir Foucault cuando habla de “literatura”, así como cuando habla de “lenguaje”; cuáles son los textos (o las *experiencias*) que está leyendo; qué tipo de “método” de acercamiento pretende implementar, qué preguntas se formula y cómo se van, poco a poco, desenredando ciertas nociones, ciertas figuras a partir de ellas. Por otra parte, y en otro nivel: cómo es posible estudiar las relaciones entre literatura y poder; cómo el poder se manifiesta en su tejido específico a través de la noción de discurso, en tanto discurso literario, y cómo una noción retomada directamente del análisis de Foucault de textos literarios (específicamente de la obra de Maurice Blanchot), como lo es la noción del *afuera*, impacta sobre la problemática del poder e interviene como posibilidad de *resistencia* frente a las relaciones de normalización, frente a los mecanismos estatales de control social y sus consiguientes técnicas o modelos de individualización. En términos generales, estos serán los puntos a tocar a lo largo de esta investigación.

Ahora bien, la hipótesis que se plantea, o el argumento que justifica estos tránsitos y vinculaciones, es la siguiente: la lectura foucaultiana de la literatura, propia de los primeros años, pone de relieve los análisis sobre el poder, propios de una época posterior, en la medida en que se sigue dentro de la filigrana de los textos el

² *Ibidem*. “Ce n’est pas une œuvre que je fais, je réagis à des situations [...]; j’essaie de glisser des livres dans des problèmes et des problèmes dans des livres”.

³ Por ejemplo, con respecto a esta imposibilidad de establecer la “unidad de lectura”, el filósofo español Antonio Campillo dice lo siguiente: “...cada texto de Foucault abre una nueva perspectiva y provoca un cierto desplazamiento, incluso con respecto a sus propios textos anteriores, por lo que resulta imposible determinar de una vez por todas ‘el pensamiento del autor’ [...] Esta imposibilidad de fijar la unidad, la autenticidad, la originalidad, la ‘propiedad’ absoluta de un *corpus* literario, y, en consecuencia, la imposibilidad de ‘citar’ a un autor sin hacerle violencia, ha sido subrayada repetidas veces por el propio Foucault...”, “El autor, la ficción, la verdad”, en *Dianoia*, no. 5, Madrid, 1991.

desenvolvimiento y las implicaciones de la noción del *afuera* (muchas veces sólo sugerida de modo implícito). El *afuera*, de alguna manera, “liga” los análisis sobre el lenguaje literario con la noción de “discurso” y, a su vez, permite considerar al poder, no nada más en los términos del diagnóstico de su funcionamiento, sino bajo una acepción positiva y propositiva: como posibilidad de *escapar* o de plantear estrategias de escape a la lógica de sus condicionamientos (la forma en que históricamente el poder ha desarrollado sistemas de exclusión, en que ha sido ejercido con fines de dominación, la manera en que ha “atravesado” el cuerpo de los individuos y los ha inducido a ciertos modelos de conducta o participación social, política, etc.). El *afuera*, así, resume lo que se podría denominar en el pensamiento foucaultiano, como el paso “de la transgresión literaria a la resistencia política” (Judith Revel)⁴.

Como se ha dicho, la pregunta sobre el *afuera* en Foucault nace en un contexto específicamente literario: a partir del análisis de la obra de Blanchot; pero designa en general un interés hacia toda una serie de “lenguajes límite”, de experiencias de escritores que han llevado el ejercicio literario a una interrogación radical sobre el lenguaje, sobre lo que podría ser denominado como el “ser del lenguaje” (se mencionan particularmente, aparte de Blanchot, los casos de Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski, entre otros). Foucault mismo emprende esta interrogación, problematiza sobre el “ser del lenguaje” y en ella, extrae toda una serie de temas que ponen en cuestión a la literatura misma, a su práctica histórica, al conjunto de sacralizaciones mediante las que ha entretejido su red de relaciones con el poder (la idea de la literatura como representación y, en esa medida, como eventual “vehículo ideológico” del saber institucional; su parentesco profundo con la retórica: su subordinación al “texto divino”, al “lenguaje de los dioses”; su absoluta dependencia con respecto a las nociones de autor y de obra, etc.). Foucault elabora así un análisis de la literatura que se podría caracterizar como una *ontología*, en la medida en que constituye un preguntarse acerca de esa problematización; acerca de lo que el lenguaje *es*, de *lo que pasa* en el ámbito del lenguaje: una especie de “ontología del lenguaje como acontecimiento”⁵, que, desde la

⁴ Judith Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Bordas, París, 2005.

⁵ En ciertas partes de su obra, Foucault desarrolla “ontologías”, pero otorgándoles una acepción muy diferente a la que tradicionalmente se le ha otorgado por la filosofía: como una disciplina que trata de las “esencias” de las cosas; que funda su significado a partir de establecer sus “estructuras de ser”. En este caso, la idea de “ontología” no significa que se formule cuál es la “esencia” que subyace a la práctica literaria y que por ende, permita establecer su “estructura fundamental”. Foucault elabora ontologías “históricas”; ontologías que interrogan sobre “*qué es* el acontecimiento tal...” (ya sea se trate del lenguaje, ya del presente –como en el caso de la “ontología crítica de nuestro propio presente”–). Se trata así de una “ontología” sobre la literatura que trata de investigar *qué es* lo que, en su lenguaje, la literatura dice, *más allá* de lo que dice, esto es, más allá de su claridad e intención significativa; en otros términos: en la órbita de su *ser* mismo; en síntesis, una ontología *paradójica*, puesto que habla del “ser del lenguaje”, pero no del lenguaje cerrado en su ser, compactado en su estructura significativa, sino del lenguaje constantemente desbordándose a sí mismo a través de las

lectura que intentamos esbozar aquí, preludia y complementa la exposición arqueológica y genealógica sobre el poder. En suma, se tratará de llegar, a partir del seguimiento de los temas que dicha “ontología” implica, a un concepto de quehacer literario distinto, que se aparta del ejercicio literario tradicional y en donde se ponen de manifiesto, desde otra perspectiva, las relaciones entre la literatura y el poder: una literatura que se constituye como una práctica posible de *subversión* al orden del discurso establecido, que *resiste* a los sistemas de codificación y nos permite constituirnos de “otra” forma; una especie de afuera de la literatura: el “lenguaje del afuera”.

Ahora bien, una vez esto, surge inevitablemente la pregunta: ¿cómo esbozar una lectura que pretenda ser, como ya se ha dicho, “parcial” sobre el pensamiento de Foucault y que, al mismo tiempo, aspire a cierta legibilidad uniforme de acuerdo con las exigencias estructurales de una tesis? ¿Cómo proporcionar ciertas indicaciones generales sobre el “autor” Michel Foucault, sobre lo que “quiso decir”, con respecto al tema que nos ocupa, si él mismo orientó sus investigaciones, como ya se ha mencionado, siempre de manera “relacional”, desacreditando su propia “identidad filosófica”, su propia naturaleza de “escritor”? Así pues, establezcamos algunos antecedentes que permitan, poco a poco, familiarizarnos con los temas foucaultianos y que vayan proporcionando algunas guías para ir acotando de manera más específica el problema.

* * *

El nombre de Michel Foucault es frecuentemente asociado a los campos y temas más diversos que él mismo consignó como focos de interés en sus textos más célebres: la psicopatología, el análisis de la clínica, así como también la lingüística, la economía política y la biología, como formaciones propias de las llamadas “ciencias humanas”; la historia del derecho penal y los procedimientos punitivos, el problema de la sexualidad, entre otros, nos dan una breve idea, acaso una pincelada, de en qué consiste el quehacer foucaultiano, hacia dónde se orienta, así como quién es Foucault y de qué nos está hablando. Sin embargo, esa misma diversidad dificulta su clara legibilidad y provoca verdaderos problemas a la hora de aplicar los criterios de clasificación. ¿Es Foucault un

prácticas históricas; yendo siempre más allá de sus propios límites. La ontología de la literatura habla así, del “afuera”. Todo esto se tocará con más detalle en lo sucesivo, y se irá paulatinamente tornando más claro conforme transcurra la investigación. Por citar un ejemplo, podría mencionarse la interpretación de Esther Díaz acerca del quehacer filosófico foucaultiano: “La filosofía de Foucault es una ontología histórica. Ontología, porque se ocupa de los entes, de la realidad, de lo que acaece. Histórica, porque piensa a partir de los acontecimientos, de datos empíricos, de documentos. Una ontología histórica es una aproximación teórica a ciertas aproximaciones epocales”, en *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Madrid, 2004, p. 13.

filósofo?, ¿un sociólogo?, ¿un historiador?, ¿un pensador “posmoderno”?, ¿un escritor?, ¿un intelectual ambicioso que, con ciertos aires de mesianismo, quiso hacer el repaso exhaustivo o el “diagnóstico” de la historia de nuestra cultura?, ¿cuáles son sus fuentes de inspiración?, ¿en qué estante de la biblioteca de la tradición estaría situado?

Indudablemente Nietzsche se halla presente. Las tesis sobre la muerte del Hombre y las consideraciones sobre el poder, definido correlativamente como resultado de la fuerza,⁶ nos dibujan claramente esa relación. Incluso cuando nos dice, en *Nietzsche, la genealogía, la historia*,⁷ que el método genealógico es abiertamente nietzscheano y se remonta a la concepción de la historia de la segunda *Intempestiva*.⁸ No obstante, quizá sea injusto y poco afortunado caracterizarlo simplemente como nietzscheano, dado que sus relaciones y encuentros son múltiples;⁹ probablemente Marx, Freud y el movimiento estructuralista también son influencias mayores; sin embargo, “no he sido nunca freudiano, ni he sido nunca marxista, ni he sido nunca estructuralista...”¹⁰. Foucault, así, se nos continúa escapando. Cualquier nexo con cualquier autor que opere positivamente para explicarlo es insuficiente, incluso superfluo. Él mismo se encargó –como ya mencionamos– de desacreditar la función-autor,¹¹ de desacreditarse como autor, como ese modelo de escritor que, desde la “luz interior” de su conciencia, hace surgir los efectos de un pensamiento que le es esencialmente propio. Está lejos de poseer un rasgo que lo “identifique”, que lo profile como “unidad” o “identidad” intelectual, “en una distancia insalvable respecto de sí mismo”¹²; “...Es verdad que no me gusta identificarme –dice Foucault– y que me divierte la diversidad de los juicios y clasificaciones de que he sido objeto”¹³. Y continúa: “[El problema] no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir [nuestras] líneas de fragilidad,

⁶ “...El poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una ‘relación de poder’”, Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 99.

⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1989.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de una historia para la vida. Consideraciones Intempestivas II*, (edición de Germán Cano), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

⁹ Quizá fuera interesante aplicar aquí a Foucault las mismas palabras que él dijo acerca de Deleuze, a propósito de su libro *Nietzsche y la filosofía*, en el contexto de su obra entera: “...la presencia de Nietzsche es ciertamente notable, pero sin que haya ninguna referencia ruidosa, ni ninguna voluntad de izar muy alto la bandera nietzscheana, persiguiendo ciertos efectos retóricos o políticos que dominen su discurso”, en “Estructuralismo y postestructuralismo” (entrevista con G. Raulet), en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 320.

¹⁰ “Estructuralismo y postestructuralismo”, *Op. cit.*, p. 312.

¹¹ Cfr. “¿Qué es un autor?”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 329-360.

¹² Denis Hollier, “Las palabras de Dios: ‘Estoy muerto’”, en E. Balibar, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, et al., *Michel Foucault filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 128.

¹³ “Polémica, política y problematizaciones”, (entrevista con P. Rabinow), en *Estética, ética y hermenéutica, Loc. cit.*, p. 355.

para llegar a captar lo que se es y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es...”¹⁴. Tendríamos entonces que hablar necesariamente en plural y enfrentarnos a Foucault y a sus textos no como unidades complejas y homogéneas, sino como síntomas de un constante devenir; no preguntarnos ¿cómo articular los textos de modo que su lectura nos dé una imagen aproximada de Michel Foucault a través del conjunto de sus obras?, sino ¿qué líneas recorrer para establecer sus relaciones?; ¿cómo soltar el hilo y extraviarnos dinámicamente en el laberinto de todos los Michel Foucault?

Así pues, dentro de todo ese laberinto, y en esa serie de consideraciones múltiples sobre la proliferación del propio discurso foucaultiano, se encuentra una filigrana de textos muchas veces dispersos, generalmente en relación marginal con el resto de la obra de Foucault y frecuentemente soslayados por la crítica. Se trata de artículos, conferencias o entrevistas escritos fundamentalmente en el período que va de la *Historia de la locura* a *Las palabras y las cosas* (entre 1961 y 1966, con cierto margen de variación), y que consignan el interés de Foucault por la reflexión sobre la literatura y el lenguaje. ¿Qué papel se encuentran desempeñando estos textos en relación con los demás escritos de Foucault? ¿Cuál sería su intervención en relación con la posible distinción de una “ontología del lenguaje literario”? ¿Cómo inciden en el análisis arqueológico? ¿Y cómo, a su vez, en el problema del poder?

Si bien el tema de la literatura no es objeto de las “grandes” investigaciones foucaultianas (como el caso de la locura o de la sexualidad), en general domina el horizonte de preocupaciones de Foucault –siempre con distintos matices– a lo largo prácticamente de toda su “obra”, al grado en que, en ocasiones, podría decirse que marca en gran medida el “pliegue” de intereses entre libro y libro.¹⁵ Como dice Tomás Abraham: “El trayecto arqueológico [y genealógico] no hubiera sido posible sin la reflexión de Foucault sobre la literatura”¹⁶. Y el mismo Foucault explica, en una entrevista de 1970, los motivos que animan esta reflexión: “...si tomo el ejemplo de la

¹⁴ “Estructuralismo y postestructuralismo”, p. 325.

¹⁵ Es ineludible tomar en consideración el caso de *Raymond Russel*, a medio camino entre *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*; *El pensamiento del afuera*, como texto articulante con las preocupaciones de *Las palabras y las cosas*; la intervención ante la Sociedad Francesa de Filosofía, “¿Qué es un autor?”, enfocando la problemática del autor, en el marco de la problemática literaria, hacia el tema del análisis del discurso desarrollado en *La arqueología del saber*; los cursos en el Collège de France sobre “Los anormales”, en 1974-1975, preludivando el proyecto sobre “La vida de los hombres infames” y el concepto de “mala literatura” o el interés por los discursos “paraliterarios”, dentro de los relatos de crímenes expuestos en *Vigilar y castigar*. Por último, las abundantes recensiones y conferencias sobre la “escritura de sí”, sobre la estilización de la existencia como obra de arte, como obra literaria, en el marco de las preocupaciones sobre el tema de las “prácticas de sí y el tema de la ética, desarrolladas de modo fundamental en los dos últimos proyectos de la *Historia de la sexualidad*. Esto, sólo como ciertos ejemplos, o inclusive, como supuestos metodológicos, para partir la lectura de algunos aspectos que se tratarán de mostrar en esta tesis.

¹⁶ Tomás Abraham, *Los senderos de Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 8.

literatura es simplemente porque se trata de un ejemplo privilegiado [...], porque es la forma de escritura que ha sido hasta hoy la menos recuperada por el orden establecido y la que sigue siendo más subversiva”¹⁷.

Así bien, ¿qué quiere decir Foucault con esto? Procuraremos ahondar en ello en el contexto de la relación entre la literatura y la problemática del poder; indagar sobre la ruptura de los órdenes discursivos a partir de las relaciones de fuerzas, de los poderes y sus respectivas resistencias. ¿Qué papel tiene la literatura dentro de este tipo de *estrategias* de resistencia? ¿Qué parte de ella o en qué medida es reabsorbida y reestratificada por el poder; más aún, hasta qué punto es agente de codificación o sobrecodificación? ¿Qué ocurre cuando “al interior” de su lenguaje intervienen fuerzas, que paradójicamente se hallan *al exterior* de ella misma; es decir, qué significa y cómo interviene la existencia de lo que se podría llamar un “afuera de los discursos” – concepto altamente presente en Foucault, sobre todo a partir –como ya se dijo– de su lectura de Blanchot?

Por ejemplo, para aventurar una posible aproximación, se podría considerar la interpretación de Gilles Deleuze sobre esta cuestión, en relación con las formas históricas de “lo visible” y “lo enunciable”¹⁸ (que se hallan en relación directa con el problema del poder); es decir, el afuera entendido como una dimensión irreductible a toda estratificación que concierne esencialmente a las relaciones de fuerzas, y que no obedece a regularidades históricas (como sería el análisis de las “formas”), sino a devenires y procesos discontinuos que les subyacen, a variaciones de intensidad, a movimientos irrefrenables de líneas que se desplazan a través de las diversas instancias del poder-saber (los “dispositivos”, los “modelos institucionales”), trazando así la figura de un mapa permanentemente inestable (para Deleuze, la escritura de Foucault es

¹⁷ “Locura, literatura, sociedad” (entrevista con M. Watanabe), en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 391. Si algo preocupaba efectivamente a Foucault era el sentido crítico de la escritura. La literatura –según nos dice– constituía para esto un ejemplo privilegiado. Interrogarse así por ella, es tanto más un problema por cuanto que manifiesta una condición de *resistencia*, por cuanto que permite constatarlos con mayor claridad de las relaciones entre política y lenguaje (entre el hablar y el decir de la política y las variaciones propiamente políticas del lenguaje). Sin embargo, años después de esta declaración, Foucault se pregunta, en una de sus entrevistas finales: “¿subsiste todavía la función subversiva de la escritura? La época en la que el mero acto de escribir, de hacer que la literatura existiera gracias a su propia escritura, bastaba para expresar una contestación respecto a la sociedad moderna, ¿no está ya caduca? ¿No ha llegado el momento de pasar a las acciones verdaderamente revolucionarias? ¿Hay que dejar de escribir?”. Y más adelante se expresa, en un cierto tono nostálgico: “...Al fin y al cabo, ahora que ya no soy joven, me limito a continuar esta actividad que tal vez haya perdido el sentido crítico que yo había querido darle.”, en “Polémica, política y problematizaciones”, *Op. cit.*, p. 357.

¹⁸ *Vid.*, “Las estrategias o lo no estratificado: el pensamiento del afuera (poder)”, en *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 99-123. Estas “formas” vendrían a ser los estratos o las capas que definen los distintos regímenes de discursividad, esto es, el archivo.

“cartográfica”). “Ocurre –dice Deleuze– como si el archivo estuviese atravesado por una enorme falla en una de cuyas orillas queda la forma de lo visible, y en la otra la forma de lo enunciable, ambas mutuamente irreductibles. El hilo tendido entre ellas y que las une se encuentra *fuera*, en otra dimensión”¹⁹. El afuera sería así un espacio de exterioridad, de alteridad, de devenir, y precisamente por ello –dirá Foucault, en consonancia con los planteamientos de Blanchot– no está nunca en un lugar: es un “no-lugar” (se halla siempre determinado por sus propias mutaciones, “retirado de sí mismo”); “...espacio vacío en el que todo cae en suspenso”²⁰. El afuera es así la dimensión en la que orbita el lenguaje más allá de su naturaleza expresiva, en la fuerza de su desnudez, en su capacidad transgresiva y en los límites que desborda. Blanchot dirá, en un ensayo de 1955:

...en ese afuera no hay dormir ni reposo [...], sino un movimiento demasiado fuerte que nos atrae hacia un *espacio* en el que falta la verdad, donde los límites han desaparecido, donde somos entregados a la desmesura [...], espacio violentamente desplegado por el enfrentamiento mutuo del poder de decir y del poder de oír, [del poder de] hablar y [del poder de] ver...²¹

Y aquí cabe preguntar: ¿cuál es entonces ese espacio en el que se tiende la experiencia contemporánea cuando intenta replegarse de la filosofía y situarse en su “afuera”; cuando se dirige a lo “no estratificado”, y más bien se asume como *estrategia*; cuando intenta pensar un pensamiento *diferente*, un pensamiento, como dice Deleuze, “de la peligrosidad”²²? La respuesta a esto es lo que dará justamente título al ensayo de Blanchot: el *espacio literario*. Línea del afuera, devenir imperceptible, pensamiento sobre lo que se escapa (línea de fuga), liza que acoge el (sin)sentido de la fuerza, donde se *ejercen* las relaciones de fuerzas; pensamiento que tiene que ver con la lucha, pensamiento del afuera, pensamiento que en fin, Deleuze caracterizará lapidariamente como un “pensamiento *de la resistencia*”²³. De este modo regresamos a lo citado páginas atrás: “la literatura –como decía Foucault– es la forma de escritura que sigue siendo [la] más subversiva”. Averiguar cómo Foucault llega a este tipo de afirmaciones, tratar de elucidar sus relaciones, y aventurar tomas de posición en torno a ellas, es, pues, en líneas generales lo que nos interesa.

¹⁹ Deleuze, “Hender las cosas, hender las palabras” (entrevista con Didier Eribon), en *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1999, p. 157.

²⁰ Blanchot, *El libro por venir*, p. 33.

²¹ Blanchot, *El espacio literario*, pp. 31 y 172-173.

²² Cfr, Deleuze, *Conversaciones*, p. 155.

²³ Deleuze, *op. cit.*, “...el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia”, p. 119.

Esta tesis consta de dos partes. La primera, intenta aproximarse a algunas problemáticas que dominan el horizonte de intereses de Foucault sobre la literatura en el transcurso de los años sesenta, para averiguar cómo es posible o cuáles son los planteamientos generales de lo que Foucault esbozó (especialmente en un texto denominado “El lenguaje al infinito”, de 1963), como un proyecto de “ontología de la literatura”: qué figuras implica, cuál es su relación y diferencia con respecto a los análisis literarios tradicionales. En el primer apartado, titulado “El ser del lenguaje y el ser de la literatura”, se intentan situar un poco los “fundamentos” de esta ontología, a partir de tratar de esclarecer lo que Foucault entendía como el “ser del lenguaje”, el “retorno” del ser del lenguaje en la literatura, con relación a las concepciones clásicas, particularmente de los siglos XVII y XVIII, y derivándolo de dos conceptos principales: el de intransitividad y el de transgresión. Seguidamente, en “El caso de la desaparición (o muerte) del autor”, se plantea la cuestión del autor, como una problemática que asume hasta sus consecuencias extremas los dos postulados antes mencionados: ¿qué ha significado históricamente la figura del autor?; ¿cómo se asocia con la noción de “sujeto hablante”?; ¿cuáles son y han sido sus funciones institucionales? Por su parte, en el apartado siguiente, “El lenguaje del espacio y la crítica literaria. La cuestión de las heterotopías”, se tocarán las consecuencias de la “muerte del autor”, en relación con lo que Foucault entendía como el análisis del lenguaje como “espacio”: ¿cuál es ese “lugar vacío” que ha dejado el autor tras su muerte?; ¿qué implica que el lenguaje “hable” de sí mismo más allá de la representación y más allá de la presencia del autor? En este punto, en consecuencia con esto, se plantea el problema de la crítica literaria “tradicional”, y la posibilidad de realizar un análisis literario distinto: un análisis que tome en consideración al texto desde la perspectiva del “espacio”, más que del tiempo; en el “lugar” en el que el autor ha desaparecido. Siguiendo eso, en la misma línea: ¿qué pasa cuando se analiza el lenguaje desde la perspectiva del “lugar de la ausencia”, de lo que Foucault entendía como el “no lugar”: las “heterotopías”? Con ello, a su vez, se prelude la exposición sobre la noción del “afuera”. Ahora bien, finalmente, en el último apartado titulado “El ‘pensamiento del afuera’. Sobre algunas nociones blanchotianas presentes en Foucault”, y en relación directa con esta problemática del afuera, se tratan de exponer algunas líneas generales del pensamiento de Maurice Blanchot, y cómo éste determina en gran medida las concepciones teórico-literarias foucaultianas. Ello, fundamentalmente a través de tres puntos: “Hablar no es ver”; es decir el lenguaje más allá de la representación; “La mirada de Orfeo, la noche”, o de la profunda simbólica blanchotiana relacionada con la creación literaria y artística; y “La no-literatura”, es decir, la imposibilidad de captar la “esencia” de la literatura más que en el movimiento de su pérdida, de su desaparición, de la resistencia y la negación de sí misma (esto será

esbozado muy escuetamente, con miras a un mayor desarrollo en el último apartado de esta tesis).

La segunda parte, se acerca particularmente a la presencia y el esclarecimiento de la noción del afuera con relación al análisis de los discursos, y a su impacto en la formación de las estrategias discursivas y los mecanismos de resistencia a las relaciones de normalización por parte del poder. Asimismo, a la posibilidad de un “afuera del discurso literario” y a las implicaciones que este tiene en los mecanismos de subjetivación. El primer apartado, “Consideraciones preliminares de la arqueología”, intenta situar ciertas generalidades con relación al concepto de arqueología, en tanto método de análisis histórico de los discursos. El siguiente, “¿Qué es el afuera de los discursos? Enunciados y estrategias. La cuestión de la resistencia”, intenta ver qué es lo que podría llamarse como un “afuera de los discursos”, retomando una lectura del *Foucault* de Gilles Deleuze, partiendo del análisis de la noción de enunciado y las relaciones enunciativas; a su vez, cómo esto se relaciona con el tema de la transformación estratégica de los discursos y con las posibilidades de resistencia frente a la lógica del poder que subyace a todo funcionamiento discursivo. Por último, en “El afuera de la literatura. En torno a una escritura de nosotros mismos”, se intentará ver cómo es posible un “afuera de la literatura”, que parta en primera instancia de una negación y de lo que Foucault entiende como una “desacralización” del discurso literario desde el punto de vista de su dimensión institucional. Cómo esta empresa de desacralización, incorpora en Foucault la necesidad de hablar de los discursos “no-literarios” o “paraliterarios” que han sido históricamente excluidos, y que podrían dar lugar, según Foucault, a un concepto de práctica literaria distinta, a lo que llama una especie de “infame literatura”; y, dentro del concepto de esta práctica, cómo ejercerla constantemente sobre nuestra individualidad, a modo de una “escritura de nosotros mismos”, que nos sitúe a su vez “afuera” de nosotros mismos y nos permita una experiencia distinta de la propia subjetividad.

LITERATURA Y LENGUAJE
PARA UN ESBOZO DE “ONTOLOGÍA LITERARIA” EN
LOS TEXTOS DE LA “PRIMERA ÉPOCA”

Hay sin duda en nuestra sociedad... una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligro, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso.
Foucault, *El orden del discurso*.

Puede decirse que la escritura de hoy se ha liberado del tema de la expresión: no se refiere más que a sí misma y, sin embargo, se identifica con su propia exterioridad desplegada [...]; la escritura se muestra como un juego que se experimenta siempre del lado de sus límites: se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer...
Foucault, *¿Qué es un autor?*

Entre el período que va de la *Historia de la locura* (1961) a *Las palabras y las cosas* (1966), se encuentra una serie de textos recogidos casi en su totalidad en los volúmenes de *Dits et écrits*, en su mayoría artículos, conferencias o entrevistas, destinados a la reflexión sobre la literatura y el lenguaje. En general, se trata de textos aparecidos en revistas especializadas (como *Critique*, *Tel quel*), algunas veces dentro de semanarios o periódicos de difusión mayor (*Liberation*, *La Quinzaine littéraire*), escritos aparentemente a modo de “crítica literaria” (sin olvidar por supuesto que el mismo Foucault afirmaba: “no soy en absoluto un crítico literario, no soy un historiador de la literatura”¹); “comentarios” o precisiones interpretativas a obras, homenajes e *intervenciones* críticas, en donde Foucault *problematiza* sobre, a partir de y al lado de otros autores, poniendo en juego al mismo tiempo sus propias concepciones sobre el lenguaje y la literatura en relación con otras coordenadas de su trabajo teórico – tales como el análisis de las prácticas discursivas, el análisis del funcionamiento de las relaciones de poder, etc. Por ejemplo, Ángel Gabilondo, en su presentación a la edición castellana de *De lenguaje y literatura*, comenta: “Nos encontramos ante [intervenciones] que brotan entre 1962 y 1966 [...], en las que las entrevistas, alocuciones y

¹ “Archéologie d’une passion”, en *Dits et Écrits*, IV, pp. 599-608, p. 607. De hecho, Foucault se desmarcará profundamente de los lineamientos de la crítica literaria tradicional, al considerarla ante todo una disciplina (académica) fuertemente enraizada en el marco y el propósito general de la *institucionalización* de la literatura. Todo esto se verá con mayor detalle en apartados subsiguientes.

conversaciones se tejen con las recensiones, presentaciones y artículos hasta configurar un espacio de materiales que convoca a la necesidad, además de a la lectura, de otras intervenciones [localizables tanto en obras mayores, como en intereses futuros]...”².

Así, paralelamente a la redacción de los grandes libros de esos años, estos textos marginales representan muchas veces los focos de entrada y de salida de ciertos problemas, la aplicación o el desarrollo de problemáticas ya planteadas por los primeros, a la vez que el punto de origen para la elaboración de otras nuevas. El tema de la literatura y el lenguaje se encuentra presente, de uno u otro modo, en la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* (sin olvidar su evidente fuerza en el *Raymond Russel*), y ocupa una posición por demás importante en torno al paso o tránsito de una obra a otra.³ Ahora bien, ¿cuál es, como dice Foucault, su “trazado general”? ¿Cómo establecer el “peso específico” de la pregunta por “lo literario” en la configuración de los problemas que Foucault plantea sucesivamente en sus diversos libros? ¿En otros términos, cómo leer esta “ontología literaria” en función del trabajo foucaultiano de conjunto e ir relacionándola con las diversas problemáticas y conceptos que entran en escena?

Entre los textos más representativos de esos años, y varios de los cuales intentaremos retomar aquí, resultarán de especial interés en torno a este recorrido los siguientes: “Prefacio a la transgresión” (*Préface à la transgression*), dedicado a Georges Bataille, aparecido inicialmente en *Critique*, no. 195-196, agosto-septiembre, 1963; “El lenguaje al infinito” (*Le langage à l’infini*), bastante cercano a los planteamientos de Maurice Blanchot y aparecido en *Tel quel*, no. 15, otoño 1963 (cabe destacar que este texto es la única colaboración de Foucault publicada en esta revista, no obstante la alta afinidad de intereses que éste mantuvo con los miembros de este grupo⁴); “Distancia, aspecto, origen” (*Distance, aspect, origine*), dedicado justamente a *Tel quel* y aparecido en *Critique*, no. 198, noviembre 1963; “Lenguaje y literatura” (*Langage et littérature*), conferencia pronunciada en la Universidad Saint-Louis de Bruselas, en mayo de 1964,⁵ traducida al castellano por Ángel Gabilondo en *De lenguaje y literatura* (cabe mencionar que este texto se encuentra inédito en francés y, por lo tanto, no figura en los

² *De lenguaje y literatura*, Introducción, Paidós, Barcelona, 1996, p. 10.

³ *Vid.*, nota 14 de la Introducción

⁴ *Cfr.*, un par de debates aparecidos en el número 17 de la revista *Tel quel* (primavera, 1964) (Cerisy-la-Salle, septiembre 1963): *Débat sur le roman* (pp. 12-54), con G. Amy, J.-L. Baudry, M.-J. Durry, J. P. Faye, M. de Gandillac, C. Ollier, M. Pleyne, E. Sanguinetti, P. Sollers, J. Thibaudeau, J. Tortel; *Débat sur la poésie*, con los mismos que la anterior, con excepción de Amy, Gandillac y Ollier. Los debates tuvieron lugar con ocasión de los encuentros organizados por el movimiento del Nouveau Roman, bajo el tema “¿Por una nueva literatura?” (“Une littérature nouvelle?”), y en ellos se puede dar cuenta claramente de esta convergencia de intereses.

⁵ Mecanuscrito depositado en el expediente D64 del Fondo Michel Foucault, en el Institute Mémoires de l’Edition Contemporaine (IMEC).

volúmenes de *Dits et écrits*); “La prosa de Acteón” (*La prose d’Acteón*), dedicado a los trabajos de Pierre Klossowski, en *La Nouvelle Revue Française*, no. 135, marzo, 1964; “El lenguaje del espacio” (*Le langage de l’espace*), en *Critique* no. 203, abril 1964; “La trasfábula” (*L’arrière-fable*), sobre la obra de Jules Verne, aparecido en *L’Arc*, no. 29, mayo, 1966; y, por último, de manera singular: “El pensamiento del afuera” (*La pensée du dehors*), texto, por así decirlo, relativamente “mayor” dentro de ese período, publicado en ocasión de un homenaje a Blanchot organizado por *Critique* en el no. 229 (junio de 1966).

Ahora bien, el “caso”⁶ de los escritos de este período es sumamente problemático: aparentemente, estaban situados bajo los estatutos de la “crítica literaria” tradicional (se presentan en sus publicaciones de origen como “sobre la obra de...”; “a propósito de la publicación tal...”), pero al mismo tiempo Foucault señala que se trataba de algo más, de otra cosa que un simple “comentario” o evaluación acerca del contenido de los textos que analiza. Su propósito era concentrarse en ciertas experiencias *excepcionales* de escritura, para tratar –al menos en primera instancia– de “escapar” (según sus términos) a la formación filosófica tradicional dictada en las universidades de la época (situada bajo el dominio de la fenomenología, el existencialismo y, de modo un tanto más hacia lo político, el marxismo);⁷ esto es, situarse en el *límite* de los discursos, en lo que

⁶ La noción de “caso”, es a su vez una noción problemática e importante en Foucault. Designa las diferentes situaciones que rigen sus investigaciones, aquellos elementos singulares y concretos de que se ocupa, en su calidad siempre diferencial de acontecimientos históricos. Judith Revel nos proporciona la siguiente explicación, diferenciando el uso de este término en su sentido tradicional, del foucaultiano: “La notion de ‘cas’ est extrêmement ambiguë. Elle désigne traditionnellement, dans le vocabulaire courant comme dans son usage scientifique, un fait certes isolé mais que l’on cherche à faire rentrer sous le coup d’une règle générale ou d’une loi: c’est en ce sens que l’on parle aussi bien d’un cas juridique ou d’un cas psychiatrique que d’un cas d’école. L’usage foucauldien du terme est totalement différent, puisqu’il semble au contraire en renverser le fonctionnement. Le cas c’est alors précisément ce qui semble ne pas vouloir rentrer dans les mailles de notre grille interprétative, c’est-à-dire, pour le dire avec Foucault, ce qui s’impose dans une singularité absolue, ce qui échappe à l’ordre et affirme, au rebours des processus d’identification et de classification discursifs, l’extra-ordinaire, le dehors de l’ordre, la rupture, l’interruption –ce qui, bien plus tard, Deleuze et Guattari, puis Foucault lui-même, choisiront d’appeler un *événement*”, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Ediciones BORDAS, Paris, 2005, pp. 118-119.

⁷ Foucault recuerda: “...diría que todo lo que ha ocurrido en los años sesenta provenía de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto, con sus distintas evasivas e inclinaciones [...] Lo que [nosotros] buscábamos, en suma, era escapar de la fenomenología”, “Estructuralismo y postestructuralismo”, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 313. Y, por ejemplo, con relación a la influencia ejercida por Nietzsche, comenta, un poco más adelante: “No es en absoluto verdad que Nietzsche apareciera en 1972; aparece en 1972 en el discurso de los que eran marxistas en los años 60 y abandonaron el marxismo por Nietzsche...”. En un cierto sentido Foucault puede incluirse, no sin reservas, dentro de esta categoría. Y, más aún, la influencia ejercida por Nietzsche en el pensamiento foucaultiano es, podríamos decir, *consecuencia* misma de esta

precisamente caracterizará como su *afuera* (se verá con detenimiento más adelante). Se trataba, en fin, de salirse de los *márgenes* de la filosofía institucional, y tras ello, de repensar la problemática de los límites entre los distintos discursos (el literario, el filosófico, el político, etc.). Foucault lo remarca en una entrevista: “...en el fondo, Blanchot, Klossowski, Bataille, que fueron finalmente tres cosas sobre las cuales me interesé profundamente hacia los años sesenta, eran para mí, mucho más que obras literarias y discursos interiores a la literatura, discursos *exteriores* a la filosofía...”. Y, en otra parte, señala: “...no era del lado del marxismo que yo podía buscar ese pasaje al afuera [...] sino fueron básicamente Blanchot, Bataille, Klossowski quienes me ayudaron para ello...”⁸.

Podríamos entonces sugerir que es esa necesidad de “escape”, por así decirlo, por lo que Foucault se interesa hacia esos años profundamente por la literatura, o, mejor dicho, por ese tipo de “escrituras-límite” que lo retrotraen evidentemente hacia la problemática del lenguaje o del estatuto del lenguaje literario. Particularmente, como lo afirma repetidamente en algunas entrevistas, en aras del “abandono de la filosofía del sujeto”, de “esa evidencia originaria y autosuficiente que presuponía clásicamente la filosofía”⁹. La puesta en cuestión de esa “evidencia”, de acuerdo con Foucault –y siguiendo el hilo de esos “planteamientos-límite” que describe–, implicaba así un radical interrogarse *ontológico* (y, se dirá, a la luz de elaboraciones posteriores, arqueológico-

relación con la literatura y con escritores, manifestada durante los años sesenta, si le creemos cuando dice: “Decía antes que me preguntaba por qué había leído a Nietzsche [...]: he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot”, en, *op. cit.*, p. 314.

⁸ “...ce n’était pas du côté du marxisme que je pouvais chercher ce passage à l’extérieur [o, podríamos precisar, *au-dehors*], mais finalement c’était Blanchot, Bataille, Klossowski qui m’ont aidé [pour cela]: *voilà!*...”. Entrevista con Roger Pol-Droit, aparecida en *Le Monde*, Paris, 6 de septiembre de 1986. Foucault poseía un estilo sumamente intrigante dentro de su participación en entrevistas: ante preguntas que lo colocaban en la posición de aclarar ciertas “cuestiones abiertas”, precisar definiciones y, de alguna manera, “cerrar” determinado horizonte problemático, Foucault solía deslizarse de manera muy hábil e ingeniosa, al punto de dar la vuelta al marco polémico del entrevistador. Las entrevistas, más que breves complementos improvisados del planteamiento general de los libros de Foucault, planteaban constantemente un ejercicio crítico que trazaba preguntas nuevas, que a menudo tornaban inútiles o neutralizaban las intenciones inquisitorias del programa original. Era un cierto estilo irónico y desbordado que trataba de mantenerse en todo momento irreductible ante cualquier tentativa de unificación. En este sentido, Foucault responde a una pregunta relacionada con su motivación a hablar de los textos literarios; esto es, con elucidar, de una vez por todas, qué lugar ocupa la literatura en su obra y por qué apelar a estos escritores (“si [estos textos] hubieran sido reunidos en un solo volumen, darían una impresión muy distinta de su trabajo, ¿cuál es su posición frente a ello?; ¿cuáles son los puntos en común por los que podrían caracterizarse?”), hablando a su vez del problema de los límites de la filosofía. Más allá de que pueda plantear problemas la explicación del no-interior del discurso de la literatura a través de los exteriores de la filosofía, en gran medida, podemos suponer, la intención de Foucault es crear otro “foco de alerta”, nuevos y distintos nudos de problematización.

⁹ “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 169.

genealógico) sobre el lenguaje, sobre sus “modos de ser”, sobre las prácticas históricas por las que ha sido posible y cómo han tenido lugar sus distintas transformaciones; sobre las relaciones que ha establecido con la *verdad* en el proceso de producción de la escritura o la oralidad en general.¹⁰ Pero, ¿cómo utiliza Foucault en este caso la noción de “ontología” y cómo se inscribe ésta en el pensamiento arqueológico-genealógico, que piensa la relación del poder con los discursos producidos? ¿Cómo indica sus líneas generales, estableciendo al mismo tiempo una crítica de los sistemas constituidos que nos permite, de acuerdo a como se irá viendo paulatinamente, pensar en *otro* tipo de relaciones –como por ejemplo, en este caso, las relaciones que se tejerán posteriormente entre subjetividad y lenguaje?¹¹

Así bien, en resumen, lo que trataremos de mostrar es cuáles son los temas fundamentales que dominan el marco de los intereses foucaultianos en esa época con relación al lenguaje y la literatura, contenidas en algunos de los artículos mencionados más arriba –y que remiten más o menos intermitentemente a ciertas formulaciones de

¹⁰ Con respecto a esto, cabe tener en cuenta, a su vez, ciertos planteamientos de Jacques Derrida. Por ejemplo, para él, la escritura y la oralidad mantienen entre sí una esencial analogía, una misma “estructura” de *différance*, esto es, simultáneamente, un mismo carácter de singularización y de repetición. Esta analogía no implica una jerarquía metafórica entre el original (habla) y la copia (escritura), y del original *sobre* la copia; pero tampoco implica una absoluta identidad entre ambas. La estructura de singularización y repetición *se repite* en el habla y en la escritura, pero se repite *singularizadamente, diferenciadamente*. Entre la firma del autor y el nombre propio del hablante no hay ninguna diferencia de grado o de rango, pero subsiste, no obstante, una diferencia. Cfr. Especialmente, la conferencia sobre “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998; así como también “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, primer capítulo de *La gramatología*, siglo XXI, México, 1979. No estaría de más mencionar que Foucault ha sido uno de los más eminentes pensadores en ayudarnos a reconocer esa diferencia.

¹¹ En el anuario del Collège de France correspondiente al curso de 1981, titulado “Subjetividad y verdad”, Foucault destaca la proximidad de lo que antiguamente entendían los griegos por “artes de la existencia”, con lo que él mismo trata de designar a partir de noción de *subjetividad*, y su vinculación con el diseño de nosotros mismos a partir de la relación con el cuerpo –lo que modernamente –destaca– se entiende por “sexualidad”–: [En el estudio del presente año] hemos analizado lo que, en la cultura helénica y romana, se había desarrollado como ‘técnica de vida’ o ‘técnica de existencia’ entre los filósofos, los moralistas y los médicos [...] entre los siglos I a. C. y II d. C. [...] Estas prácticas son signo de lo que se llamaba a menudo en griego *epiméleia heautoû* y en latín *cura sui* [...] Dichas prácticas [...] sólo se han considerado en su aplicación a ese tipo de acto que los griegos llamaban *aphrodisia*; y para el que claramente nuestra noción moderna de ‘sexualidad’ constituye una traducción inadecuada [...] Se trata –agrega Foucault más adelante– de la formación de sí a través de las técnicas de vida, y no de la inhibición mediante lo prohibido y la ley. Se trata de mostrar no cómo el sexo ha sido puesto a un lado, sino cómo ha comenzado esta larga historia que une en nuestras sociedades el sexo y el sujeto [...], el lenguaje del cuerpo y la producción de modelos o sistemas de individualización.”, “Subjectivité et vérité”, *Annuaire du Collège de France, 81ème année, Histories des systèmes de pensée, année 1980-1981*, p. 385-389, retomado en Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 255, 257.

Las palabras y las cosas. En primer lugar, qué es lo que Foucault entiende por “ser del lenguaje”, y a su vez, por “ser de la literatura”, que lo lleva a plantear este acercamiento desde el punto de vista de la ontología: cómo el lenguaje “aparece” en el momento en el que se deja de lado su relación con la teoría clásica de la representación y en ese mismo proceso implica la desaparición de la figura del “sujeto hablante”. Posteriormente, en el siguiente apartado, serán sobre todo tratadas las consecuencias de esa desaparición con relación al tema de la “muerte del autor”, así como los problemas que dicha muerte conlleva. En tercer lugar, se abordará la cuestión de la “crítica literaria” y su relación con la constitución de un espacio que aparta al lenguaje de sus relaciones tradicionales con la temporalidad, y desde donde éste puede hablar de los textos de *otra* forma. Tras ello, se dará entonces paso al tratamiento de algunas cuestiones presentes en Foucault a través de su lectura de Blanchot, importantes en torno al afianzamiento de esta ontología literaria –básicamente la referencia a la noción del *afuera*, a la problemática de la intransitividad de la escritura, etc.–, sobre todo dentro del marco del texto consagrado por el primero a este último, titulado justamente “El pensamiento del afuera”.

I. EL SER DEL LENGUAJE Y EL SER DE LA LITERATURA

On pourrait dire que la littérature pour Foucault représente un
être du langage
Frédéric Gros, *Que sais-je?*

Escribir es una perversión [que se asemeja a la figura de] hacer
el amor sin procrear: la escritura es intransitiva en este sentido, no
procrea, no da productos.
Barthes, *Variaciones sobre la literatura*

El tema de lo ontológico en Foucault es un tema complicado, confuso y frecuentemente polémico, puesto que ¿qué querrá decir Foucault cuando se refiere a esa noción?; si por lo general, el pensador francés se caracterizaba por sus investigaciones históricas, alrededor de prácticas concretas y documentables desde el punto de vista del análisis de archivo, ¿por qué hablar de algo aparentemente tan vago como “lo ontológico”, que tradicionalmente ha estado asociado a la búsqueda de “lo trascendental”, del fundamento que subyace a la historia? ¿Cuál es la acepción específica de Foucault hacia esa noción? Así, en torno al análisis del lenguaje literario, Foucault manifestaba la posibilidad de una ontología, cuyos “fundamentos” residiesen en la interrogación sobre lo que llamaba el “ser del lenguaje”, el lenguaje desde el punto de vista de su existencia misma: cómo en un cierto momento de la historia occidental (europea), el lenguaje dejaba atrás su condición de mero fenómeno significativo, instrumental, dispuesto en torno a la afirmación de la existencia del sujeto que lo habla: ser algo *para* alguien, funcionar para “decir la verdad” y representarla de acuerdo a todo un sistema de reflejos y representaciones de sí misma. En *Las palabras y las cosas*, Foucault da cuenta de cómo, en esa época, en los límites de lo que llama la *episteme* clásica y en la apertura al pensamiento contemporáneo, hay un “retorno del lenguaje”; (“cuando la palabra no obedece más que a sí misma”), dentro del cual, la literatura constituye una manifestación ejemplar. Para Foucault, la literatura significa una experiencia de “retorno al ser del lenguaje”, y, más allá de estar, como antiguamente, ligada a la retórica (cuando el lenguaje constituía “la prosa del mundo”), se desprende de su calidad de “comentario” de las cosas y no habla ya más que de sí misma. La literatura manifiesta este “ser del lenguaje” en la misma medida en que el lenguaje es la “esencia” de la literatura; la dimensión intransitiva de una palabra ya siempre comenzada y

siempre repetida. Ahora bien, lo que trataremos de precisar aquí es: ¿qué entiende Foucault por todo esto y cómo es que lo desarrolla?

Por su parte, la dinámica de la exposición será buscar elucidar lo que Foucault expresó en relación con estas cuestiones, a través de una serie de textos dispersos, disímiles en su propósito y contenidos, pero a la vez concordantes en torno a las líneas generales de esa preocupación “ontológica” sobre el lenguaje, la que, para decirlo una vez más, se encuentra sólo sugerida. En virtud de que se trata de un intento por “reunir” y tratar de hacer converger textos muchas veces distintos entre sí (y en ocasiones hasta conceptualmente inconmensurables), se recurrirá frecuentemente –al menos en este apartado inicial– al modo de la “cita”, para contrastar ciertas afirmaciones o fragmentos relevantes en torno a la exégesis de estos temas (sobre todo, por la naturaleza altamente “sugestiva” de los textos), y, en lo particular, mostrar esas posibles convergencias.

* * *

Es explícitamente en un texto de 1963 titulado “El lenguaje al infinito”, donde Foucault plantea la posibilidad de elaborar lo que llama una “introducción a una ontología formal de la literatura”¹, a propósito de analizar una serie de figuras o rasgos que vislumbra como inmanentes al lenguaje literario desde la perspectiva de las prácticas literarias de fines del siglo XVIII y principios del XIX.² Foucault se propone mostrar cómo poco a poco, a partir de esa época, la literatura comienza a dejar atrás su función de retratar a las cosas y fundar los significados de las palabras, para no manifestar más que el “poder desnudo de hablar”; en palabras de Foucault: “[cuando] la palabra se cuenta a sí misma y allí encuentra algo como un espejo [...] conjurando en su repetirse la sombra siempre repetida de su muerte”³. En el momento en que el lenguaje consigue apartarse de lo que dice, más allá de toda función de significación y de referencia a un mundo exterior, la práctica literaria, dirá Foucault, no hablará ya más que de sí misma y de su propio lenguaje; “distanciándose de sí mismo –prosigue–, el lenguaje se aligera de cualquier pesadez ontológica [...] no teniendo otra ley que interrogarse acerca de su propia existencia”⁴. ¿Cómo deben entenderse, pues, estas afirmaciones?; ¿cómo se ponen en

¹ Cfr., “El lenguaje al infinito”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 181-192; especialmente, pp. 183-185.

² Sobre todo, Foucault hallará en los casos de Sade y Châteaubriand, y más tarde en la práctica de Mallarmé (en conjunción con cierta problemática planteada por Nietzsche), a las figuras más representativas de este “concepto” de literatura que se propone estudiar. Se verá más adelante.

³ *Op. cit.*, p. 182.

⁴ Por ejemplo, entre otras formulaciones, dice Foucault: “Me pregunto si no se podría hacer, o por lo menos esbozar a distancia una ontología del lenguaje [literario] a partir de [sus] fenómenos de

relación o se complementan con el “método” histórico-genealógico elaborado más tarde por Foucault?

Para acercarnos un ejemplo podríamos retomar el caso de la “ontología histórica de nosotros mismos”, de la que hablaba Foucault en sus últimos años.⁵ Sus líneas fundamentales se resumían en un proyecto que pretendiese ver cómo a lo largo del tiempo hemos venido a ser lo que somos y cómo es posible a su vez escapar a esos órdenes históricamente constituidos. La noción de “ontología” que utilizaba, en este sentido, apuntaba menos a la idea de fundar estructuras formales, de carácter universal, que definiesen los rasgos generales de nuestra identidad, cuanto más bien a la idea de “tratar los *discursos* que articulan lo que nosotros pensamos, hacemos y *decimos* – decía– como otros tantos acontecimientos históricos [...], [y a la vez] extraer de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”⁶. En suma, se trataba de un proyecto de ontología *paradójica* –si se quiere–, fundado sobre la pregunta sobre el “ser de...”, pero en su calidad de “ser continuamente evanescente”; preguntarse sobre el “ser” en su carácter de *acontecimiento*, sujeto a prácticas y regularidades específicas; inserto en la nervadura de la historia. Pues bien, lo mismo ocurrirá –según nuestra lectura– en el caso

autorrepresentación [...]; esas formas extremas del lenguaje que Bataille, Blanchot, Klossowski han convertido, por el momento, en morada y cima del pensamiento...” Y, un poco más adelante prosigue: “Podría comenzarse por una analítica general de todas las formas de reduplicación del lenguaje de las que puedan encontrarse ejemplos en la literatura occidental. Sin duda hay un número finito de estas formas, y debería poderse trazar su cuadro universal”, *Ibidem*, p. 181 y 183. Se tocarán estos puntos intermitentemente y con cierto detenimiento más adelante.

⁵ Particularmente, Foucault hace referencia a esta noción en su curso de 1983, titulado “¿Qué es la Ilustración?” (“Qu’est-ce que les Lumières?”), basado en un texto de Kant, del mismo título (*Was ist Aufklärung?*). En el contexto de este curso, Foucault escribe un ensayo, titulado justamente de la misma forma (el texto fue publicado inicialmente en inglés, bajo el título “What is enlightenment?”, y recopilado en la edición de Rabinow, Paul, *The Foucault reader*, New York, Panteón Books, 1984. Posteriormente, se publica una edición francesa que corresponde a un extracto (revisado por Foucault) del curso en el Collège de France de 1983, bajo el título “Qu’est-ce que les Lumières?”); un ensayo en donde la pregunta fundamental era inquirir acerca de lo que está pasando en el propio presente (“preguntar por *qué somos*, para encontrar formas distintas de decir lo que decimos” (“Qué es la Ilustración”, en *Estética ética y hermenéutica*, p. 353); una ontología que Foucault caracterizará como “una crítica de nuestro ser-histórico”.

⁶ “¿Qué es la Ilustración?”, p. 348. Por ejemplo, en una entrevista con D. Trombadori, en 1978, Foucault comenta: “Mis libros son para mí experiencias, en un sentido que querría lo más pleno posible. Una experiencia es algo de lo cual se sale uno mismo transformado. Si debiera escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de haber comenzado a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. No escribo sino porque no sé aún exactamente qué pensar de algo que me gustaría tanto pensar... De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso [...] Soy un experimentador y no un teórico... un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.”, en *Dits et Écrits*, IV, Gallimard, Paris, 1994.

del lenguaje: la ontología no estaba destinada a establecer una analítica general de las formas mediante las que el lenguaje pudiese encerrarse en una definición estable, o diese pie a la obtención de una “teoría del lenguaje” (a modo de la lingüística o los análisis lógico-proposicionales), sino antes bien, a la necesidad de plantear con suficiente radicalidad la pregunta misma sobre el *ser del lenguaje* (*être du langage*), sobre lo que éste tiene de enigmático e inquietante, sobre lo que él mismo es capaz de decir cuando no tiene en la mira a otro sujeto que a sí mismo.

Por ejemplo, en los límites de la *episteme* clásica, según Foucault, la problemática del lenguaje consistía fundamentalmente en mantener “ontológicamente” ligados dos tipos de realidades (tomando el término ‘ontología’ en su sentido fuerte, pleno: como fundamento y estructura constitutiva): el orden de las palabras y el orden de las cosas, la relación entre proposiciones y referentes, significados, significantes, etc.; “hablar o escribir [según ese pensamiento] [...] es encaminarse al acto soberano de la denominación”, dice Foucault, cuando a través del lenguaje las cosas y las palabras se anudan en su esencia común y no hay lenguaje (hay “cierre”, “clausura”) más que en virtud de ese proceso nominativo y utilitario. “La tarea fundamental del ‘discurso’ clásico –prosigue– es *atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre*”. En este sentido, durante los siglos XVII y XVIII, dirá Foucault, no puede menos que decirse que el lenguaje occidental fue el lugar de “una cierta ontología”.⁷

Esto es, en esta época, el lenguaje servía básicamente como soporte o mediación de la relación del hombre con el mundo, y su existencia era absolutamente inentendible fuera de la fórmula ontológica que creaba el binomio “las palabras y las cosas”; es decir, la problemática del lenguaje en la época clásica se encontraba completamente dominada bajo el orden de la *representación* (que en general se erguía como el rasgo fundamental que posibilitaba los saberes de la época). El análisis de la representación le confería al lenguaje, según Foucault, el papel de retrotraer al mundo bajo el velo de los signos, *juntar* –en pocas palabras– las palabras con las cosas (“transformar la realidad en signo. En signo de que los signos del lenguaje se conforman con las cosas mismas [...]; significar, a su vez, alguna cosa y disponer signos en torno a ella”⁸). Su existencia no tenía lugar más que como *función* dentro de la teoría de la significación, a la vez como instancia de nominación y como aparato retórico (“dar” un nombre y establecer sucesivamente cadenas significantes). El verbo *ser* era así el garante de esta unicidad en el orden representativo: lo que se pensaba acerca de las cosas del mundo, debía estar asegurado por un simétrico sistema de clasificación susceptible de ser enunciado; refería, en palabras de Foucault, “el lenguaje al lenguaje; [tenía por tarea] restituir la gran planicie uniforme de las palabras y las cosas. *Hacer hablar al mundo*. Es decir,

⁷ *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2001 (trigésima edición), pp. 123-125.

⁸ *Ibidem*, p. 54.

hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del *comentario*”⁹ (se llegará más adelante). En este sentido, los signos del lenguaje servían precisamente como indicadores ontológicos, pues ¿cómo hablar a no ser que como un efecto de duplicidad que *participa* de las cosas ya escritas (o *inscritas* previamente en el mundo)?; ¿cómo tejer ese hilo invisible alrededor de las cosas, de modo que sea posible elaborar el gran Texto que fundamente su existencia? Las preocupaciones del pensamiento clásico en torno al lenguaje, así, no estaban muy alejadas del esquema platónico de las esencias y sus manifestaciones duplicadas (el concepto o el “alma” de la cosa y su correlativo sensible, significado y significante).¹⁰

Ahora bien, Foucault intentará mostrar cómo, en el umbral del clasicismo a la modernidad, contrariamente, se producirá la emergencia de lo que llamará un “retorno del lenguaje”; es decir: la idea de que la palabra encuentra el recurso indefinido de su propia imagen y puede remitirse más allá de sí misma,¹¹ sin la condición de ningún criterio externo de referencialidad. A diferencia de la teoría clásica de la significación (que, en su intención de hacer signo de todo y fundamentar la existencia del mundo, elidía paradójicamente la existencia del lenguaje), a partir fundamentalmente del siglo XIX, dice Foucault, “he aquí que [el lenguaje] reaparece bajo una modalidad estrictamente opuesta: silenciosa, cauta deposición de la palabra sobre la blancura de un papel en el que no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no hay otra cosa que decir que no sea ella misma, no hay otra cosa que hacer que centellear en el fulgor de su ser”¹². Es decir, a partir de entonces comienza a ser tomado en consideración y problematizado el lenguaje *en su existencia misma*, y consiguientemente, se regulan las prácticas de la escritura en función de ese tratamiento autorreferencial, en donde el lenguaje se convierte al mismo tiempo en el único que habla y lo único de lo que se habla.¹³ En los márgenes de ese umbral, dice Foucault: “el paso ontológico que el verbo

⁹ *Ibid.*, p. 48

¹⁰ A propósito del concepto del lenguaje en la época clásica, y su tratamiento específicamente dentro del marco de la actividad literaria, Foucault comenta: “El lenguaje debía tener la delgadez y la seriedad absolutas del relato; volviéndose lo más gris posible, le era preciso conducir el acontecimiento hasta su lectura dócil y aterrada; no ser otra cosa más que el elemento neutro de lo patético. Es decir, que no se ofrecía nunca en sí mismo; no había, oculto en el espesor de su discurso, ningún espejo que pudiera abrirse al espacio de su propia imagen. Se anulaba más bien entre lo que decía y aquel a quien se lo decía, tomando absolutamente en serio y según los principios de una economía estricta su papel de lenguaje horizontal: su papel de comunicación”, “El lenguaje al infinito”, p. 189.

¹¹ *Cfr.*, “El lenguaje al infinito”, *Op. cit.*

¹² *Las palabras y las cosas*, p. 294

¹³ Antonio Campillo en un interesante artículo, habla de una “experiencia sacrificial”, en la que el sujeto que escribe se disuelve en medio de las producciones literarias, y paradójicamente, a partir de la *afirmación* de sí mismo, afirmación desarrollada mediante el nombre y la categoría de autor. “Lejos de ocultarse, el escritor hace su aparición triunfal en la escena del discurso literario. Es de sí mismo, de su propia actividad creadora, de lo que ahora se trata. Ya no es cuestión de fingir, figurar o mimetizar al

ser aseguraba entre el hablar y el pensar se ha roto; y [paradójicamente], de golpe, el lenguaje adquiere un ser propio...”¹⁴.

Foucault menciona el papel que en estos quiebres o rupturas epistemológicas desempeñan las obras literarias. Por ejemplo, en el límite del pensamiento renacentista, *El Quijote* cumplía una función radical: todo en él rompía con el orden de la semejanza y de los signos, a través de jugar el juego de su lenguaje. El Quijote leía el mundo para buscar su “parecido imposible” con los libros, para distanciarse de la realidad retratada en las novelas de caballería. Partía de la búsqueda de su semejanza, para llegar a la ironía de un lenguaje en el que el mundo adquiriría su propia figuración, en que el mundo se representaba y cobraba existencia y realidad a partir de su diferencia con respecto a lo que se encontraba dicho y escrito (en *El Quijote*, a decir de Foucault, se ve de un modo peculiar la entrada en escena del juego de las identidades y diferencias en el lenguaje)¹⁵. La semejanza entra así en una época que es para ella la de la sinrazón y la imaginación: se escribe para representar al mundo a partir de lo fantasioso, y producir una imagen de él más allá de la naturaleza “bíblica” del lenguaje “universal” (el lenguaje de la absoluta razón, el orden divino, etc.).¹⁶ Por otra parte, en relación con la ruptura de la *episteme*

mundo, sino de expresar, revelar, manifestar, sacar a la luz la secreta verdad del fingidor [...]. La literatura deviene abiertamente, y cada vez más, autobiografía. No tanto porque el autor hable de sí mismo en la obra de ficción [...]; no porque cuente su vida en la escritura, sino porque hace de su escritura una experiencia vital, o, mejor, una experiencia mortal, en definitiva, una *experiencia sacrificial*.”, “El autor, la ficción, la verdad”, en *Daimon*, no. 5, p. 39. Esto se tratará con mayor amplitud en el apartado siguiente.

¹⁴ En este punto, Foucault estimará conveniente aclarar: “no [se trata] en modo alguno –dice– del descubrimiento irruptivo de una evidencia desaparecida desde hace tiempo; no es la marca de un repliegue del pensamiento sobre sí mismo en el movimiento por el cual se libera de todo contenido, ni de un narcisismo de la literatura que se liberara al fin de lo que tendría que decir, para no hablar más que del hecho de que es lenguaje puesto al desnudo. En realidad, se trata de un despliegue riguroso [...] cuya necesidad centellea en los límites de la cultura occidental.”, *Las palabras y las cosas*, p. 372.

¹⁵ En la obra del Quijote, dice Foucault, se produce por primera vez la ruptura de la relación de subordinación del lenguaje a las cosas, las palabras en su naturaleza expresiva, y el lenguaje entra en una intrincada red de relaciones internas, de la que ya no saldrá, sostiene Foucault, “sino convertido en literatura”. Ya no se trata del orden de la semejanza y de los signos, sino de “las identidades y las diferencias, de una época que es la de la sinrazón y de la imaginación”. A partir de este momento, dice Foucault, se desatan dos figuras clave en la cultura occidental, anunciadas de forma paradigmática dentro del entramado simbólico-psicológico de *El Quijote*: la del loco y la del poeta. Ambos personajes se encuentran en el límite, desbordan las formas analógicas de lo Mismo y lo Otro. “Entre ellos –dice Foucault– se ha abierto el espacio de un saber en el que, por una ruptura esencial en el mundo occidental, no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y diferencias.”, *Las palabras y las cosas*, p. 56. *Cfr.*, para una explicación más detallada, pp. 54-63.

¹⁶ En *Las palabras y las cosas*, Foucault dice lo siguiente: “Con todas sus vueltas y revueltas, las aventuras de Don Quijote trazan el límite: en ellas terminan los juegos antiguos de la semejanza y de los signos; allí se anudan nuevas relaciones [...] *Don Quijote* es la primera de las obras modernas [...], puesto que su verdad no está [ya] en la relación de las palabras con el mundo, sino en esa tenue y

clásica, los casos de Châteaubriand o de Mallarmé ilustran, a decir de Foucault, ejemplos fundamentales: el *Attala*, de Châteaubriand, no quiere ser “desde su primera línea, más que un libro [...]; transportarse a esa especie de eternidad polvorienta que es la de la biblioteca absoluta”¹⁷. Ya no se trata de utilizar a la imaginación para figurarse la escena de un mundo en la que el lenguaje se apartase de lo que constituía la realidad aparente, sino de escribir, situarse en medio del “rumor de los libros”, para emprender una exploración radical de la *experiencia* de la escritura. El *Igitur* mallarmeano se mostraba a su vez como una investigación de lo que Mallarmé entenderá como “el Libro total” (“el pensamiento de un libro infinito, lo absolutamente libro”, decía Mallarmé)¹⁸, empresa en la que la individualidad del escritor tenderá a borrarse, puesto que “[Mallarmé] –dirá Foucault– no [es más que] el ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría [enteramente] de sí mismo”¹⁹.

constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido, ahora –añade Foucault– en el poder representativo del lenguaje.”, *Cfr.*, para una explicación más detallada, *Las palabras y las cosas*, el capítulo titulado “Representar”, y especialmente las pp. 53-56. Por nuestra parte, en este trabajo pretendemos exponer cómo el lenguaje, al perder sus vínculos con la representatividad, propia de la *episteme* clásica, y no remitir más que a sí mismo, produce la emergencia de un espacio, que será designado propiamente por Foucault –como a su vez también por Blanchot–, como *espacio literario*. Y cuyas transformaciones históricas tienen como referentes fundamentales, entre otras, a las figuras de Sade y Châteaubriand (particularmente de acuerdo con una conferencia de Foucault pronunciada en 1964 en la Universidad Saint Louis de Bruselas, titulada “Lenguaje y literatura” (en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 63-103). Trataremos de ceñirnos a la línea argumentativa de ese texto en los apartados subsiguientes y particularmente de destacar el porqué las figuras antes referidas tienen especial relevancia en torno al desarrollo de la concepción foucaultiana de la literatura. Por ello, en este trabajo dejaremos fuera las transformaciones suscitadas por la obra cervantina, en el contexto del cambio en la configuración de la *episteme* renacentista hacia el parentesco entre el lenguaje y la representación en la época clásica propiamente dicha.

¹⁷ *De lenguaje y literatura*, ref., “Lenguaje y literatura”, pp. 70-71.

¹⁸ “Una tirada de dados nunca abolirá el azar”, en Blanchot, *El libro por venir*, p. 267. Para Mallarmé, toda la literatura consiste en un “radical impugnación de la literatura”, de aquello que ella había “querido decir” con su lenguaje; la literatura ya no es más un reflejo de las cosas o del estado del mundo, sino una manifestación del perpetuo recurrirse de la palabra sobre sí misma.

¹⁹ La pregunta formulada por Nietzsche “¿quién habla?”, encuentra simultáneamente el eco de su respuesta en Mallarmé, quien sostiene que quien habla no es otro que “la Palabra misma”. Para Nietzsche, en este sentido, no se trataba de saber qué eran en sí mismos ciertos conceptos y valores que la historia occidental ha ponderado como supremos; no se trataba de indagar sobre qué decía el lenguaje con lo que decía, sino, antes bien, de detectar *quién habla*, y por qué lo dice; qué es lo que ha permitido que un determinado significante tenga esa significación y no otra, que ese concepto funcione de esta y esa forma, etc. Foucault establece esta liga entre el diagnóstico nietzscheano y la experiencia de Mallarmé de la siguiente forma: “La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. Para Nietzsche no se

La idea de esta naturaleza autorreferencial del lenguaje, sugerida a partir del rompimiento con el orden de la representación, se encuentra consignada fundamentalmente en el planteamiento del problema de la *intransitividad*, presente en las reflexiones foucaultianas, pero a su vez desarrollado de modo eminente, por ejemplo, por Roland Barthes. La práctica literaria, de acuerdo a Barthes, no es una actividad de expresión o de “reflejo” de los contenidos de una conciencia creadora que piensa algo y que lo dice soberanamente, sino que en el momento en que se escribe, quien escribe se convierte inmediatamente en contemporáneo de aquello que escribe.²⁰ Los elementos que intervienen en la producción literaria (el autor, la obra, los signos gráficos de la escritura, etc.), operan como una especie de “entero semántico indivisible”; no hay disociaciones jerárquicas, sino que todos se constituyen “en el centro del proceso de la palabra”, como formando –de acuerdo con una imagen deleuziana– un “paquete de energía de lenguaje”, un campo magnético en el que todos los elementos son afectados.²¹ De la misma manera en como se advierte en Foucault, para Barthes, a partir del siglo XIX se rompe con esta visión clásica del lenguaje como mero instrumento de comunicación y, a partir de ese momento, el escritor “retorna al origen del lenguaje” (o, más exactamente, aclarará, “el lenguaje *es* el origen para él”²²); concretamente, a partir “de la acción de algunos escritores que, después de Mallarmé, han emprendido una exploración radical de la escritura y han convertido su obra en la misma investigación del Libro total...”²³. Foucault comenta acerca de esta serie de temas en Barthes: “Este riesgo de que un sujeto que escribe sea arrebatado por la escritura [...], es precisamente, a mi entender, lo característico del acto de escribir”. Y añade: “Pienso que se puede

trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino *quién hablaba* [...], pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? Responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma –no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario. En tanto que Nietzsche mantenía hasta el extremo la interrogación sobre aquel que habla, y a fin de cuentas se libra de irrumpir en el exterior de esta pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto parlante e interrogante: *Ecce homo*, Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, a tal punto de no querer figurar en él sino a título de ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría de sí mismo”, *Las palabras y las cosas*, p. 297. Cfr., a su vez, el interesante comentario sobre Mallarmé de Blanchot en las páginas tituladas, justamente, “El libro por venir”, pp. 262-286, del texto *El libro por venir (le livre à venir)*, Trotta, Madrid, 2005.

²⁰ Cfr., “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”, pp. 23-33.

²¹ Cfr. Deleuze, *Foucault*, pp. 109-113. Esto se relacionará de modo eminente con la problemática del *afuera*. Se llegará más adelante.

²² “De la ciencia a la literatura”, p. 24.

²³ *Idem*

vincular el carácter intransitivo de la escritura, del que habla Barthes, con esa función de *transgresión*”²⁴.

Aquí, Foucault pone en juego otro tema fundamental en torno a esta ontología del lenguaje literario: la crítica del sujeto en relación con las nociones de *límite* y de *transgresión*. Si esta cuestión de la intransitividad del lenguaje, designaba un giro histórico y epistemológico con relación a las prácticas de escritura de la época clásica y refería a un concepto distinto del quehacer literario, al mismo tiempo daba ciertas herramientas a Foucault para escapar de la teoría del sujeto, lo cual se encontraba en el centro de sus inquietudes de los años sesenta.²⁵ El sujeto, según Foucault, “se borra” en medio del “espesor anónimo del lenguaje” (es decir, de su intransitividad) y, más allá de sus límites, no se “ nombra” la restitución de sus promesas fundamentales, sino sólo un murmullo indefinido que pone fin a la soberanía de su decir. El filósofo español Pedro M. Hurtado lo pone en relación del siguiente modo: “gran parte de la obra de Foucault, la dedicada a los análisis literarios, se revela como una *ontología* cuando pretende mostrar cómo el ser del lenguaje, en toda su plenitud, se hace presente [...] cuando el sujeto hablante tiende a disolverse”²⁶. Y Foucault lo señala categóricamente en *Las palabras y las cosas*: “en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre (*être de l’homme*) y el ser del lenguaje (*être du langage*)”²⁷.

Tenemos, en este punto, una *primera* relación (predominantemente negativa²⁸) entre el lenguaje o la escritura y el tema del sujeto, pero que al mismo tiempo dará pie a un segundo momento, en obras posteriores de Foucault, marcado profundamente –de igual manera– por esta misma problemática de los límites (pero enfocado

²⁴ “Locura, literatura, sociedad”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 379.

²⁵ *Cfr. infra*, p. 24. Foucault relata, en una entrevista de 1983: “Diría que todo lo que ha ocurrido en los años sesenta provenía de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto, con sus distintas escapadas, evasivas e inclinaciones...”, en “Estructuralismo y postestructuralismo”, p. 313.

²⁶ Pedro M. Hurtado Valero, *Michel Foucault*, Ediciones Ágora, Málaga, 1994, p. 189.

²⁷ *Las palabras y las cosas*, p. 294. A su vez, Foucault dice en una entrevista, “...où ‘ça parle’, l’homme n’existe plus”, “L’homme est-il mort?”, en *Dits et Écrits I*, p. 570

²⁸ Cabe aclarar aquí que, por esos años, Foucault aún no le daba al término de subjetividad el sesgo positivo que le otorga hacia la última parte de su obra, como un nuevo eje para repensar las relaciones entre el poder y el saber. La noción de “sujeto” y “subjetividad” es más bien aquí blanco de crítica, en la medida en que implica uno de los postulados fundamentales de la filosofía moderna, la figura soberana y primera del lenguaje filosófico (aquella que habla y dicta desde la transparencia de su nicho trascendental y que escapa a los accidentes y discontinuidades de la historia), figura, en fin, con la cual Foucault y en general el pensamiento contemporáneo buscan romper, y cuyas consecuencias dan pie a la reflexión de Foucault sobre la literatura. Foucault comenta a propósito de esto lo siguiente: “El hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo”, en “Prefacio a la transgresión”, p. 173.

fundamentalmente a lo que Foucault entiende por “subjetividad”²⁹). Cuando se descorre el velo ontológico sobre el lenguaje, la palabra pronunciada se calla, pero a su vez hace surgir un murmullo incesante más allá del cual no hay sino un lenguaje *imposible*³⁰, que permite a su vez una experiencia distinta con relación a la propia subjetividad (*segundo* tipo de relación³¹). Esto es, “cuando [la reflexión sobre el ser del lenguaje] –dice Foucault– se da como *experiencia de los límites*: como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte), del pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible), de la repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado); como experiencia de la finitud (en la apertura y constricción de esa finitud), etc. [...]; [es decir], lo más alejada posible de sí misma en relación con sus propios límites”³².

²⁹ El término de subjetividad tendrá posteriormente un cariz muy distinto, y se relacionará con lo que Foucault llamará como las “técnicas de producción de uno mismo”, y consiguientemente, con los análisis sobre la sexualidad y con el problema de la libertad. Foucault lo concibe más bien como “subjetivación”, como “movimiento de constitución”, como proceso. Como dirá Gilles Deleuze: “Foucault nunca emplea la palabra ‘sujeto’ como persona ni como forma de identidad, sino las palabras ‘subjetivación’, como proceso, y ‘Sí mismo’ (*Soi*), como relación (relación consigo mismo)”, G. Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1999, pp. 149 y 150. Y, Foucault: “Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente, de una subjetividad...”, “El retorno de la moral”, entrevista con G. Barbedette y A. Scala, mayo 1984, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 390. En este contexto, Deleuze lapidariamente añade: “...pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la ‘muerte del hombre’”, en *Op. cit.*, p. 162.

³⁰ La noción de “imposibilidad”, una de las más importantes del pensamiento batailleano –y también de las más tardíamente formuladas– parece referir a aquel anverso del escenario racional, de lo *lógicamente* posible, en el que se debate el dispendio siempre ilimitado del ser, y que designa como una especie de grieta infinita en nuestro pensamiento. *Vid.*, por ejemplo, *El culpable. Summa atheológica II*, especialmente “La divinidad de la risa”, pp. 107-140, Taurus, Madrid, 1998. Por ejemplo, con respecto a esta noción, Blanchot nos ofrece una interpretación interesante: “...Es preciso entender –indica Blanchot– que la posibilidad no es la única dimensión de la existencia y que tal vez nos toca “vivir” cada acontecimiento de nosotros mismos en una relación *doble*, una vez como algo que comprendemos, soportamos y dominamos (aunque sea difícil y dolorosamente) relacionándolo [...] en último término con la Unidad, y otra vez como algo que se sustrae a todo empleo y a todo fin, que escapa a nuestro poder mismo de probarlo, pero a cuya prueba no podríamos escapar [...], como si la imposibilidad nos acechara detrás de todo lo que vivimos, pensamos y decimos”, *El diálogo inconcluso (L’entretien infini)*, Monte Ávila, Caracas, 1975, p. 336. Esto a su vez se relacionará con la problemática del afuera y los “límites” del pensamiento representativo, simbolizados por la figura de las “heterotopías”. *Cfr.*, *supra* pp. 66-68.

³¹ *Cfr.*, nota ante-anterior

³² *Las palabras y las cosas*, p. 372. Por ejemplo, Foucault añadirá más tarde, en una entrevista de 1978 orientada hacia su propia escritura: “...mis libros [no son] intentos por reforzar [...] lo que yo mismo he dicho en trabajos anteriores [...], sino [ante todo son] *textos-experiencia*; [esto es], algo de lo cual sale uno mismo *siempre transformado*”

Foucault ya ponía en operación estas nociones cuando hablaba sobre el tema de la subjetividad en torno al diagnóstico de nuestro ser-presente:³³ el *ethos* filosófico que caracteriza la ontología crítica de nosotros mismos suponía necesariamente la adopción de una actitud que Foucault definía como una actitud *límite*: desbaratar, en primera instancia, el juego dialéctico de las oposiciones (estar “a favor o en contra de”, “afuera o adentro con respecto a”)³⁴; “es preciso estar en las fronteras”, nos recuerda, no fijar de antemano y para siempre los estatutos de nuestra propia verdad, sino ejercer una crítica y una creación *constante* de nosotros mismos, desencadenar nuestra experiencia al vértigo que le impone la delgadez de unos límites que se evaporan en su inasible presencia; “trazar el límite en nosotros –comenta– y dibujarnos a nosotros mismos como límite”³⁵.

En un texto de 1963 titulado “Prefacio a la transgresión” (dedicado a Georges Bataille con motivo de su muerte), Foucault siluetea de alguna forma ciertos rasgos que vendrán a incorporarse en los planteamientos de esta ontología crítica: el pensarnos a nosotros mismos como límite nos devuelve a una experiencia de ausencia de la totalidad, arruina la subjetividad filosófica y nos conduce a ese “juego por excelencia en el que la transgresión y el límite encuentran ambos su espacio iluminado [...], donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser”³⁶. La “experiencia interior”, de la que

³³ *Cfr.*, especialmente el ya mencionado “¿Qué es la Ilustración?”, *loc. cit.*

³⁴ En “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault hace una acotación y señala de alguna forma su apuesta política (teniendo en la mira a cierto tipo de marxismos): “...esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, ya se sabe por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, en realidad no han llevado sino a reconducir las más peligrosas tradiciones [...] Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en que percibimos la locura o la enfermedad, prefiero estas transformaciones que, aun siendo parciales, han sido hechas en la *correlación del análisis histórico y de la actitud práctica*, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX”, en *op. cit.*, pp. 348-349.

³⁵ “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 164.

³⁶ *Ibidem*, p. 169. La experiencia de los límites, que lleva su impostura en la práctica de las subjetivaciones, supone necesariamente actos simultáneos de transgresión: en el momento en el que se crea un estilo de existencia, estrictamente hablando, se imponen nuevos retos a la subjetividad, ya sea en el plano individual o en el colectivo, y aparecen líneas susceptibles de ser franqueadas. La mencionada “actitud límite” de la ontología crítica de nosotros mismos, implica tener siempre presente en qué medida y según qué relaciones es posible la transgresión. Con referencia a esto, Foucault enuncia una interesante ontología de estas relaciones: “El límite y la transgresión se deben uno a otro la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no pudiera ser franqueado en absoluto; vanidad a su vez de una transgresión que no franqueara más que un límite de ilusión o de sombra”, *ibid.*, p. 167.

habla Bataille,³⁷ que Foucault caracteriza como experiencia de la transgresión, permite, según este último, liberar al pensamiento de las categorías modernas de representación, a partir de lo cual, nos es dable pensar de otro modo.³⁸ La transgresión con respecto al límite, del mismo modo quizá como la imposibilidad con respecto a la posibilidad y la creación de modos de existencia con respecto a la sujeción a la norma (la subjetivación a partir de las “prácticas de sí” y su inmediata codificación por parte del poder)³⁹, sería, dice Foucault, “tal vez como el rayo en la noche que, desde el fondo del tiempo, da un ser denso y negro a lo que niega, lo ilumina desde el interior y de arriba a abajo, aunque le debe su viva claridad, su singularidad desgarradora y erguida, se pierde en este espacio que firma con su soberanía y finalmente calla, después de haberle dado un nombre a lo oscuro”⁴⁰. Es decir, los conceptos se hallan fuera de toda posible relación binaria, y el lenguaje ya no apunta a las contradicciones, ni subsiste como elemento segundo dentro de la verticalidad de un Lenguaje mudo al que representa y trata de imitar (lo sensible con relación a lo inteligible, el significante con relación al “concepto divino” o la Palabra)⁴¹. El lenguaje se halla así “desdialectizado”, y en este sentido, dice Foucault, “quizá esté enteramente por nacer el lenguaje en el que la transgresión [(así como la contradicción y la representación binaria)] encontrará su espacio y su ser iluminado”⁴². Al respecto, añade lo siguiente:

³⁷ El término de “experiencia interior”, es una de las nociones clave del pensamiento batailleano, y mediante la que caracteriza a un estado de la voluntad (de poder) que, una vez habiendo alcanzado el “angustiante vértigo del no-saber”, una vez habiendo rebasado el límite de la totalidad hegeliana, se dota a sí misma, *consigo misma*, de su propio “objeto”. En este sentido, la experiencia interior es una experiencia *soberana* (*cfr.*, el concepto de soberanía en Bataille), es decir, una experiencia no sometida a ningún fin trascendental, a ningún proyecto de *salvación* (como sería según él la experiencia mística), sino sólo sometida a ella misma, constituyendo simultáneamente su propio objeto y su propio sujeto (y disolviendo sus diferencias, en esa constitución). *Cfr.*, *La experiencia interior (Summa atheológica I* Taurus, Madrid, 1998), especialmente, el primer capítulo titulado: “Crítica de la servidumbre dogmática”.

³⁸ Foucault no reconoce esta posibilidad únicamente en Bataille, sino en la experiencia de una serie de escritores que a su juicio, hacen temblar los cimientos de la cultura occidental, tales como por ejemplo, Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Klossowski, Blanchot, entre otros; los llamados “escritores al límite”, que a través del lenguaje y la literatura, abren perspectivas “inusitadas” para el pensamiento; *cfr.*, más adelante, nota 34 del apartado IV del primer capítulo.

³⁹ Deleuze resume claramente aquí de lo que hablamos: “...los procesos de subjetivación varían según las épocas, y tienen lugar de acuerdo con reglas muy diferentes. Tanto es así que, en cada caso, el poder no cesa de recuperarlos y de someterlos a las relaciones de fuerzas, y ellos no cesan de renacer y de inventar infinitamente nuevas modalidades”, en *Foucault*, p. 133.

⁴⁰ “Prefacio a la transgresión”, p. 168.

⁴¹ Se aclarará esto más adelante.

⁴² “*Ibidem*”, p. 166.

En un lenguaje desdialectizado, en el corazón de lo que dice, pero también en la raíz de su posibilidad, el filósofo [(esto es, la subjetividad filosófica)] sabe que ‘no lo somos todo’; pero aprende que el filósofo mismo no habita la totalidad de su lenguaje, como un dios secreto y omniparlante; descubre que hay, junto a él, un lenguaje que habla y del que no es dueño; un lenguaje que se esfuerza, que fracasa y se calla y al que ya no puede mover; un lenguaje que él mismo habló antaño y que ahora se ha separado de él y gravita en un espacio cada vez más silencioso...⁴³

Con relación a esta idea de transgresión, Foucault menciona de modo “paradigmático” el caso de Sade (“Sade –dice– es el paradigma de la literatura”). ¿Qué hace Sade dentro de su “obsesiva” necesidad de escribir (escribe y es constantemente encerrado), sino tratar de “borrar” a través de su lenguaje todo lo dicho y escrito antes que él (por los moralistas cristianos, por los filósofos del siglo de las luces, por Rousseau), y a la vez, ser él mismo el límite que arrastra en su movimiento la fuerza profanadora de la palabra franqueándose a sí misma (“la borradora de toda esa literatura en la transgresión de un habla que profanaría la página vuelta así a tornarse blanca”⁴⁴)? La escritura de Sade, la escritura de la transgresión, sería propiamente, para Foucault, un ejemplo inexpugnable de la inevitable obsesión por arrojar el propio lenguaje cada vez más lejos de sí mismo, refiriéndose a sí mismo, en el vacío abierto que la hace franquear nuevamente sus límites. Respecto a ella, Foucault señala en una conferencia inédita de 1970: “[la escritura en Sade] hace abrir y ve abrirse delante de ella un espacio infinito donde las imágenes, los placeres, los excesos, pueden multiplicarse, sin que jamás ningún límite pueda ser apresado [...], y donde la literatura moderna va a tener su lugar...”⁴⁵.

En suma, gran parte de estas cuestiones serán incorporadas dentro de los planteamientos de esta “ontología literaria”: la idea de la apertura a un lenguaje desdoblado al infinito sobre sí mismo (intransitividad), en un continuo movimiento de seducción por el que no cesa de traspasar los límites de aquello de lo que habla y la unidad de la conciencia de quien habla (transgresión) (en donde las palabras están siempre en el intersticio de sí mismas)⁴⁶. La escritura contemporánea,⁴⁷ tras la referencia

⁴³ *Ibidem*, p. 172.

⁴⁴ “Lenguaje y literatura”, p. 70.

⁴⁵ “Sade”. Conferencia inédita de Foucault pronunciada en la universidad de Buffalo, resguardada en el expediente D262 del fondo “Michel Foucault” en el IMEC. Todo esto se verá de una manera más clara conforme la exposición.

⁴⁶ Los márgenes, los límites del discurso.

⁴⁷ Barthes prefiere hablar de “escritura” que de literatura, en virtud de que, dice, no se trata de un objeto intemporal, sino de un conjunto de prácticas y de valores situados en una sociedad determinada. Por ejemplo, en una entrevista-conversación con Maurice Nadeau, Barthes comenta: “...preferiría hablar de ‘escritura’ que de literatura, o incluso de ‘textos’ –la literatura crece en un mundo de lenguaje, en lo

a este tipo de “experiencias literarias” ya señaladas, tenderá cada vez más, según Foucault, a la posibilidad de un lenguaje de este tipo: “lenguaje de peñascos, lenguaje inescapable al cual ruptura, declive, perfil desgarrado le son esenciales [...], lenguaje circular que remite a sí mismo y se repliega en una interrogación de sus límites...”⁴⁸, lenguaje encerrado en sí mismo, y a la vez, transgresor de sí mismo, que en su espesura total, se funde completamente con lo que Foucault denominará como el *ser de la literatura* (desde el punto de vista en que “el ser de la literatura *es* su mismo lenguaje...”⁴⁹). El “ser de la literatura”, dice Foucault, sería justamente la pregunta misma por “¿qué es la literatura?”; la problematización sobre lo que “le es propio”, sobre qué es lo que hace que una formación discursiva como la literatura sea literatura; esto es, una *problemática* (histórica) sobre el lenguaje.⁵⁰

De este modo, conforme la práctica literaria posee cada vez más las características de un ejercicio autorreferencial, mientras más supone el distanciamiento insalvable de quien habla “disolviéndolo, dispersándolo en la misma página”⁵¹, la literatura se inscribe abiertamente en un proceso de *copia* infinita, de *simulación* (en el sentido de “simulacro”) de los lenguajes (ya sea que se trate de un mero comentario, un ejercicio de crítica literaria o sea una obra de carácter “original”)⁵², pues los lenguajes están continuamente suspendidos en medio de ese gran murmullo, “se imitan siempre los unos

que he llamado en otro lugar logosfera, el mundo de los lenguajes en que vivimos; y esa logosfera, si nos atenemos a lo que nuestra sociedad es, está profundamente dividida. Los lenguajes están divididos [...] Para mí, la literatura –y por eso preferiría llamara *escritura*– es siempre una perversión, es decir, una práctica que aspira a quebrantar el sujeto, a disolverlo, a dispersarlo en la misma página. Barthes, “Adonde o/va la literatura”, en *Variaciones sobre la literatura*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 176, 179.

⁴⁸ “Prefacio a la transgresión”, p. 174.

⁴⁹ “Lenguaje y literatura”, p. 63.

⁵⁰ Pero, en tanto que el lenguaje literario *es* su autorreferencia misma, el incesante movimiento por el que traspasa los límites de lo que dice o significa, la literatura carece igualmente de una estructura fundamental que la defina; el “ser de la literatura” consiste en “sustraerse a toda determinación esencial” (Blanchot, *El libro por venir*, p. 237). Blanchot observa, por ejemplo, que la literatura está plagada de ambigüedad; que el lenguaje literario es incierto, y que por ello, no es posible decir *qué* sea la literatura: es posible bordearla, llegar a ella, *actuar* con ella. En el momento en que intentamos buscar en qué se fundamenta la práctica literaria, se observa que al mismo tiempo “desaparece” en tanto literatura (*op. cit.*, pp. 231-238) (se verá con mayor detenimiento más adelante). Existe una práctica que se ha codificado como tal, desde el punto de vista institucional, pero cuyos estatutos, al ser fijados y representados (de la misma manera en que ocurre con el lenguaje clásico), impiden la aparición propia de “lo literario” (Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, en *De Kafka a Kafka*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 74).

⁵¹ Roland Barthes, *Variaciones sobre la literatura*, p. 179.

⁵² *Ibidem*, p. 179. A este proceso, Barthes lo asemeja a un gesto de *perversión*. “Escribir es una perversión –decía–. La perversión es intransitiva; la figura más simple y más elemental de la perversión es hacer el amor sin procrear: la escritura es intransitiva en este sentido, no procrea, no da productos”, p. 190.

a los otros”; no hay entidad trascendente que comande los destinos de la escritura, ni una circunstancia a partir de la cual el hombre no se vea perpetuamente atravesado por códigos cuyo fondo nunca alcanza. Como señalaba Barthes: “Escribir es situarse en lo que ahora se llama un inmenso intertexto, es decir, situar el propio lenguaje, la propia producción de lenguaje en el infinito mismo del lenguaje [...]; la literatura entera está contenida en el acto de escribir”⁵³. Ahora bien, considerar el punto de vista de la “producción” del lenguaje, según estas premisas de intransitividad y escritura transgresiva, hará necesario desplazar el análisis, ahora, al planteamiento de la problemática del autor, cosa que intentaremos abordar en lo que sigue.

⁵³ *Ibid.*

II. EL CASO DE LA DESAPARICIÓN (O MUERTE) DEL AUTOR

Mis libros, mi obra [...] Carácter grotesco de estos posesivos. Todo se pervirtió el día que la literatura dejó de ser anónima. La decadencia se remonta al primer *autor*.
Cioran, *Ese maldito yo*

Es escritor aquel para quien el lenguaje crea un problema, que siente su profundidad, no su instrumentalidad o belleza.
Barthes, *Crítica y verdad*.

...que la littérature n'a finalement affaire qu'à elle-même ou si elle a affaire à son auteur, c'est plutôt sur la mode de la mort, du silence, de la disparition même de celui qui écrit...
Foucault, "Passe frontières de la philosophie"

Como se mencionaba en el apartado anterior, una vez que la literatura comienza a ser considerada como una operación de inscripción de signos dentro del cuerpo indefinido de un lenguaje preexistente, una vez que deja atrás su función netamente comunicativa y abiertamente se define como una *problemática* de lenguaje, concentra toda la energía de su producción "textual" no en otra cosa sino en el propio lenguaje, más allá de la autoridad del sujeto que lo enuncia; si escribir o hablar consiste en situarse en medio del anonimato de ese gran murmullo del lenguaje, en consecuencia, *pareciera* que la unidad del sujeto hablante tiende a descomponerse, se fragmenta, se dispersa "como tocada por una enfermedad interna de proliferación"¹, y por ende sale a relucir la problemática misma de la crisis del *autor*, en tanto que creador y responsable del discurso ("hemos matado –decía Mallarmé– al Señor que está en el escritor"²). Barthes, en su célebre artículo "La muerte del autor", asocia estas circunstancias de la siguiente manera: "en cuanto un hecho pasa a ser *relatado* [(o, podríamos decir, entra en el universo del lenguaje)], con fines intransitivos y no con la finalidad de actuar directamente sobre lo real, es decir, sin más función que el propio ejercicio del símbolo, se produce esa ruptura, la voz pierde su origen, el autor entra en su propia muerte,

¹ "El lenguaje al infinito", p. 182.

² Mallarmé, *Una tirada de dados nunca abolirá el azar*, en Blanchot, *El libro por venir*, p. 263.

comienza la escritura...”³. Pero, ¿la “muerte del autor” es un acontecimiento ante el que está parada la literatura contemporánea por el solo hecho de ser depositaria de esa coyuntura histórica, por la asunción radical del *ser* de la literatura? ¿Qué es lo que se entiende por “autor” y cuáles son los problemas específicos que plantea? ¿No nos encontramos, precisamente, en una época que justamente “sobredimensiona” la categoría del autor, haciéndola imprescindible por completo a la práctica literaria?

En ocasión de un encuentro ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1969, Foucault justamente se formulaba estas preguntas: ¿Qué es un autor?⁴ ¿Cómo esta figura se ha desplegado históricamente y qué papel guarda actualmente en las prácticas de la escritura? Foucault considera efectivamente que, a partir de esta autorreferencialidad del lenguaje, se manifiesta la desaparición de lo que llama los caracteres individuales del sujeto-escritor; “la marca del escritor ya no es sino la singularidad de su ausencia; le es preciso ocupar el papel de muerto en el juego de la escritura”⁵. Sin embargo, advierte, desde el formalismo ruso y el estructuralismo francés, pasando por la hermenéutica, ya se ha “levantado acta” sobre esta muerte, al afirmar a la obra como una construcción inteligible por sí misma (el concepto de “obra”, afirma, es tan problemático como el concepto de “autor”)⁶, y, no obstante, “no se han extraído rigurosamente todas las

³ Barthes, “La muerte del autor”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 65-66. En este texto, en sus propias palabras, Barthes se dedica a “enterrar” el mito del Autor. Por ejemplo, dice: “El *autor* es un personaje moderno, producido indudablemente por nuestra sociedad, en la medida en que ésta [...] descubre el prestigio de la “persona humana” –y continúa– [...], es el lenguaje y no el autor, el que habla; escribir consiste en alcanzar, a través de una previa impersonalidad [...] ese punto en el cual sólo el lenguaje actúa, ‘performa’, y no ‘yo’”, *Ibidem*, pp. 66-67.

⁴ “Qu’est-ce qu’un auteur?” *Bulletin de la Société française de philosophie*, julio-septiembre de 1969. Debate con M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d’Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl. Trad. cast.: “¿Qué es un autor?”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*, pp. 329-360.

⁵ *Ibidem*, p. 334.

⁶ En el mismo tono y registro de la interrogación por el autor, en el mismo texto Foucault se pregunta: ¿Qué es una obra? A pesar de no tratar dicho tema con la exhaustividad con que acomete la empresa sobre el autor, Foucault da algunas indicaciones, ante las que previene a estar alerta frente a esa noción. Por ejemplo, Foucault señala: “¿Cuál es esa curiosa unidad que se designa con el nombre de obra? ¿de qué elementos se compone? Una obra ¿acaso no es lo que ha escrito alguien que es un autor? Vemos cómo surgen las dificultades. Si un individuo no fuera un autor, ¿acaso podría decirse que lo que ha escrito, o dicho, lo que ha dejado en sus papeles, lo que ha podido restituirse de sus palabras, podría ser llamado una ‘obra’? [...] [Ahora bien], supongamos que [ese individuo] se trata de un autor: ¿acaso todo lo que ha escrito o dicho, todo lo que ha dejado detrás suyo forma parte de su obra? Problema a la vez teórico y técnico [...] Entre los millones de huellas dejadas por alguien tras su muerte, ¿cómo puede definirse una obra?” Y Foucault afirma categórico: “La teoría de la obra no existe y aquellos que, ingenuamente, emprenden la edición de obras carecen de esta teoría y trabajo empírico se paraliza muy rápidamente”. Y prosigue, en una clara alusión crítica a la hermenéutica (y a Heidegger, por supuesto): “De modo que resulta insuficiente afirmar: olvidémonos del escritor, olvidémonos del autor,

consecuencias, ni tomado con exactitud la medida del acontecimiento”⁷. Para Foucault, en este sentido, no basta con repetir la afirmación de que el autor ha desaparecido; “hay que localizar el espacio que ha quedado vacío con su desaparición, seguir con la mirada el reparto de lagunas y fallas, acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer”⁸.

Foucault señala que la figura del autor no ocupa ni un papel originario en el discurso, ni constituye un lugar al cual remitirse para explicar los escollos y los laberintos de la escritura, sino que antes bien –todo lo contrario–, es una instancia que hay que analizar como una función compleja y derivada del discurso. La noción de autor –dice– designa ante todo una *función* (la “función-autor”). Se atribuye a cierto tipo de producciones textuales o formaciones discursivas que obedecen históricamente a circunstancias variables y diferentes criterios de intersubjetividad. Por ejemplo, en la cultura occidental, desde tiempos antiguos, esta función no se otorgaba de manera uniforme o semejante entre los textos llamados “literarios” y los textos destinados a ser aceptados como “probados”, es decir, característicos de la formulación de alguna “ley” o “verdad”. Para las sociedades antiguas, una enunciación que tuviera pretensiones de lo que hoy llamamos “cientificidad”, debía estar acompañada por un principio de autoridad fundado en la reputación de un nombre propio reconocido (Foucault señala ejemplos del tipo “Hipócrates dijo”, “Plinio cuenta”); sólo así podía adquirir un estatuto suficiente de verosimilitud. En cambio, los relatos, las epopeyas, las diversas manifestaciones de la lírica o la dramática, tenían por el contrario una atribución de autoría bastante flexible, se toleraba perfectamente la puesta en circulación anónima de los textos; incluso era parte del juego literario la desaparición individual en aras de “hacer aparecer la

y vamos a estudiar, en sí misma, la obra. La palabra ‘obra’ y la unidad que designa probablemente son tan problemáticas como la individualidad del autor.”, *Ibidem*, pp. 334-335. Podrían tenerse en cuenta, también, ciertas consideraciones de Barthes sobre el concepto de “obra”, quien distingue a ésta de la noción de *texto*, prefiriendo utilizar esta última: “El ‘Texto’ puede hallarse en una obra muy antigua, y muchos de los productos de la literatura contemporánea no son textos en absoluto. La diferencia es la siguiente: la obra es un fragmento de sustancia, ocupa una porción del espacio de los libros (en una biblioteca, por ejemplo). El Texto, por su parte, ocupa un campo metodológico [...]: la obra se ve, el texto se demuestra, es mencionado según determinadas reglas (o en contra de determinadas reglas); la obra se sostiene en la mano, el texto se sostiene en el lenguaje: sólo existe extraído de un discurso; el texto no es la descomposición de la obra, es la obra la que es la cola imaginaria del texto. Es más, *el Texto no se experimenta más que en un trabajo, en una producción*, no puede inmovilizarse (por ejemplo, en un estante de una biblioteca); su movimiento constitutivo es la travesía (puede en particular atravesar la obra, atravesar varias obras).”, “De la obra al texto”, en *El susurro del lenguaje*, loc. cit., pp. 74-75.

⁷ “¿Qué es un autor?”, p. 334.

⁸ *Ibidem*, p. 336.

innumerable diversidad de los relatos y de los personajes, la irreductible singularidad de las voces y de las peripecias narrativas”⁹.

Ahora bien, conforme se va modificando el estatuto interno de los discursos, así como sus exigencias culturales y epistemológicas (entre otras cuestiones), las relaciones de atribución de la función-autor cambian y, curiosamente, los papeles se invierten. Entre los siglos XVII y XVIII, dice Foucault, “se empezaron a aceptar los discursos científicos por sí mismos en el anonimato de una verdad establecida o siempre demostrable de nuevo”¹⁰. Ya no se precisaba de un nombre propio individual para garantizar su verosimilitud, sino que lo que importaba era su pertenencia a un conjunto sistemático, formal, demostrable, que pudiera ser convalidado por cualquiera que compartiese los mismos supuestos y siguiese las mismas reglas. En cambio, alrededor de la misma época, para el caso de los textos literarios la función-autor comienza a verse como algo absolutamente imprescindible y coextensivo a la propia práctica de la escritura (y a partir de ese momento, dirá Foucault, esta función “no ha cesado de consolidarse y transformarse”¹¹). Y esto tiene relación, inicialmente, con el carácter instrumentalizante del lenguaje en la época clásica: en la medida en que la literatura *servía* fundamentalmente para comunicar o transmitir “algo”, ya sea que tuviese relación con el entorno cosmológico o ya con el orden moral, la religión, la política, las costumbres, etc., la función-autor se incrustó sobre ella con el fin de instituir la en objeto de *vigilancia judicial*: los textos comenzaron a ser interrogados, a buscarse quién y por qué los había escrito, cuáles eran sus líneas generales, qué intereses perseguían; en suma, considerados como “acciones de las que el autor es agente y, por lo tanto, responsable ante la ley (civil o religiosa)”¹² (esto se relacionará más tarde con el problema de la crítica literaria).

En un gesto aún más avanzado, hacia los siglos XVIII y XIX –coincidiendo con la época del desarrollo del capitalismo–, las relaciones de apropiación en torno a las características de la función-autor en el ámbito literario, cobran a su vez un nuevo giro: los textos ya no implican, fundamentalmente (o al menos no de modo principal), actos de responsabilidad individual, sino que son asumidos como bienes, objetos a los que la firma de autor delega una relación directa de “posesión” (Derrida dice: la garantía de la “presencia ausente de la individualidad del signatario”¹³), y los faculta a ser expuestos

⁹ Antonio Campillo, “El autor, la ficción, la verdad”, en *Dianoia*, no. 5, Madrid, 1991, p. 36

¹⁰ “¿Qué es un autor?”, p. 346.

¹¹ *Ibidem*, p. 340.

¹² Antonio Campillo, p. 30. Esto ha sido, durante largo tiempo, una de las funciones principales de la llamada crítica literaria.

¹³ Por ejemplo, en un texto de 1971, Derrida comenta: “[El autor] está prendido en la puntualidad presente, siempre evidente y siempre singular, de la forma de la firma. Ahí está la originalidad enigmática de todas las rúbricas. Para que se produzca la ligadura con la fuente, es necesario, pues, que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma: la

dentro del circuito de la venta y del consumo. “El autor no es ya –o no solo, dice Foucault–, como había sido hasta entonces, el responsable de su discurso, sino más bien su propietario”¹⁴. El estatuto jurídico de términos como “derechos de autor” y “propiedad intelectual”, data justamente de entonces, de la aparición de ese nuevo umbral económico-epistemológico¹⁵.

Pero entonces, ¿qué pasa cuando se establece el giro en la concepción misma de la práctica literaria y –como veíamos–, se pone en cuestión la unidad del sujeto hablante al revelarse ésta como una exégesis o interrogación sobre el lenguaje? Si se deshace la soberanía del sujeto en ese acto intransitivo de la enunciación, ¿no ocurre lo mismo –o no debiera ocurrir– con la función-autor? ¿Es que la desaparición del sujeto en el lenguaje no es más que un mero “supuesto” teórico-metodológico... una especie de utopía incierta?

Para Foucault, el autor es una función, y como tal, designa una invención histórica, que pone en relación los acontecimientos de lenguaje con una lógica fundacional. En este sentido, puede ponerse simétricamente en relación con los planteamientos de Derrida en torno a la crítica de la “metafísica de la presencia”, en la medida en que ésta es entendida como el anhelo histórico de la cultura occidental por asignarle a todo un origen, una instancia a la cual remitir y a la cual poder interrogar: principio de inteligibilidad y coherencia que funciona como garante de sentido y a su

reproductibilidad pura de un acontecimiento puro”, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 370.

¹⁴ “¿Qué es un autor?”, p. 339

¹⁵ Desde fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se inicia la regulación jurídica de los contratos de edición, en la que se establecen por primera vez conceptos como los de “derechos de autor” y “propiedad intelectual”. Con el auge de la sociedad industrial, el autor ya no es simplemente el responsable de su discurso, sino al mismo tiempo, y de modo más fundamental, su propietario. La obra literaria, así, no significa en primera instancia una acción de la que hay que responder ante la ley, sino ante todo un objeto, una mercancía, un bien material, que se produce y distribuye, que se compra y se vende, y de la que cabe esperar un cierto tipo de renta o beneficio. Foucault, por ejemplo, explica esta situación de la siguiente manera: “El discurso, en nuestra cultura (y sin duda en muchas otras), no era, originalmente, un producto, una cosa, un bien; era esencialmente un acto –un acto que estaba colocado en el campo bipolar de lo sagrado y de lo profano, de lo lícito y de lo ilícito, de lo religioso y de lo blasfematorio–. Fue históricamente un gesto lleno de riesgos antes de ser un bien incluido en un circuito de propiedades. Y cuando se instauró un régimen de propiedad para los textos, cuando se promulgaron unas reglas estrictas sobre los derechos de autor, sobre las relaciones autor-editor, sobre los derechos de reproducción, etc. –es decir, a fines del siglo XVIII y principios del XIX–, fue en ese momento cuando la posibilidad de transgresión que pertenece al acto de escribir tomó cada vez más el cariz de un imperativo propio de la literatura. Como si el autor, a partir del momento en el que fue colocado en el sistema de la propiedad que caracteriza a nuestra sociedad, compensara el estatuto que así recibía recuperando el viejo campo bipolar del discurso, practicando sistemáticamente la transgresión, restaurando el peligro de una escritura a la que, por otro lado, se le garantizaban los beneficios de la propiedad.”, Foucault, *op. cit.*, p. 339.

vez permite discernir –y consiguientemente excluir– lo derivado, lo accesorio, lo “dependiente”¹⁶. El imperio del Autor designa una figura fundamental del pensamiento logocéntrico, como “ente de razón” que “fija” los contenidos del texto, que explica los movimientos de la cultura y dota a cada fenómeno de su irreducible unicidad e identidad. Posee un carácter teológico y falogocéntrico. Es, según una expresión de Barthes, el “Padre del texto”. Cuando el lenguaje se concibe como un vehículo de expresión de las ideas, el autor se vuelve imprescindible como fuente de inteligibilidad, como origen transparente; pero, por su parte, una vez que comienza a valorarse la pura instancia del lenguaje, el parentesco filial no necesariamente desaparece, sino que eventualmente se mantiene y se refuerza: las producciones escritas tienden a ser *sacralizadas* y a ser instituidas como bienes (a las cuales, en un segundo momento, se les puede sacar un provecho), y la figura del autor, si bien ya no es lógicamente necesaria desde el punto de vista de la responsabilidad moral (al menos no de modo imperativo), comporta una utilidad (económica, ideológica, política) dentro de las relaciones de poder: convierte a la literatura en una especie de bálsamo institucional donde, como dice Foucault, “se vuelve posible la transgresión que en cualquier otro lado sería imposible”¹⁷.

Pero, paradójicamente, es ahí mismo donde la figura del autor desaparece: en esa posibilidad, en la escena abierta del infinito textual; cuando justamente es posible operar un repliegue en las relaciones.¹⁸ Foucault aclara que, al haberse levantado “acta” de la “desaparición” del autor, ello no implica que se esté negando su existencia fáctica –ni mucho menos, la del sujeto–, sino en todo caso la *urgente* necesidad de su muerte, su permanente puesta en cuestión y la posibilidad del ejercicio de transgresión (o *resistencia*) a través de la escritura. En su réplica a las intervenciones planteadas por los asistentes de la Sociedad Francesa de Filosofía, comenta: “yo nunca he dicho que el autor no existía [...] He hablado de una cierta temática que puede encontrarse recientemente y que es, si ustedes quieren: el autor debe borrarse o ser borrado en beneficio de unas formas propias a los discursos”¹⁹. Y, en otra parte, complementa reflexivamente: “Teniendo en cuenta las modificaciones históricas que han tenido lugar, no parece indispensable que la función-autor permanezca constante en su forma, en su

¹⁶ Cfr. “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1995. La escritura según Derrida, siempre estuvo sujeta a la ley de la oralidad, que manifiesta en este caso directamente la presencia del alma en la voz, con relación a la cual, aquella es secundaria y representativa. No obstante, así fuera en primero o segundo grado, era el Verbo o el gran Libro el que agrupaba los discursos, el que se atribuía la “propiedad” de lo dicho o escrito; en suma las marcas logocéntricas del Autor.

¹⁷ Locura, literatura, sociedad, *Entre filosofía y literatura*, p. 382.

¹⁸ Todo esto, en relación con las formas de “resistencia” frente a la literatura institucionalizada, será tratado más adelante, hacia el final de esta tesis.

¹⁹ “¿Qué es un autor?”, p. 356.

complejidad, e incluso en su existencia. Es posible imaginar una cultura en la que los discursos circularan y fueran recibidos sin que la función-autor apareciera nunca”²⁰.

De este modo, es justamente en ese umbral, a partir de analizar cuáles han sido las formas mediante las que históricamente la función-autor se ha constituido en parte integrante de los discursos, qué relación guarda con la dinámica textual y cuáles han sido sus diferentes desenvolvimientos estratégicos, que la literatura o las prácticas de escritura pueden plantear el problema de la muerte del autor o, para decirlo más propiamente, del “dar muerte” al autor; la necesidad de replegarse de esa función y replegarse de las formas por las que históricamente se ha definido y se ha visto institucionalmente reconocida; en síntesis, la aceptación del carácter irremisiblemente *textual* de la escritura (la “subversión de todos los géneros”, en palabras de Barthes). Desde este punto de vista, el texto se produce y sostiene en el *lenguaje*, no en la “arrogante” soberanía de un autor; “en el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen la escritura”²¹; esto es, dirá Foucault, todos los documentos de lo que ha podido ser dicho dentro de un determinado campo cultural (*archivo*) (“un grafismo mezclado a las cosas o que corre por debajo de ellas; siglos depositados sobre los manuscritos o sobre las hojas de los libros...”²²). La muerte del autor es así, la escena del *texto*,²³ la textura infinita y fragmentaria de algo que desde

²⁰ *Ibidem*, p. 350.

²¹ Barthes, “La muerte del autor”, *loc. cit.*, p. 67. La sola definición de *texto* en Barthes, nos da claramente la idea de lo que se trata de apuntar aquí: “Hoy en día sabemos que un texto no está constituido por una fila de palabras, de las que se desprende un único sentido, teológico, en cierto modo [...], sino por un espacio de múltiples dimensiones en el que se concuerdan y se contrastan diversas escrituras, ninguna de las cuales es la original: *el texto es un tejido de citas proveniente de los mil focos de la cultura...*”, *ibid.*, p. 69, el subrayado es nuestro. Por su parte, Foucault reconoce explícitamente su propósito con los trabajos de Barthes: “Pienso que se puede vincular el carácter intransitivo de la escritura, del que habla Barthes, con esta función de transgresión”, “Locura, literatura, sociedad”, p. 384.

²² *Las palabras...*, p. 84. En este sentido el ser del lenguaje se convierte aquí, se puede decir, en preludio de la investigación arqueológica. *Cfr. La arqueología...*, “La descripción enunciativa”, pp. 178-199. Sobre el carácter inagotable de este “murmullo” que corre debajo de cada trazo de cada pluma inscrito sobre cada libro, Blanchot apunta: “[se trata] más bien de una palabra: habla, no deja de hablar, es como el vacío que habla, un murmullo ligero, insistente, indiferente, que sin duda es el mismo para todos, que carece de secreto y que, sin embargo, aísla a cada uno, lo separa de los demás, del mundo y de sí mismo, arrastrándole por laberintos burlones, atrayéndole en el mismo lugar cada vez más lejos, mediante una fascinante repulsión, por debajo del mundo común de las palabras cotidianas”, *El libro por venir*, p. 257.

²³ Como uno de los conceptos generales sobre una “teoría del texto”, Barthes refiere la noción de “intertexto” o intertextualidad, la cual, dice, debe mucho a los análisis semiológicos de Julia Kristeva, y sobre la cual añade: “La intertextualidad, condición de todo texto, sea cual sea, no se reduce evidentemente a un problema de fuentes o de influencias; el intertexto es un campo general de fórmulas

siempre ha tenido lugar. Como dice Barthes, todo texto es un *intertexto*, pues, de uno u otro modo, otros textos están presentes en él, en niveles variables y con formas más o menos reconocibles; los textos de la cultura anterior y los de la cultura circundante, “trozos de códigos, fórmulas, modelos rítmicos, fragmentos de lenguajes sociales; [...] – y señala– siempre hay lenguaje antes del texto y a su alrededor”²⁴. Como lo menciona en aquel artículo de 1968:

El texto se lee sin la inscripción del Padre [...] del significado último que lo “explica” y que lo “expresa” [...]. Por ello la literatura (sería mejor decir la *escritura*, de ahora en adelante²⁵), al rehusar la asignación al texto (y al mundo como texto) de un “secreto”, es decir, un sentido último, se entrega a una actividad que se podría llamar contrateológica, revolucionaria en sentido propio, pues rehusar la detención del sentido, es, en definitiva, rechazar a Dios y a sus hipóstasis, la razón, la ciencia, la ley.²⁶

Así, no es el autor el que “produce” o ejecuta un texto, sino el texto el que da origen a ese “ente de razón” que es el autor. No puede haber algo así como un autor que esté fuera del texto, o antes e independientemente de la obra escrita, sino que el autor es creado, construido por la propia escritura, arrasado por ese rastro de im-personalidad en donde se difumina al instante en una especie de máscara tras la que se oculta –como ya se ponía de manifiesto– nada más que el rumor intransitivo del lenguaje. Blanchot, igualmente (se verá a detalle más adelante), ha escrito bastante a propósito de ese “murmullo sin forma”, de esa impersonalidad del lenguaje que no cesa de devorar en las obras todo rastro signante, todo vestigio del paso de una conciencia soberana y creadora a un estado de lúcida autosuficiencia que sería la obra misma, en la transparencia de su “puro” decir.²⁷ “No hay relaciones directas, y aún menos de posesión –apunta Blanchot–, entre el poema y el poeta. Y lo que [éste] escribe, aunque sea bajo su nombre, sigue careciendo esencialmente de nombre”²⁸. Es decir, una escritura *neutra* (o “en grado cero”)²⁹; “es la destrucción de toda voz, de todo origen [...], ese lugar neutro,

anónimas, cuyo origen rara vez es identificable, de citas inconscientes y automáticas, mencionadas sin comillas”, en *idem*.

²⁴ “Texto (teoría del)”, en *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 146.

²⁵ *Cfr.*, nota 47 del apartado I, Primera parte, así como, “Variaciones sobre la escritura”, en *Variaciones sobre la escritura*, pp. 87-136.

²⁶ pp. 78, 70.

²⁷ Con relación a esto, Blanchot por ejemplo escribe: “...La obra exige eso, que el hombre que escribe se sacrifique por la obra, se convierta en otro, no ya en otro distinto del ser vivo que era, en otro distinto del escritor con sus deberes, sus satisfacciones y sus intereses, sino más bien en nadie, en el lugar vacío y animado en el que resuena la exigencia de la obra”, *Op. cit.*, p. 254. Se tratará más ampliamente en los subsecuentes apartados.

²⁸ Blanchot, *El libro por venir*, 259.

²⁹ “La escritura en su grado cero –dirá en este contexto Barthes–, es en el fondo una escritura intransitiva o si se quiere amodal [...]; está hecha precisamente de su ausencia; pero es una ausencia

compuesto, oblicuo, al que van a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe”³⁰. Los restos sangrantes de una conciencia muda son hallados así bajo la cuchilla de una escritura completamente im-personal, y lo único que se escucha es el “biiiiip” ensordecedor de una máquina de hospital que no puede ser silenciada, y “que no tiene otra cosa que hacer que recurrirse en un perpetuo regreso sobre sí misma [...], hacia el extremo más fino [...], hacia el simple acto de escribir”³¹. En relación con el tema de la descripción de los enunciados, *La arqueología del saber* era ya terminante en este sentido:

...si se quiere describir el nivel enunciativo, hay que tomar en consideración esa misma existencia: interrogar al lenguaje, no en la dirección a la cual remite, sino en la *dimensión* que le da; no hacer caso del poder que tiene de designar, de nombrar, de mostrar, de hacer aparecer, de ser el lugar del sentido o de la verdad, y demorarse, en cambio, sobre el momento [...] que determina su *existencia singular y limitada*. Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado (ya se ha adquirido la costumbre) sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que, aquí y allá –en relación con dominios de objetos y sujetos posibles, en relación con otras formulaciones y reutilizaciones posibles– hay lenguaje.³²

El “hay”, o el “existe” del lenguaje (del que ya se daba cuenta desde el apartado anterior), que nos permite continuar hablando, en cada formación histórica, por el simple hecho de que nos encontramos atravesados por su misma existencia, por ese murmullo que no se dirige a nada ni a nadie. Si algo así como la literatura *existe*, es precisamente, dice Foucault, “en la medida en que no ha dejado de hablar, en la medida en que no deja de hacer que circulen signos. Porque hay signos a su alrededor –insiste–, porque *ello* habla, por eso algo así como un literato puede hablar”³³. De manera similar a como Nietzsche hablaba de un vacío dejado por la muerte de Dios, la problemática de la muerte del autor deja un “vacío” en el espacio del lenguaje en el que éste se extiende, se expande, ya no bajo el régimen de una sucesión de representaciones (como sucedía en la teoría del lenguaje clásico), sino como dirá Foucault en *Las palabras y las cosas*, en el *lugar* de la propia ausencia del lenguaje (“...ningún lugar, cualquier lugar...”), en el vértice exacto del nacimiento de un espacio infinitamente desplegado, horizontal, en el que paradójicamente se disuelve toda extensión real (“la nada como el lugar en el que

total, no implica ningún refugio, ningún secreto; no se puede decir que sea una escritura impasible; es más bien una escritura inocente”, *El grado cero de la escritura*. Seguido de *Nuevos ensayos críticos*, Siglo XXI, México, 1987, pp. 78-79.

³⁰ Barthes, “La muerte del autor” p. 65.

³¹ *Las palabras y las cosas*, p. 294.

³² *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2001, p. 188.

³³ “Lenguaje y literatura”, p. 94.

nada tiene lugar”³⁴). La muerte del autor “abre” así la escena del texto, el espacio de un lenguaje siempre repetido y siempre “desdoblado” como “espacio” de relaciones. Si el autor sigue escribiendo, en fin, no es más que en la ceremonia infinita del libro, desde su propia ausencia, en el entarimado del cadalso en el que se cumplen los signos de su propia desaparición; como diría Blanchot: cercanía del *espacio literario*.

³⁴ *El libro por venir*, p. 259. Blanchot decía: “...una palabra vertida sobre sí misma y siempre repetida, entregada a cambios de tiempo y a aceleraciones, disminuciones de velocidad, ‘detenciones fragmentarias’, signo de una esencia completamente novedosa de la inmovilidad en la que se anuncia como *otro tiempo...*”, *ibídem*, p. 266.

III. EL “LENGUAJE DEL ESPACIO” Y LA CRÍTICA LITERARIA. LA CUESTIÓN DE LAS HETEROTOPIAS

...hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea. Una crítica así encendería fuegos, contemplaría crecer la hierba, escucharía el viento y tomaría la espuma al vuelo para esparcirla.
Foucault, “El filósofo enmascarado”

La crítica [...] no puede pretender encontrar de nuevo el “fondo” de la obra, porque ese fondo es el sujeto mismo, es decir, una ausencia...
R. Barthes, *Crítica y verdad*.

En este punto, así como se hablaba de cómo la literatura, en un determinado momento de la historia (entre los siglos XVIII y XIX), rompía sus vínculos con la representación para no hablar ya más que de sí misma, de cómo dejaba de ser un mero instrumento de expresabilidad –del estado de cosas del mundo, de las intenciones o de los “contenidos de conciencia” del sujeto hablante o del autor, etc.–, para no devenir ya más que pura interrogación sobre el lenguaje, Foucault se interroga acerca de otro aspecto que –dice–, puede conducir los términos de esta ontología del lenguaje literario: la idea de la *espacialidad del texto*, de la multiplicación de elementos simultáneos (no ya sucesivos) que se “abren” o se expanden a través de las redes de la escritura literaria, y cómo el lenguaje *abre* cierto espacio en donde cabe analizar *otro* tipo de relaciones, desmarcadas del privilegio concedido históricamente a lo que llama “el mito de la temporalidad” –y ligadas con el tema de la “transformación estratégica de los discursos” (tema formulado más explícitamente en textos posteriores).¹ En un texto que apareció

¹ Cfr., “Lenguaje y literatura”, pp. 96-97, y también se encuentra, por ejemplo, “Le structuralisme et l’analyse littéraire”, una conferencia inédita de 1967, que dedica unas cuantas páginas al respecto. Esta idea de privilegiar el espacio como dimensión de análisis, se puede encontrar muy claramente en las preocupaciones de Foucault acerca de un análisis de tipo “cartográfico” de los conceptos de saber y poder (cfr., *Vigilar y castigar*, pp. 34-35), en el sentido de intentar describir en una especie de plano estratégico, el movimientos de los efectos de esos dos conceptos: cómo son localizables los puntos de cruce, de encuentro, los desplazamientos a que dan lugar dentro del campo social, las líneas de fuga, el choque, los distintos posicionamientos de sus relaciones, la movilidad que producen en los trazados del mapa, etc. En una entrevista a propósito de sus vínculos con la geografía, Foucault comenta: “En efecto

hasta 1984 (escrito y mantenido sin publicar desde 1967), Foucault señalaba: “La época actual sería quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso”². Y, en relación con la literatura, sugiere en otra parte: “me parece que este análisis del lenguaje de la obra como espacio merecería la pena intentarse”³.

La idea de hablar de un “lenguaje del espacio” está determinada por el tipo de análisis literario que propone Foucault; por cómo establece relaciones con el lenguaje “primero”, al que analiza, y en esta medida tiene una relación directa con el problema de la crítica –por un lado– y el comentario –por otro. En efecto, tanto desde la perspectiva del lenguaje entendido como retórica, o de un lenguaje esencialmente representativo, la operación consiste en hablar del lenguaje considerando dicho hablar como algo que sobreviene *después* al lenguaje, algo que lo *sucede*. Por una parte, se trata de interpretar y traducir el lenguaje absolutamente “pleno” del texto antecedente, con miras a hacerlo inteligible; y, por otra, se trata de hablar del lenguaje para “evaluarlo”, averiguar la consistencia de su sistema de representaciones, para a partir de ahí, determinar su “valor de verdad” con respecto a las representaciones “aceptadas”. Tanto en un caso como en

[se podría decir] que me han obsesionado un tanto estas metáforas espaciales. Pero, a través de ellas, creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba, las relaciones que pueden existir entre el poder y el saber [...] Metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder”, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, Ediciones la Piqueta, Madrid, 1998, pp. 124-125. En este sentido, la idea de priorizar el análisis del lenguaje de la obra, del lenguaje literario, en términos de espacio, a nuestro parecer, tiene perfectamente como fondo esta inquietud, formulada posteriormente, y se relaciona justamente con la noción del *afuera* (que trataremos de elucidar un poco más posteriormente).

² “Espacios diferentes” (“Des espaces autres”), en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 430.

³ “Lenguaje y literatura, p. 97. Foucault señala a título de ejemplo un interesante análisis de J.P. Richard sobre la obra de Mallarmé (“El Mallarmé de J.P. Richard”), en donde se pueden poner en relación cierto tipo de figuras bajo el contexto de un análisis espacializante. Por ejemplo, en ese texto menciona: “[En Mallarmé] las imágenes concuerdan y se articulan en un espacio profundo; Richard ha visto bien que tal espacio no se debe relacionar ni con el mundo ni con la psique, sino con esa distancia que lleva consigo el lenguaje cuando nombra a la vez lo sensible y la muerte [...]; lenguaje que, por su propia naturaleza, constituye y abre cierto espacio [...] –el espacio de la inocencia, de la verdad, de la blancura, el espacio del cristal de la ventana [...], espacio a la vez tenso y liso, además de cerrado y replegado sobre sí” (Foucault desarrolla un poco como ejemplos las figuras del “ala” y del “abanico” en la obra de Mallarmé, y cómo estas son tratadas desde una descripción espacializante por J.P. Richard, y termina diciendo: “...el libro de Richard [...] estudia, sin recurrir a conceptos ajenos, ese dominio aún mal conocido que se podría llamar la *espacialidad de una obra*. La caída, la separación, el cristal, el surgimiento de la luz o del reflejo [...], lo que se arroja o se despliega a través de las cosas y las palabras, de la luz y el lenguaje”, “El Mallarmé de J.-P. Richard”, en *De lenguaje y literatura*, loc. cit., pp. 208-209. El subrayado es del propio Foucault.

otro, pese a las diferencias, el referente funciona como una instancia absolutamente anterior, y en esa medida como un todo unitario, acabado. En este texto, buscaremos mostrar cómo Foucault considerará, por el contrario, la posibilidad de un lenguaje cuyos elementos operen en una relación de *simultaneidad* con respecto al lenguaje analizado; un análisis literario determinado no ya en términos temporales, sino espaciales: un análisis cuyo lenguaje se enrede con la filigrana textual del “primer” lenguaje según relaciones de yuxtaposición y reciprocidad; de envíos, de flujos *sincrónicos* de intercambio y en permanente construcción; de *reescritura*. Un lenguaje tal, dirá Foucault, sería el tipo de lenguaje que “encendería fuegos” (como lo marca el epígrafe), abriría una grieta en el cuerpo de las palabras, dejando permanentemente escapar un “exceso” de significación hacia un “lugar” en el que las palabras ya no tendrían control sobre sí mismas: el espacio del *afuera*, el lugar informe y siempre retirado de las *heterotopías*.

* * *

En un breve artículo de 1963, Foucault comentaba lo siguiente: “Escribir, durante siglos, se ha ordenado por el tiempo [...]; el rigor del tiempo no se ejercía sobre la escritura por el sesgo de lo que ésta escribía, sino en su espesor mismo, en lo que constituía su ser singular.”⁴ Esto es, independientemente de que la escritura se sometiera a algún orden cronológico o no, en términos generales, las palabras estaban ligadas a un esquema de representación de naturaleza esencialmente temporal, tenían la función de sustituir el texto de la naturaleza o la Palabra divina en un encadenamiento de segundo grado, como presencia diferida. Desde los orígenes del pensamiento occidental, el lenguaje literario se comprendía fundamentalmente en términos de relato y de memoria: narrar para invocar la presencia de un hecho y recoger aquello que no debía ser olvidado. Foucault menciona el caso del relato homérico –advenimiento del retorno heroico y cumplimiento de la palabra de los dioses–, y la función reminiscente de la escritura platónica –como destello comunicante del texto absolutamente antecedente de las almas.⁵ Lo que se denominaba como Retórica, en este sentido, básicamente no consistía en otra cosa: traducir, con las palabras más exactas y bajo la mejor organización posible de los signos hablados o escritos, el misterio absolutamente inefable de la palabra primera, a la cual

⁴ “El lenguaje del espacio”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 263.

⁵ También, desde las sociedades primitivas, cabe mencionar la función de la narración como *médium* para “atrapar” el instante y conjurar indefinidamente la inminencia de la muerte: la condena, el sacrificio, el relato para inaugurar propiamente el “reino de la palabra” y dejar atrás la preeminencia de la sangre dentro de los vínculos de sociabilidad. *Cfr.*, al respecto, por ejemplo, R. Calasso, *La ruina de Kasch*, Anagrama, Barcelona, 2001; o incluso, ciertos estudios de Bataille sobre el tema del sacrificio.

no era posible expresar sino por aproximaciones y desvíos; se trataba de *comentar* el Texto primero –ya fuese la palabra de Dios, el comportamiento de la naturaleza o la irreductible ausencia de los hechos pasados–, a través de un lenguaje que sobrevinía *después*, un “lenguaje segundo” que fungía como comentario a un campo previo de significaciones, simbolizado por la palabra de Dios, por la verdad, por el modelo, los clásicos, la Biblia, etc. Es decir, dice Foucault: “había una especie de libro previo, que era la verdad, que era la naturaleza, que era la palabra divina [...], pero que por otro lado, estaba, sin embargo, oculto [...] De ahí la necesidad de los deslizamientos, de las torsiones de palabras, de todo ese sistema que se llama precisamente la retórica”⁶.

Ahora bien, alrededor de los siglos XVIII y XIX, y en el resplandor de la época del funcionamiento clásico del lenguaje, la idea de un lenguaje temporalizado que comenta en una escala de segundo grado, abre una puerta hacia el problema de la *crítica* (una suerte de comentario “en crisis”, dirá Foucault).⁷ Al no tener por objeto más que al lenguaje en su naturaleza representativa, el lenguaje en adelante deviene su *función* misma, dirá Foucault. Es decir, ya no el lenguaje, sino la *representación* del lenguaje. El problema consistirá, entonces, no en reflejar los sublimes destellos del lenguaje primero, del “texto absolutamente antecedente”, cerrado sobre sí mismo (al que sólo había que señalar para entender el mundo), sino en interrogarse sobre el lenguaje desde su misma función (“cuando el lenguaje se interroga sobre sí mismo a partir de su función” –y no, como se ponía de relieve, a partir de su existencia).⁸ Se tratará ahora, dirá Foucault, de ver “qué representaciones designa, qué elementos recorta y descuenta, cómo se analiza y compone, qué juego de sucesiones y sustituciones le permite asegurar su papel de representación”⁹. El comentario deja así su lugar a la *crítica*.

A partir de este momento, el lenguaje ya no es entendido meramente como una *expresión* de la lectura del mundo, algo que *relata* el mundo o invoca la presencia de hechos pasados, sino que se pregunta además sobre cuáles son las formas de sustitución

⁶ *Ibidem*, p. 78.

⁷ ¿Qué es la crítica, se pregunta Foucault, sino la elaboración, bajo otras características, de ese “lenguaje segundo” que comenta?; ¿o bien, aquello que es posible representar, reproducir o repetir, ya sea del Texto de la naturaleza o del texto explícitamente literario; “la repetición de lo que hay de repetible en el lenguaje?” (*Las palabras y las cosas*, p. 84) “¿Qué es ese lenguaje que es la literatura, y que autoriza, hasta el infinito, las exégesis, los comentarios, los redoblamientos?” (p. 85), ¿Y qué es cuando se convierte en una especie de “lenguaje objeto” de un lenguaje segundo que a su vez está “dentro y fuera” de ese lenguaje? Llegaremos a ello enseguida.

⁸ *Ibid*, p. 86. “En el límite –afirma Foucault en torno a los siglos XVI y XVII–, se podría decir que el lenguaje clásico no existe, sino que *funciona*: toda su existencia tiene lugar en su papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él. El lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella: en ese molde que ha podido arreglarse”, *Las palabras...*, p. 84.

⁹ PC, p. 84.

que el comentario hace posibles, cuál es su específica relación con la “verdad”¹⁰; cuál es su valor expresivo, qué es lo que el texto “quiere o quiso decir”, qué o quién lo ha dicho, qué tan propio, exacto, con respecto a lo que representa, es el lenguaje que comenta y cómo ha de funcionar para poder expresar mejor aquello de lo que habla. Se convierte en suma en algo de lo que es posible –y necesario– hablar: una mediación entre lo que está escrito (o “inscrito” en el Texto del mundo) y su apertura hacia un campo posible de decodificación o de lectura (“una suerte de acto ambiguo a medio camino entre la escritura y la lectura”¹¹). Bajo estas características, el problema de la crítica emparenta profundamente el lenguaje y la temporalidad: se instituye en una búsqueda de los orígenes, en una búsqueda siempre renovada de los sentidos ocultos, un intento por clarificar (y al mismo tiempo “clausurar”) el texto “para encontrar de nuevo los caminos de la creación, reconstituir en su propio discurso de crítica el tiempo del nacimiento y de la culminación que, se pensaba, debía contener los secretos de la obra”¹².

Tenemos así que, en la medida que el lenguaje es dejado a su condición instrumental de ser *algo* que designa algo para *alguien*, es decir, que sirve para representar aquello que ya se ha manifestado como presente, necesariamente *depende* ontogenética y filogenéticamente de la existencia de un sujeto fundador (o sus variadas “hipóstasis”: la razón, Dios, la libertad, etc.), al cual es necesario interrogar para saber *qué* es lo que se dice, así como de dónde proviene, cuál es su origen y de qué manera se consume su sentido. Del mismo modo que en las sociedades occidentales la existencia de los textos llamados literarios se ha vuelto absolutamente inseparable de la categoría del autor, la necesidad de una crítica del lenguaje se vuelve imprescindible. La crítica se presenta fundamentalmente como *crítica literaria*, como la idea de “comunicar” las características de una obra y hacer perceptibles las relaciones que ésta tiene con el autor: en tanto que la crítica reivindica a la obra como algo creado, la hace depender completamente de la existencia fáctica de su creador, como fuente absoluta y única del sentido –aquel personaje que, por el propio don o impulso “genial” de su voluntad, inscribe y registra de algún modo su lenguaje en la historia. Así, desde la perspectiva de la crítica tradicional, el personaje del crítico se halla situado en la misma función y concepto que el personaje del autor. Por ejemplo, Barthes lo explica del modo siguiente:

Darle a un texto un Autor es imponerle un sentido, [y al mismo tiempo] proveerlo de un significado último, cerrar la escritura. Esta concepción le viene muy bien a la crítica, que pretende dedicarse a la “importante” tarea de descubrir al Autor (o a sus hipóstasis: la sociedad, la historia, la psique, la libertad) bajo la obra: una vez hallado el Autor, el texto se

¹⁰ Cfr., *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999, pp. 10-13. La “verdad”, en su acepción ilustrada.

¹¹ (“une sorte d’acte ambiguo à mi-chemin entre l’écriture et la lecture”), “Le structuralisme et l’analyse littéraire”.

¹² “De lenguaje y literatura”, p. 69.

‘explica’, el crítico ha alcanzado la victoria [...]; así pues, no hay nada de asombroso en el hecho de que, históricamente, el imperio del Autor haya sido también el del Crítico...¹³

Según Foucault, en una conferencia dictada en Tunes en 1967,¹⁴ las características (o las “funciones”) fundamentales de la crítica literaria tradicional pueden ser resumidas en las siguientes: 1) La idea de *clasificar* o escoger (“trier”) entre los textos escritos aquellos que deben ser leídos y aquellos que no: “la crítica literaria borraba, excluía o tachaba (“rayait”) obras como las de Sade o Lautréamont”¹⁵; 2) El rol de *juzgar* (“juger”) las obras, decir por adelantado a los lectores si tal obra valía algo por relación a sí misma o por relación a otras; qué lugar ocupaba al interior de una escala, etc.; y 3) La “noble” tarea de *simplificación* de la operación que consiste en *leer* una obra, dando una suerte de esquema de producción de la obra que explicase cómo el autor había escrito, por qué lo había escrito, qué había tergiversado, etc., para accesibilizar su distribución a la mayor cantidad de consumidores posibles. En suma, la crítica literaria se *servía* del lenguaje para comentar el lenguaje, remitirlo a los orígenes *sagrados* de su producción por un autor que era el único que podía “saber” a ciencia cierta la naturaleza de la obra, y exponerlo finalmente a un público consumidor, que en última instancia cerraba –pasivamente– el circuito de la producción literaria. Unos años más tarde, a propósito de las profundas raíces “disciplinarias” de este concepto de crítica literaria como mediación hacia la lectura, Foucault comentaba en una entrevista de 1976 algunas de las razones que le valían su rechazo:

[La moderna crítica literaria] hace un uso típicamente policiaco, psiquiátrico o psicoanalítico del libro en cuestión [...], [en virtud de lo cual] no es del todo sorprendente que la crítica, si se la observa en su historia, es decir, desde el siglo XIX, haya utilizado siempre un cierto número de métodos, un cierto número de modelos, ya sea implícitos o explícitos, bastante inquietantes. [Por ejemplo] el modelo policiaco: ¿quién es el que ha escrito? ¿qué es lo que tenía en la cabeza? ¿de qué ha recibido su influencia? ¿qué ha ocultado o enmascarado? [...] Enseguida, el modelo psiquiátrico-psicoanalítico: ¿cuál era su deseo? ¿qué tuvo necesidad de ocultar? ¿qué es lo que tenía en el inconsciente? ¿qué es lo que ha dicho sin decirlo? Y por último, [...] el modelo propiamente escolar o disciplinario, que consiste en saber: ¿cuál es su valor? ¿a qué edad puede leerse? ¿qué representa dentro de una jerarquía? ¿vale más que esto o aquello?, etc. [En síntesis] un modelo escolar, un modelo policiaco, un modelo psiquiátrico o psicológico, un modelo psicoanalítico [...]; es en ese sentido –subraya Foucault– que rechazo ese concepto de

¹³ “La muerte del autor”, p. 70.

¹⁴ “Le structuralisme et l’analyse littéraire”, Conferencia inédita pronunciada en el Club Tahar Haddad de Tunes, en 1967, resguardada en el expediente D162r del Fondo Michel Foucault en el IMEC.

¹⁵ *Ibidem*

crítica literaria para poder hacer posibles otras utilizaciones completamente libres de no importa qué texto...¹⁶

La crítica literaria se instituye así como un aparato permanente de *vigilancia* del lenguaje: tiene que inscribirse en el *corpus* de la producción literaria para verificar si efectivamente pone en relación *algo* con *algo*, en la medida en que cumple con una cierta función comunicante, y aquello que nos dice lo podemos constatar o representar. La crítica literaria tradicional, que Foucault considera particularmente fecunda “desde Saint-Beuve a nuestros días”,¹⁷ comenta el texto según una lógica de mediación que pone en relación los diferentes lenguajes (la obra, el comentario y la lectura) según un esquema eminentemente temporal: se remonta a un punto pasado para extraer de ahí un campo posible de sentido y, desde su análisis y escritura presente, arroja a la obra a un

¹⁶ En “Entretien avec Roger Pol-Droit, “C’est un usage typiquement policier du livre en question, policier ou psychiatrique ou psychanalytique, peu importe, ce n’est pas du tout étonnant que la critique, si vous la regardez dans son histoire, c’est-à-dire depuis le XIX^{ème} siècle a toujours utilisé un certain nombre de méthodes, un certain nombre de modèles en tout cas, qui ont été explicites ou implicites, mais qui sont très inquiétants, il y avait le modèle policier: qui est celui qui a écrit ? qu’est-ce qu’il avait dans la tête ? de qui a-t-il subi l’influence ? qui a-t-il pastiché ? Enfin bon; vous avez ensuite le modèle psychiatrique-psychoanalytique: quel était son désir? qu’est-ce qu’il y avait de caché ? qu’est-ce qu’il avait dans l’inconscient ? qu’est-ce qu’il a dit sans le dire ? Bon, on pourrait... vous avez aussi qui a parcouru ces deux modèles-là, qui est le modèle proprement scolaire ou disciplinaire, qui est : qu’est-ce que ça vaut ? à quel âge est-ce qu’on peut lire cela ? qu’est-ce que ça représente dans la hiérarchie ? est-ce que ça vaut mieux que ceci ou cela, où le classer... bon : un modèle scolaire, un modèle policier, un modèle psychiatrique ou psychologique, un modèle psychanalytique... enfin bon ! tous finalement ces modèles qui sont des modèles disciplinaires, alors que... et c’est en ce sens que cette utilisation là est la seule que je récuse pour pouvoir rendre possibles les autres, qui seraient des utilisations complètement libres de n’importe quel texte”.

¹⁷ Charles-Augustin Saint-Beuve (1804-1869), encarna, por así decirlo, el punto más alto o la consolidación de la crítica literaria francesa, bajo su acepción clásica. Para Saint-Beuve, la crítica consistía en evaluar la literatura, en hacer juicios sobre la obra literaria, en función de la minuciosa revisión de la biografía del escritor, del entorno vivencial, así como del entorno crítico que le rodeaba, de las influencias que le avenían, de la relación de la obra con otras obras del mismo género. La función de la crítica era entender al escritor –a partir de examinar todos esos elementos–, para poder juzgarlo luego, y tras él, juzgar la obra literaria en cuestión. La idea de crítica literaria que concibe Saint-Beuve, está indispensablemente ligada a los privilegios concedidos al tema de la autoría, “exige que el crítico dé vida al autor” (Vernon Hall, *Breve historia de la crítica literaria*, FCE, México, p. 180). En un texto denominado *Causeries du lundi*, el mismo Saint-Beuve explicita esta relación y resume en cierta forma el quehacer del trabajo crítico: “Me parece que, respecto al crítico literario, no hay lectura más recreativa, más deleitosa y al mismo tiempo más fructífera en todo tipo de información, que las biografías bien hechas de los grandes hombres [...] Meterse en un autor, establecerse allí, exhibirlo desde todos los puntos de vista; hacerlo vivir, moverse y hablar como seguramente lo hizo en vida, seguirlo lo más hondo posible en su vida interna y en sus hábitos privados; atarlo por todos los sitios a esta tierra, a esta existencia real, a esas costumbres que son partes de los grandes hombres en igual medida que del resto de la gente”, citado en *ibidem*, p. 181.

horizonte futuro de interpretaciones, representaciones y apropiaciones –o, para decirlo de otra forma, “operaciones de consumo”. En este sentido, se pregunta Foucault: “¿No se podrá decir, en una primera aproximación, que la crítica es pura y simplemente el discurso de los dobles, es decir, el análisis de las distancias y de las diferencias en las que se distribuyen las identidades del lenguaje?”¹⁸. Bajo esta lógica, el quehacer de la crítica literaria, en la medida en que se encuentra inmerso dentro del régimen general de la representación, *funciona* igualmente como un “juego de sustituciones”, de figuras o elaboraciones sucesivas (ya sean retóricas, semiológicas, etc.), obedece, en fin, a la linealidad de un esquema temporal, en virtud de que su lenguaje se encuentra categorizado como un fenómeno de *expresión* del tiempo; “es, esencialmente [(en este tipo de modelos)] lo que ‘lee’ el tiempo [...]; deposita el tiempo en él, puesto que es escritura y, como tal, va a mantenerse en el tiempo y a mantener lo que dice en el tiempo. La superficie cubierta de signos no es, en el fondo –dice Foucault–, sino la astucia espacial de la duración”¹⁹.

Foucault sostendrá, por el contrario, la posibilidad de un análisis crítico de la obra que no siga necesariamente un modelo temporal, sino que intente *pensar* las relaciones del lenguaje con el espacio. En la conferencia ya referida de 1967, Foucault observa la incidencia de este tipo de análisis a través del “conjunto de tentativas” que, dice, un movimiento teórico como el estructuralismo se encuentra en proceso o en perspectiva de llevar a cabo (lo que no quiere decir necesariamente que, para Foucault, haya que adoptar un “método estructural”²⁰). Ahora bien, las premisas de Foucault se mueven en un plano similar a las de Barthes, quien, a propósito igualmente del estructuralismo, decía: “la palabra ‘literatura’ es tan profunda como un espacio, y este espacio es justamente del campo del análisis estructural”. Pero ello, recalca Barthes, a condición de que el estructuralismo *asuma* su propio lenguaje; esto es, lo considere desde el punto

¹⁸ *Las palabras y las cosas*, p. 88.

¹⁹ “El lenguaje del espacio”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 264.

²⁰ Esto es complicado, puesto que Foucault señala que habría que tomar en consideración al estructuralismo no precisamente como una filosofía o una ciencia o una disciplina, no precisamente tampoco como un método, sino como una especie de “evento naciente” que está en proceso de “descubrir objetos nuevos” y de abrir dominios de investigación, todo un campo de problematizaciones posibles. Lo que interesa destacar a Foucault, es que el estructuralismo puede *utilizarse* (del mismo modo en que él mismo querría ser utilizado), en su caso, dentro de la perspectiva del trabajo arqueológico, para analizar el fenómeno de los “dichos humanos” o, dicho de otro modo, la naturaleza esencialmente documental del lenguaje. En este sentido, para Foucault, el estructuralismo podría considerarse como “el conjunto de tentativas por las cuales se trata de analizar eso que se podría llamar la *masa documental*, es decir, el conjunto de signos, huellas, marcas, que la humanidad ha dejado tras de sí y que no cesa de constituir aún todos los días y en cantidad cada vez mayor alrededor de ella [...] *masse de traces, de signes... déposés et sédimentés dans l’histoire du monde et qui sont enregistrés dans l’archive universelle...*”. En síntesis, lo que Foucault entenderá por la noción de *archivo* (se abordará brevemente ello más adelante).

de vista de la intransitividad. Una vez esto, “la prolongación lógica del estructuralismo” será ir hacia la literatura, pero ya no como “objeto” de análisis sino como *actividad de escritura*; “abolir la distinción que convierte a la obra en un lenguaje-objeto y a la crítica en un metalenguaje, y poner de esa manera en peligro el ilusorio privilegio que la ciencia crítica [o que la crítica entendida como ciencia] atribuye a la propiedad de un lenguaje esclavo”²¹.

Para Foucault, el estructuralismo permitía plantear la posibilidad de realizar un análisis literario que denominará como de tipo “deixológico”, dado que sus intervenciones teóricas se centran en el tratamiento de los documentos humanos –y la “deixología”, según Foucault, se caracterizaba por ser una especie de “disciplina del documento”.²² El análisis literario, en la medida en que sigue la premisa de intransitividad en el tratamiento de la masa de documentos que constituyen el lenguaje literario, se vincula con un punto de vista “espacial”, es decir, en la medida en que trata los documentos que constituyen las obras literarias *en tanto documentos*. Una vez estos supuestos, “la obra es considerada, pues, como un *fragmento de espacio* en la cual todos los elementos actúan de manera simultánea”²³. En este sentido, el papel de la crítica literaria deviene distinto: ya no designa más ese proceso transitivo (ese rol de “agente de viajes de la literatura”) que unifica diferentes instancias según un esquema temporal, que media las operaciones entre escritura y lectura, sino que se define cada vez más como una relación (intransitiva) de *la escritura a la escritura*. Es la posibilidad de hablar de un primer lenguaje y desbordar sus márgenes de sentido *transformándolo*, desplazando el mapa de sus relaciones según una determinada *estrategia textual*; la idea ya no de hablar de ese lenguaje para facilitar lecturas posteriores, sino de hacer que éste se “escriba a sí

²¹ “De la ciencia a la literatura”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, pp. 16-17.

²² En la conferencia mencionada sobre “L’structuralisme...”, Foucault conviene en emplear un neologismo al que denomina como “deixología”, en razón de la raíz griega “deixis”, que significa “indicar”, “señalar”; los rastros escritos que señalan o apuntan algo. El estudio de esas marcas o la disciplina de aquello que está inscrito o registrado en el “archivo del mundo”, en tanto documento, dice Foucault, podría así ser denominado como “deixología”; “...je me demande si on peut y’avoir quelque chose comme ‘deixologie’...”, *op. cit.*

²³ “...l’œuvre est admise donc comme un *fragment d’espace* dont tous les éléments sont simultanés”. Habiendo considerado esta simultaneidad, señalará Foucault, la yuxtaposición de elementos componentes de la obra entera, se puede consiguientemente hacer ese recorte (*découpage*) en capítulos, párrafos, frases, palabras, y establecer su funcionamiento en relación con ellos mismos. O, dicho de otro: “ce n’est pas le fil diachronique de l’œuvre qui doit nous conduire, c’est la *synchronie* de l’œuvre à l’égard d’elle-même”. Eso no quiere decir que se ignore que la obra aparece en un momento dado, dentro de una cultura determinada y en determinados individuos (esto es, desconocer sus relaciones con el tiempo), sino que, para definir cómo la obra funciona, “habrá que admitir que la obra es siempre *sincrónica* con relación a sí misma”, en *ibídem*.

mismo” (“escribir la lectura”, como proponía Barthes)²⁴. Se tratará de “deconstruir” el texto (Derrida); inscribirle marcas dentro de una operación que lo empuja permanentemente hacia el *exterior* de sí mismo, en consideración con la multiplicación de los puntos que se juegan dentro del “espacio voluminoso y eterno de la escritura” (lo que Foucault llamará como el “laberinto –o el incendio– de las bibliotecas”²⁵).

Y esto supone entonces, según Foucault, que el estructuralismo se borre a sí mismo como método, en la misma medida en que la crítica literaria se borra desde la perspectiva de su quehacer tradicional. Las referencias al estructuralismo son en un cierto sentido “estratégicas”, admitirá Foucault; sirven para situar un conjunto de tentativas “unificadas” por la inclinación a pensar un determinado número de relaciones y de objetos, justamente en términos de “espacio”; un conjunto de tentativas que se constituyen, en términos de Foucault, como “un esfuerzo por establecer, entre elementos que pueden haber estado repartidos a través de los tiempos, un conjunto de relaciones que los hace aparecer como yuxtapuestos, opuestos, implicados recíprocamente, en pocas palabras, que hace que aparezcan como una especie de configuración [...]; no se trata de negar el tiempo –añade–, sino de tratar [de otra] manera lo que se llama el tiempo y lo que se llama historia”²⁶. En el mismo sentido, podríamos decir que la crítica, o el ejercicio de desenvolvimiento de este “lenguaje segundo”, se configura bajo los términos de un análisis literario de tipo deixológico (que se sintoniza en gran medida con esta “ontología de la literatura”²⁷), en tanto que “actualmente no se interesa más en la producción misma de la obra, en la manera en que ésta ha podido nacer, sino en la obra *en tanto* documento, en tanto que está hecha de cierta forma documental que

²⁴ Desde este punto de vista –y precisamente tratando de dejar en claro esta utilización del estructuralismo–, Barthes mismo señala: “La lectura sería el *lugar* en el que la estructura se trastorna [...]; la *hemorragia* permanente por la que la estructura –paciente y útilmente descrita por el Análisis estructural– se escurriría, se abriría, se perdería, conforme en este aspecto a todo sistema lógico, que nada puede, *en definitiva*, cerrar”, “Sobre la lectura”, en *El susurro del lenguaje...*, p. 49.

²⁵ A propósito de comentar la obra de Blanchot, Foucault “ilumina” esta imagen con la siguiente serie de ideas: “...el hecho de que uno de sus libros se titule *L’Éspace littéraire* y otro *La Part du feu* me parece que es la mejor definición de la literatura. Esto es lo que hay que meterse bien en la cabeza: el espacio literario es la parte del fuego. En otras palabras, lo que una civilización confía al fuego, lo que reduce a la destrucción, al vacío y a las cenizas, aquello con lo que ya no podría sobrevivir, es lo que se llama el espacio literario. Además, ese lugar bastante imponente de la biblioteca donde las obras literarias llegan una tras otra para ser entrojadas, ese lugar que parece un museo que conserva a la perfección los tesoros más preciosos del lenguaje, ese lugar es un hogar de incendio eterno. O incluso, en alguna medida es un lugar en el que esas obras no pueden nacer más que en el fuego, en el incendio, en la destrucción y en las cenizas. Las obras literarias nacen como algo que está ya consumido”, “Locura, literatura, sociedad”, pp. 388-389.

²⁶ “Espacios diferentes”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 430.

²⁷ No obstante, habrá que reconocer que este es un planteamiento posterior, más proyectado hacia el tema del discurso y la arqueología, y que por ende no puede homologarse estrictamente.

llamamos *lenguaje*”²⁸. Es decir, en la medida en que el análisis literario se ocupe de la obra en tanto que fundamentalmente *es* lenguaje, en esa medida va a devenir (así como el análisis de mitos, el análisis de las religiones, etc.) una especie de deixología. Foucault resume en *Las palabras y las cosas* estas relaciones entre el lenguaje y el espacio, del modo siguiente:

...el lenguaje es espacio y [ello] había sido olvidado [...] porque el lenguaje *funciona* en el tiempo. Es la cadena hablada que funciona para *decir* el tiempo. Pero la función del lenguaje *no es su ser*, y el ser del lenguaje, precisamente, si su función es ser tiempo, *es ser* espacio.²⁹

Esto es, Foucault no se refiere al “espacio” como un sistema de representación que determina los límites de la experiencia posible; ni como “forma” en donde se dispone la materia extensa o se inscribe el lenguaje a partir de una intuición de tipo trascendental. El lenguaje es fundamentalmente “cosa de espacio”, dice, puesto que pierde poco a poco su relación con esa Palabra infinita,³⁰ que comenta, y en ese sentido, la crítica necesariamente se comprende como un ejercicio puramente *textual*, como una dinámica de escritura que puede hablar hasta el infinito del lenguaje dentro de un juego de espejos en el que sólo se remite a sí mismo, y en donde la literatura se abre como el campo *estratégico* en el que operan estas problematizaciones del lenguaje. La ontología de la literatura abandona los esquemas lineales de la representación y, a partir de ahora, se espacializa a lo largo de la ingente masa documental (*masse documentaire*), que susurra permanentemente detrás de la infinita estantería de la cultura. El filósofo argentino Tomás Abraham, lo retrata del modo siguiente:

...la escena es la de la eternidad polvorienta de la biblioteca, el aroma dulzón que se desprende al abrir la tapa de un libro antiguo, el anaquel bruñido, los lomos con letras doradas, el claroscuro que aclara un sillón repujado, la sensualidad del libro, el *ser-sólido* de la literatura [...]. Ya no el teatro como modelo, sino el libro como *sujeto* de sí mismo.³¹

²⁸ “...avec cet forme du document qu'on appelle langage”. Le structuralisme et l'analyse littéraire...”.

²⁹ “Lenguaje y literatura”, p. 84.

³⁰ Desde luego que no todos los casos de escritores desde el siglo XIX, han de cumplir estas características. Por ejemplo, en una entrevista con el filósofo japonés, M. Watanabe, Foucault se pregunta, con respecto a la literatura contemporánea: “[Dado que], en nuestra sociedad, la literatura se ha convertido en una institución [únicamente bajo cuyos términos] es posible la transgresión [...] la fuerza transgresiva de la literatura se ha perdido hasta cierto punto. De este modo volvemos al tema: ¿hay que continuar hoy nuestras tentativas subversivas por medio de la literatura? ¿Una actitud tal está todavía fundada? Puesto que la literatura ha sido recuperada hasta este punto por el sistema, ¿no se ha convertido la subversión por la literatura en un puro fantasma?”, en “Locura, literatura, sociedad”, entrevista con M. Watanabe, diciembre 1970, pp. 382-383.

³¹ T. Abraham, *Los senderos de Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 11.

Libro numeroso, multiplicado en sí mismo y siempre *por venir*, según una fórmula de Blanchot; “oculto y venerable que brilla fragmentariamente, aquí y allá”. De la representación y el comentario, a las figuras infinitas de la transgresión y la biblioteca (figuras que serán características del “nacimiento” de la “literatura moderna”, de acuerdo con Foucault)³², el lenguaje literario atraviesa por el umbral de su existencia a partir del siglo XIX.³³ Las experiencias de Sade, Hölderlin, Châteaubriand, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Blanchot,³⁴ marcan los puntos de inflexión, de nacimiento y entrada, así como simultáneamente la ruptura con el orden de la representación, trasladando al lenguaje hacia el vértigo de ese espacio infinito. A partir de ese momento, el lenguaje ya no se da en la dimensión de lo temporal, ni dentro de los códigos de todo aquello que puede ser pensado y por consiguiente dicho.³⁵ El ser del lenguaje, como

³² No obstante, dice Ángel Gabilondo a propósito de Foucault, “la propia literatura trasciende la modernidad y vislumbra una nueva experiencia, aquella que procura la dispersión del espacio representativo en que se asienta el lenguaje discursivo, a fin de entregarse en la búsqueda del ser del lenguaje en su silencio”, *De lenguaje y literatura*, Introducción, pp. 19-20.

³³ Foucault afirmará en el mismo texto, un tanto polémicamente, que “la literatura es un invento reciente [...], que no tiene más de doscientos años [...], como también es reciente en nuestra cultura el aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es ser ‘literario’” (“Lenguaje y literatura”, p. 64. y *Las palabras y las cosas*, p. 293). Es reciente, dirá, precisamente por lo que se ha venido diciendo acerca de la figura del comentario, porque antes estaba confundida enteramente con la Retórica, en virtud de ese esquema doble y sucesivo de representaciones. La literatura “nace”, según Foucault, en perfecta simbiosis con la consideración de la *existencia* del lenguaje, en función de ese tipo de figuras de la reflexividad y la intransitividad, del límite y la transgresión. *Cfr.* “Lenguaje y literatura I” (se compone de dos partes), pp. 63-81. Ahora bien, por otra parte, dirá Foucault, es un *invento*, una invención, puesto que es fundamentalmente una *práctica*, una práctica que significa (una “práctica significativa”) y que está asociada a determinados campos de objetos y dominios de investigación, denota un tipo peculiar de saber y *produce* relaciones entre los sujetos o agentes sociales; está ligada necesariamente al sedimento epistemológico en el que surge; se da, en suma, “a merced de una operación, de un trabajo donde se colocan, a la vez y con un solo movimiento, el debate entre el sujeto hablante y el Otro y el contexto social”, R. Barthes, *Variaciones sobre la escritura*, p. 142.

³⁴ Foucault comenta esto en un importante ensayo sobre Blanchot: “...esta experiencia es la que reaparece desde el siglo XIX y en el corazón mismo del lenguaje [...], se ha convertido en el resplandor mismo del afuera: en Nietzsche, cuando descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada no sólo con su gramática [...] sino con aquellos que, teniendo el discurso, detentan el derecho a la palabra; en Mallarmé, cuando el lenguaje aparece como despedido de lo que nombra, y aún más, como el movimiento en el cual desaparece aquel que habla; en Artaud, cuando todo lenguaje discursivo es emplazado a desnudarse en la violencia del cuerpo y del grito, y el pensamiento [...] se convierte en energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo [...]; en Klossowski, con la experiencia del doble, de la exterioridad y de los simulacros, de la multiplicidad teatral y demente del Yo (*Moi*)”, “El pensamiento del afuera”, en *Entre filosofía...*, p. 301.

³⁵ En este sentido, Foucault comenta por ejemplo, en “Lenguaje y literatura”: “La literatura es un habla que puede obedecer al código en el que está situada, pero que, en el mismo momento en que comienza,

veámos al inicio de este capítulo, se juega en adelante en el espacio de la “biblioteca interminable” –intransitividad– (Châteaubriand), y en la posibilidad de decir aquello que no puede ser representado (“hablar no es ver”³⁶) en virtud de su potencia transgresiva –el ser del lenguaje en el límite y la permanente transgresión de la palabra literaria– (Sade). Por ponerlo en palabras del mismo Foucault: “Una es la figura de lo prohibido, del lenguaje en el límite, es la figura del escritor encerrado; la otra por el contrario, es el espacio de los libros que se acumulan, que se adosan unos a otros, y de los cuales cada uno sólo tiene la existencia almenada que lo recorta y lo repite hasta el infinito en el cielo de todos los libros posibles”³⁷. Al final del texto “El lenguaje al infinito” (mismo en el que se formulaba explícitamente esta idea de “ontología de la literatura”), Foucault establece y simplifica este tipo de relaciones de la manera siguiente:

Hoy el espacio del lenguaje no está definido por la Retórica, sino por la Biblioteca: por el encabalgamiento hasta el infinito de los lenguajes fragmentarios, que sustituye la cadena doble de la retórica por la línea simple, continua, monótona de un lenguaje entregado a sí mismo, de un lenguaje que está consagrado a ser infinito porque ya no puede apoyarse sobre la palabra del infinito. Pero que encuentra en sí mismo la posibilidad de duplicarse, de repetirse, de dar nacimiento al sistema vertical de los espejos, de las imágenes de sí mismo, de las analogías. Un lenguaje que no repite palabra ninguna, ninguna Promesa, pero

y en cada una de las palabras que pronuncia, compromete [simultáneamente] el código donde se halla situada y comprendida”, en “Lenguaje y literatura”, p. 89.

³⁶ Foucault retoma explícitamente una frase de Blanchot (se trata incluso del título de un ensayo de *El diálogo inconcluso*: “‘Hablar no es ver’, [es] esa diferencia que implica que, al decir lo que no puede verse, empujemos al lenguaje hasta su límite extremo, elevándolo hasta la potencia de lo indecible”, “El pensamiento del afuera”, p. 304.

³⁷ “Lenguaje y literatura”, p. 69. En esa misma conferencia, Foucault sostiene esta serie de relaciones entre estos autores como los umbrales históricos fundamentales de la literatura. En primer lugar, dice, “la obra de Sade se sitúa en un extraño límite, que sin embargo no deja de transgredir [...] No hay una sola frase de Sade que no esté enteramente vuelta hacia algo que ha sido dicho antes que él, [por ejemplo], por los filósofos del siglo XVIII, por Rousseau [...]. La obra de Sade tiene la pretensión, tuvo la pretensión, de ser la borradura de toda la filosofía, de toda la literatura, de todo el lenguaje que ha podido serle anterior, y la borradura de toda esa literatura en la transgresión de un habla que profanaría la página vuelta así a tornarse blanca”, “Lenguaje y literatura”, conferencias de 1964, en Foucault, *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 70. Por su parte, Chateaubriand también constituiría un umbral, pero en la medida en que su lenguaje representa la imagen del espacio, de todo lo que se ha dicho por todos los libros posibles. “De entrada, la obra de Chateaubriand, desde su primera línea, quiere ser un libro, quiere mantenerse en el nivel de un murmullo continuo de la literatura, quiere transportarse inmediatamente a esa especie de eternidad polvorienta que es la de la biblioteca absoluta. En seguida se orienta a alcanzar el ser sólido de la literatura, haciendo que de ese modo retroceda a una especie de prehistoria todo lo que ha podido ser dicho o escrito antes de él [...] es el espacio de los libros que se acumulan, que se adosan unos a otros, y de los cuales cada uno sólo tiene la existencia almenada que lo recorta y lo repite hasta el infinito en el cielo de todos los libros posibles”, *ibidem*, pp. 71-70.

que retrocede indefinidamente abriendo sin cesar un *espacio* en el que es siempre el *análogon* de sí mismo.³⁸

El lenguaje del espacio, del que habla Foucault, al romper con el sistema lineal de la representación, traslada al pensamiento –una vez más– a la experiencia de sus límites, a la porosidad de una frontera en la que ya no se sabe dueño de sí, pues ¿cómo pretender pensar aquello que cae fuera de los límites de su propia “lógica”?; ¿aquello que arrastra al pensamiento fuera de sí y que se encuentra permanentemente sustrayéndose? ¿Qué sucede en el momento en que el lenguaje establece otro tipo de relaciones con el pensamiento, ya no en términos de un *médium* de apropiación de objetos, sino como *dispersión*, ruptura infinita con el sujeto pensante? ¿Y si volteáramos aquella idea de que el pensamiento y la percepción condicionan y establecen los límites de lo decible (“de lo que no se puede hablar, conviene callar”, decía Wittgenstein)³⁹ y, por el contrario, consintiéramos en que son más bien arrancados por el mismo lenguaje del espacio o del “ámbito” en el que habitan y en el que deslizan sus más íntimos secretos (la “lógica”, la “experiencia posible”, la “mística” incluso) y llevados así a “otro” lugar?

Aquí precisamente entra la cuestión de las *heterotopías* (o los “no-lugares” del pensamiento, según Foucault). En el Prefacio a *Las palabras y las cosas*, el pensador francés señala haber concebido el proyecto mismo de su “arqueología de las ciencias humanas” (como reza el subtítulo), a partir de un texto de Borges,⁴⁰ “de la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento”⁴¹. En este texto, se formula una extraña clasificación de animales pertenecientes a cierta Enciclopedia china enlistados por orden alfabético (por lo demás un sistema perfectamente occidental), y cuyas categorías sorprenden por la vecindad de elementos abiertamente sin relación y que rebasan cualquier coherencia taxonómica (se mezclan sin ningún criterio de orden, animales: *a*) embalsamados; *b*) fabulosos; *c*) innumerables; *d*) que de lejos parecen moscas; *e*) incluidos en esta clasificación; *f*) etcétera; *g*) pertenecientes al Emperador). ¿Cómo puede el pensamiento, se pregunta Foucault, llevar a cabo “un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designen sus semejanzas y sus diferencias”⁴²? ¿Cómo puede encontrarse el espacio en el que todos esos elementos puedan colocarse permitiendo una abstracción de sus relaciones y una yuxtaposición ordenada? La enumeración contenida en la ficción de Borges ilustra los

³⁸ “El lenguaje al infinito”, pp. 191-192.

³⁹ Blanchot comenta esa “trillada” frase wittgensteiniana del modo siguiente: “el demasiado célebre y demasiado machacado precepto de Wittgenstein, ‘De lo que no se puede hablar, *hay que callar*’, indica de hecho que, puesto que enunciándolo ha podido imponerse silencio a sí mismo, en definitiva, hay que hablar”, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 131.

⁴⁰ “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*, Emecé editores, Buenos Aires, 1960.

⁴¹ *Las palabras y las cosas*, p. 1.

⁴² *Ibidem*, p. 3.

límites del pensamiento, sostendrá Foucault, en la medida en que el “lugar” en el que las “cosas” están dispuestas, se halla *fuera* de todo lugar; es una especie de “contraemplazamiento”, de “desviación”, una especie de “indecidibilidad” de la lógica normalizante del pensamiento (¿o qué sucede con la clasificación misma, con los animales enlistados en ella, cuando se representa una categoría que incluye *todo* lo que está “incluido en esta clasificación”?). Para acercar una imagen, Foucault recurre al ejemplo del espejo: “existe realmente y posee, respecto del sitio que ocupó, una especie de efecto de remisión; desde el espejo me descubro ausente en el sitio en que estoy, ya que me veo allá lejos, [pero a la vez], desde el fondo de este espacio virtual que está del otro lado del cristal, regreso hacia mí y comienzo a dirigir mis ojos hacia [mi] otro lado”⁴³.

En síntesis, estas figuras borgianas remiten a lo *impensable* mismo, dirá Foucault,⁴⁴ al punto en que se quiebran todas las relaciones mediante las que el pensamiento asocia un espacio de encuentro y de ordenamiento de los seres; “las cosas están ahí ‘acostadas’, ‘puestas’, ‘dispuestas’ en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar común*”⁴⁵. Foucault distingue ante esto las heterotopías del lugar “liso y compacto” de las utopías: cuando aparentemente hay una “falla” en el pensamiento, un desequilibrio esencial entre pensamiento y lenguaje, y el estado de cosas difiere de nuestra propia concepción –o representación– de lo real, aún es posible avistar un espacio imaginario en el que palabras y cosas se fundan en su transparente y bella simetría: lo que aún no está, pero a lo que sin embargo, se aspira, se sueña, y que finalmente nos acogerá como el lugar o la tierra prometida: lo “utópico” del pensamiento. En cambio, rebasando toda representación, las heterotopías se “muestran” cuando dentro del lenguaje no hay más sitio en el que puedan colocarse ordenadamente los significantes, cuando no hay lugar posible para el pensamiento, no dejando de encontrarse éste, no obstante, efectivamente “localizado”, dentro del plano estratégico de las relaciones de fuerzas que lo atraviesan⁴⁶ (“ningún lugar, cualquier lugar...”). Una vez esa instancia, la cartografía se vuelve confusa, difusa, tratando de representar aquello que no se puede representar, el “lugar” en el que no se sueña, y que, por el

⁴³ “Espacios diferentes”, p. 435.

⁴⁴ A diferencia por ejemplo con el caso de Wittgenstein, para quien la mística era de alguna forma lo que se podía en todo caso pensar, pero de lo cual no era conveniente hablar, en este caso se trata de la relación inversa: el lenguaje literario se halla impregnado de lo “impensable”; en tanto que no habla más que de sí mismo, hasta el infinito, rompe todo posible encuentro ordenado de elementos susceptibles de “figuración” o, en última instancia, de representación (y en este sentido, el ser no es precisamente, como enseñaba Parménides, aquello que *puede ser* pensado).

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Se llegará más adelante.

contrario, asedia (*hantisse*) permanentemente al pensamiento desde el accidentado y turbulento margen de su *afuera*.

El “lenguaje del espacio”, así, en la medida en que supone ir más allá de los límites de la representación, conduce al pensamiento a este “no lugar” (*non-lieu*), pero lejos de “desespacializarse”, incrementa su volumen en el espesor de su territorialidad estratégica, en el tumulto de las fuerzas que lo atraviesan; “lugar sin lugar [...] de toda palabra y de toda escritura y que las hace aparecer, las desposee, les impone su ley, manifiesta en su despliegue infinito su espejeo durante un instante [...], formando una red cada uno de cuyos puntos, distinto de los otros, a distancia incluso de los más cercanos, está situado, respecto de los demás, en un espacio que a la vez los aloja y los separa”⁴⁷. Espacio irreductible a todos los demás, espacio en el que el pensamiento se extravía y se recubre desde el exterior de todo lenguaje, y que se podría caracterizar, retomando una noción directamente de Blanchot, como *espacio literario*.⁴⁸ De este modo, es justamente este lenguaje que piensa en términos de espacio, pero como espacio difuso, más allá de todo lugar localizable (“no-lugar”), el que hace entrar en escena la noción del “afuera”, en donde la crítica es permanentemente un gesto intransitivo de escritura, de dinámica *textual* (en el sentido que se ha venido refiriendo), y la escritura una práctica de *combate* constante. Y es aquí, también, en donde se pone de manifiesto entre algunos otros, el pensamiento y el lenguaje de Maurice Blanchot. Como termina diciendo Foucault: “[Tal vez] los verdaderos actos de la crítica haya que encontrarlos en nuestros días en poemas de Char o en fragmentos de Blanchot...”⁴⁹

⁴⁷ “El pensamiento del afuera”, pp. 316 y 298-299.

⁴⁸ Foucault declara, en una entrevista: “Blanchot [...] ha delimitado a la perfección este espacio literario irreductible a ningún espacio real, ya se trate del espacio social o el del lenguaje cotidiano. No se sabe si el drama de la escritura es un juego o un combate, pero es Blanchot quien ha delimitado a la perfección ese ‘lugar sin lugar’ donde todo eso se desarrolla”, “Locura, literatura, sociedad”, p. 388.

⁴⁹ “Lenguaje y literatura”, p. 82.

IV. EL “PENSAMIENTO DEL AFUERA”, SOBRE ALGUNOS TEMAS

BLANCHOTIANOS PRESENTES EN FOUCAULT

...la démarche dans laquelle Foucault s’engage dès le début des années 1960, à savoir, pour résumer, déconstruire/détruire le concept de sujet souverain et celui de conscience, le concept d’auteur ainsi que l’idée d’une histoire continue, n’a pas pu se faire, me semble-t-il, sans cette référence déterminante à la pensée de Bataille et de Blanchot.

Roberto Nigro, *Michel Foucault, la littérature et les arts*.

Blanchot se encuentra no sólo en el exterior de todos los libros de los que habla, sino también en el exterior de toda literatura... Foucault, “Locura, literatura, sociedad”.

Entre los escritores a los que Foucault dedica gran parte de sus ensayos sobre literatura, dentro del período –ya mencionado– que va de la *Historia de la locura* a *Las palabras y las cosas* (1961-1966), Maurice Blanchot, como lo destaca el epígrafe –junto con Nietzsche, Bataille, Klossowski–, constituye una presencia privilegiada¹ –y que a su vez perdurará en Foucault, de una u otra manera, hasta las preocupaciones de sus últimos textos.² De hecho, difícilmente podrían concebirse las propias tesis foucaultianas sobre la literatura y el lenguaje al

¹ Naturalmente hay otros nombres, pero en una época en la que el ambiente filosófico-intelectual en Francia se encontraba dominado por el existencialismo y la fenomenología, así como por una cierta relectura de Hegel (a cargo de Kojevé e Hyppolite, sobre todo), ellos se instituyeron, a decir mismo de Foucault, en auténticos “signos mayores” de oposición hacia los esquemas de la vieja escuela; “alrededor de 1950 –relata–, fueron los primeros que nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que, en todo caso, nos aplastaba... [y quienes], por primera vez, plantearon el problema del *sujeto* como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno [...] Y en este punto –complementa Foucault– se engarza la comunicación con Nietzsche”, en “La escena de la filosofía”, *Estética, ética...*, p. 169.

² En una entrevista fechada en 1978, Foucault comenta: “Me siguen interesando mucho aquellos escritores que, en cierto modo, zarandearon lo que podríamos denominar los límites y las categorías de pensamiento. Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, escritores situados en el interior del discurso literario y filosófico occidental, que mostraron algo así como el propio lenguaje del pensamiento. Lo que escriben no es filosofía, ni tampoco literatura, no son ensayos, es el pensamiento el que está a punto de hablar, el pensamiento, en cierto modo, siempre más allá y más acá del lenguaje,

margen de la obra de Blanchot. Por ejemplo, algunas de las nociones que se han esbozado desde apartados anteriores, como la idea de la intransitividad de la escritura (cara asimismo a Barthes, como se ha visto), temas como el de “lo neutro” y el “afuera” y su asociación con la problemática del espacio –que, habrá que aclarar, se remiten e implican continuamente unos a otros–, son pinceladas blanchotianas indispensables para comprender los intereses “teórico-literarios” de Foucault. En la opinión de Gilles Deleuze: “Foucault siempre reconoció que tenía una deuda con Blanchot [...], y [ésta] se refiere [fundamentalmente] a tres temas. El primero, ‘hablar no es ver’, esa diferencia que implica que, al decir lo que no puede verse, empujamos al lenguaje hasta su límite extremo, elevándolo hasta la potencia de lo indecible. El segundo, la superioridad de la tercera persona –‘él’ [il] o el neutro ‘se’ [on]– [...], el rechazo de toda personología lingüística. Y, por último, el tema del Afuera [...]: la relación (o también no-relación) con un Afuera más lejano que todo mundo exterior, y por ello mismo más próximo que todo mundo interior”³.

En 1966, dentro de un número-homenaje dedicado a Blanchot por la revista *Critique*, Foucault desarrolla un importante artículo: “El pensamiento del afuera” (*La pensée du dehors*), en el cual, aparte de señalar admiración por el autor de *Thomas l’obscur*, pueden encontrarse, quizás, las notas más altas –o la “cumbre”– de este primer período caracterizado por la reflexión sobre la literatura, tanto en sentido cronológico (es el último, antes de *Las palabras y las cosas*, de una colección importante de artículos que data de 1961), como de densidad de desarrollo o profundidad conceptual (pone en juego los trazos líricos muchas veces dispersos de los ensayos anteriores, con los resultados de ciertas investigaciones sobre el lenguaje encaminados al proyecto, mucho más sistemático, de una “arqueología de las ciencias humanas”).

Maurice Blanchot es de escritura difícil. Sus frases, límpidas y misteriosas a la vez, impregnadas sutilmente de paradojas, ejercen una atracción indiscutible. Sin embargo, a menudo el efecto final es paralizante. ¿Qué es lo que nos trata de decir Blanchot? ¿Cuál es, a final de cuentas, su postura? Tzvetan Todorov, en un ejercicio crítico y un intento por interpretar la obra crítica de Blanchot,⁴ nos advierte acerca de esta dificultad. Ante la profunda belleza, y a la vez oscuridad de sus frases, uno se ve conducido, por una parte, al estupor, a la admiración silenciosa, o bien, por otro lado, a la imitación de su lenguaje. Paráfrasis o silencio; tal es la alternativa a la que parece

escabulléndose del lenguaje, y, como el lenguaje intenta atraparlo, va más allá de sí mismo para que el pensamiento salga de él de nuevo. Esta relación enormemente curiosa de encadenamientos, de superaciones recíprocas, de entrelazamientos y desequilibrios entre el pensamiento y el discurso de estos escritores me interesó siempre”, en “De la arqueología a la dinástica”, *Estrategias de poder. Obras esenciales II*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 152.

³ Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2000, p. 153.

⁴ Tzvetan Todorov, *Crítica de la crítica*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 66-73.

reducirse, según Todorov, todo intento de acercamiento a la obra crítica de Blanchot. Un comentario de Roger Laporte, da cuenta perfectamente de esta situación:

Al cerrar sus libros, si uno se pregunta: “Pero ¿al fin de qué nos habla la obra de Blanchot?”, se siente que es imposible contestar, que no hay respuesta a esa pregunta. Una voz habla, pero no dice nada, no hace sino hablar; voz vacía pero de ninguna manera voz del vacío; no muestra, sino que designa, y así por esa voz misma lo desconocido se pone al descubierto y permanece desconocido.⁵

Así, teniendo en cuenta estas advertencias, intentaremos, en este apartado, señalar algunos rasgos del pensamiento de Blanchot, inherentes a la problemática del lenguaje y la literatura, que se hallan presentes a su vez en la lectura foucaultiana. Se tratará de asirse a ciertas ideas del pensamiento de Blanchot (sin absolutas pretensiones de exhaustividad) y cómo son recibidas a su vez por Foucault, que permitan formar una breve idea de cuáles son sus ejes principales con relación al lenguaje y la literatura y cómo impactan en las formulaciones del filósofo de Poitiers. Así, en la primera sección, se leerán ciertas líneas del ensayo sobre “El pensamiento del afuera” de Foucault, particularmente retomando la idea de “hablar no es ver”, como una fórmula que ilustra el rebasamiento de los límites de la representación por el lenguaje. En la siguiente, se examinarán ciertas nociones clave de la profunda simbólica blanchotiana en relación con el arte y la creación poética, y la práctica de la “escritura del afuera”; esto es, cómo y por qué Foucault distingue en Blanchot un “pensamiento del afuera”, a partir del examen de ciertos aspectos de *El espacio literario* y *El libro por venir*. Finalmente, en la última sección, se abordarán ciertas implicaciones de la exposición sobre Blanchot, en relación con la cuestión de la *esencia* de la literatura: cómo Blanchot establece la “esencia” de la literatura, en la sustracción misma de su esencia, en su propia negación, y cómo esto impacta en Foucault en torno a la posibilidad del planteamiento de un “afuera de la literatura”, que se verá con mayor detenimiento en el último capítulo de esta tesis.

1. Hablar no es ver

En el texto sobre “El pensamiento del afuera” Foucault señala –entre otras cosas– que en la historia del lenguaje según la tradición occidental, siempre se ha tratado de reproducir el pensamiento según la lógica de una “dualidad esencial”. Tanto desde el modelo

⁵ en *Ibidem*, p. 67.

clásico de la Retórica, como desde el punto de vista del análisis proposicional o la hermenéutica, por citar ciertos ejemplos, dos palabras se juegan diacrónicamente en el espacio del lenguaje: “Muda la una, indescifrable, enteramente presente a sí misma y absoluta; la otra, charlatana, [ejecutante de] esta primera palabra según unas formas, unos juegos, unas intersecciones cuyo espacio medía el alejamiento del texto primero e inaudible”⁶ (el Texto divino y el comentario; la forma estilística y los “sentidos ocultos”; el significante y el significado; el símbolo formalizable y su adecuación a realidades empíricas, etc.).

Para entrever más claramente estas relaciones, Foucault recurre, en primera instancia, a la emisión simple y desnuda del ‘hablo’. Cuando se pronuncia simplemente ‘hablo’ –sostiene– se abren inmediatamente dos niveles escondidos en la proposición: la proposición objeto o, en última instancia, lo que Foucault denominará –cabe decir, un tanto vagamente, sin las precisiones de análisis posteriores– el “discurso”⁷ (hay alguien que está hablando, soy yo, y es verdad que hablo cuando digo que ‘hablo’), y el significante que lo enuncia (el mero sonido por el que se expresa quien habla). Sean el tipo de procedimientos de análisis que sean, la duplicidad por lo general no se ve afectada. El ‘hablo’ entra en simétrica relación con el ‘pienso’ cartesiano, en la medida en que, al hablar, conduzco al lenguaje hacia el contenido de lo que expresa y dentro de los límites de una cierta relación de “verdad”; hablo –o escribo– *para* decir algo (al menos, el hecho puro y simple de que ‘hablo’) y para afirmarme como sujeto (*sujet*) o ente pensante que habla o que escribe *algo* (*sujet*)⁸. La proposición objeto funciona en

⁶ “El lenguaje al infinito”, en *op. cit.*, p. 191.

⁷ En este contexto, la noción de ‘discurso’ es entendida por Foucault, en cierto sentido, en términos de discursividad, de lenguaje discursivo; más o menos –podríamos decir– en el sentido que Manfred Frank, en una exposición sobre esa noción, la explica en sus orígenes etimológicos: “‘Discurso’ viene del latín *discursus*, que a su vez deriva del verbo *discurrere* que significa ‘correr aquí y allá’. Un discurso es una charla o una exposición de cierta extensión (no determinada) que ninguna intención demasiado rígida refrena en su despliegue o en su desarrollo espontáneo [...] En numerosos contextos franceses el término se aproxima mucho a *bavardage* [charla], ‘palabre’ [palabreo], *conversation libre*, *improvisation*, *peroraison* [perorata] o *parole*”, “Sobre el concepto de discurso en Foucault”, en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 107. Por ejemplo, en este sentido, se aproxima a su vez a lo que Georges Bataille entendía a propósito de esa noción cuando hacía la crítica de la categoría de discursividad y de la escritura “proyectiva”. Para Bataille, la discursividad o el discurso designa un lenguaje o un modo de expresión entendido fundamentalmente como *proyecto*, como algo que “discurre” hacia el concepto y, en la lógica de Bataille, como un proceso de desdén y negación continua del instante presente, como un elemento contrario a la fuerza expresiva concentrada en el presente de la experiencia interior, que sin embargo está presente en ella, pero como elemento *servil*; “el criado de la experiencia es el pensamiento discursivo –dice Bataille–. Aquí, la nobleza del criado reposa sobre el rigor de la servidumbre”, en *La experiencia interior (Summa atheológica I)*: “El suplicio”, trad. Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1989, p. 64.

⁸ En su doble acepción respectiva de “tema” y de “sujeto”.

este caso como discurso, y la enunciación como vehículo, como agente de transitividad, como “instrumento” del lenguaje crítico.

Por el contrario, en la medida en que el lenguaje no se dirige ya al mundo en términos de re-velación o representación, en la medida en que no trata de comentar el texto divino a partir de artilugios de retoricidad, en que no representa sus propias representaciones, sino que se sitúa desde el punto de vista de la intransitividad, la relación con Descartes se vuelve en ese momento difusa –si no es que más bien extraña y contestataria (*contestataire*). La emisión ‘hablo’ –pone como ejemplo Foucault– se halla en este sentido en simétrica relación con el ‘miento’, mediante el que Epiménides, el cretense, creaba la paradoja de asignarle un contenido de verdad a su afirmación: la proposición objeto ‘miento’, y el metalenguaje ‘miento, esto es verdad’, no pueden ser simétricamente constatables; aquello que se dice del texto, no puede separarse del texto mismo, sin el ineludible riesgo de ver extraviada la comunicación. “Hablar no es ver”, decía Blanchot.⁹ Al hablar, no puede revelarse sino la evidencia de que ese gesto locutorio se encuentra atravesado por un lenguaje infinito, sin forma ni sujeto posible; ya no hay comunicación de un “sentido”, ya no hay, desde este punto de vista, imagen posible a la que transfiera el lenguaje (quiebre de la representación); “[el habla] –apunta Blanchot– toma la cosa por donde ésta no se toma, no se ve, no se verá nunca; transgrede las leyes, se libera de la orientación, desorienta [...] Hablar libera al pensamiento de esta exigencia óptica, que, dentro de la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo garantía de luz o bajo amenaza de ausencia de luz”¹⁰. No hay, por lo mismo (como ya se veía), una relación directa entre las palabras y las cosas, que permita a aquéllas apropiarse de éstas en tanto que objeto “puro” de contemplación o de reflexión, sino que en todas ellas, dice Blanchot, está la marca, la desgarradura, la *escritura* (*écriture*) como

⁹ En “El pensamiento del afuera”, Foucault señala explícitamente: “‘Hablar no es ver’ [...]; se trata de esa diferencia que implica que, al decir lo que no puede verse, empujemos al lenguaje hasta su límite extremo, elevándolo hasta la potencia de lo indecible”, “El pensamiento del afuera”, *Entre filosofía y literatura*, p. 304. Por ejemplo, estableciendo una diferenciación, Blanchot apunta: “Hablar lo desconocido, acogerlo en el habla dejándolo desconocido, es precisamente no tomarlo, no comprenderlo, es negarse a identificarlo, aunque fuese por esta aprehensión ‘objetiva’ que es la vista, la cual capta, aunque fuese a distancia”, *El diálogo inconcluso*, p. 474.

¹⁰ 64-65. Para Blanchot, este proceder epistemológico según relaciones de luz es “uno de los postulados bajo el cual se mantiene implícitamente todo el pensamiento occidental; [es decir], que el conocimiento de lo visible-invisible es el conocimiento mismo; que la luz y la ausencia de luz deben suministrar todas las metáforas en cuya relación el pensamiento va más allá de lo que se propone pensar; que no podemos ‘apuntar’ sino lo que viene a nosotros en la presencia de la *iluminación*...”. Bajo este tipo de supuestos, es que Blanchot rechazará la equiparación del lenguaje con la vista, *cfr.*, más adelante, pp. 81-82.

“movimiento cortante”¹¹, el inmenso *archivo* o masa documental de todas las cosas que han sido dichas y pronunciadas dentro de la historia de la humanidad y a través de cuyo seno nos es posible continuar hablando todavía –en última instancia, las inflexiones, los vaivenes, las relaciones de fuerzas que se juegan en el ámbito del discurso (se llegará más adelante).

Bajo esta lógica, prosigue Foucault, el espacio del ‘hablo’ se constituye en el inverso polar del *cogito* cartesiano (en sentido estricto, Foucault hablará en otros textos más explícitamente del ‘se habla’ (*on parle*), como figura específica de “lo neutro”¹²): “si, en efecto, el lenguaje no tiene otro lugar más que la soberanía solitaria del ‘hablo’, por derecho nada puede limitarlo –ni aquel a quien se dirige, ni la verdad de lo que dice, ni los valores o los sistemas representativos que utiliza–; en una palabra, ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino despliegue del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla ya no es tanto el responsable del discurso [...], cuanto la inexistencia en cuyo vacío se prosigue sin tregua la expansión indefinida del lenguaje”¹³. Y más adelante, complementa: “...sin duda, es por esta razón que la reflexión occidental ha pasado tanto tiempo sin decidirse a pensar el *ser del*

¹¹ Cfr., Blanchot, p. 64. Aquí Blanchot toma el término en su más radical acepción etimológica en francés: *écriture* o *écrire*, (*é*) prefijo de destiempo (*cris*), crisis, cortadura.

¹² La noción de lo *neutro*, en el pensamiento de Blanchot es extremadamente compleja, y se relaciona variadamente con algunas otras nociones, como el ser del lenguaje, el afuera, entre otras. Se trata de igual forma de un término que designa en su acepción francesa, la “indecidibilidad” del lenguaje (cfr. Derrida, *La diseminación*, fundamentos, Madrid, 1998) en relación con toda lógica binaria: *neutre*, *n-autre*: “ni uno ni otro”. La “categoría” de lo neutro es entre muchas formulaciones que recorren la obra de Blanchot, desarrollada de modo particularmente profundo en un ensayo de *El diálogo inconcluso*, en donde dice: “Lo neutro es aquello que no se distribuye en ningún género: lo no-general, lo no-genérico, así como lo no-particular. Rechaza la pertenencia tanto a la categoría de objeto como a la de sujeto. Y esto no sólo quiere decir que todavía esté indeterminado y como vacilando entre ambos, sino que supone *otra relación*, que no depende ni de las condiciones objetivas, ni de las disposiciones subjetivas” (p. 470). Blanchot pone un ejemplo: “lo desconocido es verbalmente un neutro”. Y, relacionando una vez más el alejamiento de las categorías ópticas del lenguaje, la irreductibilidad ante la representación, prosigue: “Lo desconocido como neutro supone una *relación* ajena a toda exigencia de identidad y de unidad, y hasta de presencia [...]; no pertenece a la luz, [sino que] pertenece a una ‘*región*’ ajena a este descubrimiento que se cumple en y por la luz. Lo desconocido no cae en el ámbito de la mirada [(nuevamente: ‘hablar no es ver’)], sin ocultarse sin embargo ante la mirada: ni visible ni invisible o, más exactamente desviándose de todo lo visible y de todo lo invisible”. Y, para citarlo por última vez, Blanchot enfatiza: “Lo neutro. Eso que lleva la diferencia hasta dentro de la indiferencia; más exactamente, que no deja a la indiferencia en su igualdad definitiva. Lo neutro, siempre separado de lo neutro por lo neutro, lejos de dejarse explicar por lo idéntico, sigue siendo el *residuo inidentificable*.”, “René Char y el pensamiento de lo neutro”, en *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, Caracas, 1970, pp. 469-470, 472 y 478-479. Nótese la alusión a esa especie de “región” inidentificable, que está inequívocamente relacionada con la temática del afuera, con lo que recientemente se expuso como el no-lugar de las heterotopías. El subrayado es nuestro.

¹³ “El pensamiento del afuera”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 298.

lenguaje: como si hubiera presentido el peligro que la experiencia desnuda del lenguaje le haría correr a la evidencia del ‘existo’”¹⁴.

Aquí, Foucault advierte que nos encontramos ante una extraña apertura (*béance*) (la cual ya ha sido señalada anteriormente): el ser del lenguaje rompe con las evidencias históricas de la filosofía moderna: ruptura de la forma universal del sujeto, ausencia del yo –que sin embargo permite pensar una subjetividad fundada en la transgresión indefinida de su muerte¹⁵–; ceguera de una palabra que “se espacia y se disemina”, que se escande en su existencia desnuda, vacía, y a la vez insiste en los márgenes de una experiencia que rehúsa a perderse en medio de la infinitud de la noche; la mirada de Orfeo impaciente, el espacio de la obra (espacio literario), el pensamiento “cuya posibilidad todavía incierta”, Foucault delineó en trazos generales –en el texto en cuestión– como “pensamiento del afuera”.

Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia, y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento, en relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse, en una palabra, “el pensamiento del afuera”.¹⁶

Justamente aquí, y a partir de esta formulación, es desde nuestra perspectiva en donde se podría localizar el “fundamento” –por así decirlo– de esta ontología literaria en Foucault, y en gran parte compendiar todo el tránsito de estos textos sobre la literatura de los años sesenta. ¿Qué es este “afuera”? ¿Cómo incide prácticamente en la

¹⁴ *Ibidem*, p. 299.

¹⁵ *Cfr.* Más arriba, las páginas dedicadas a “Prefacio a la transgresión”. Por ejemplo, en dicho texto, Foucault escribe: “La muerte de Dios no ha sido sólo el “acontecimiento” que suscitó la experiencia contemporánea bajo la forma que conocemos: dibuja indefinidamente su gran nevadura esquelética [...] Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte; y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento. En efecto, ¿qué quiere decir la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que la mata? [...] Matar a Dios para liberar la existencia de esa existencia que la limita, pero también para conducirla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio). Matar a Dios para conducirlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace flamear como una presencia (es el éxtasis). Matar a Dios para perder el lenguaje en una noche ensordecadora, porque esta herida debe hacerle sangrar hasta que brote “un inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin” (es la comunicación). La muerte de Dios, [de este modo,] no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede”, “Prefacio a la transgresión”, p. 169.

¹⁶ “El pensamiento del afuera”, p. 300.

configuración del análisis del discurso y la palabra? ¿Cuáles son las implicaciones filosófico-simbólicas –e inclusive políticas– con las que se asocia?; ¿a través de qué puntos se tocan?; ¿qué relación tiene con el problema concerniente al lenguaje literario, y cómo, a su vez, afecta las posiciones en las que nos encontramos –en relación con lo que se dice o se habla– en torno a la constitución de subjetividades posibles? Todo ello, nos lleva al esbozo y tratamiento de otros rasgos importantes en el pensamiento de Blanchot, que aumentarán al menos, a partir de su “sugestibilidad”, el flujo y movimiento de los conceptos perseguidos.

2. *La mirada de Orfeo, la noche*

Blanchot pertenece a lo que puede llamarse el grupo de los “escritores-críticos”, aquellos que siempre están elaborando su obra a partir del trabajo de otros escritores y que aparentemente se mantienen siempre “comentando” y reelaborando sobre lo ya escrito. No obstante, rompe con esta idea de duplicidad inherente al ejercicio crítico tradicional. El trabajo crítico no se presenta más que a fuerza de desaparecer en la obra bajo el rumor de su intertextualidad; a fuerza de afirmarse como *posibilidad*. La crítica, dice Blanchot, tiene un sentido que podría considerarse próximo a su concepto kantiano: en tanto que Kant pretendía a través de la crítica fundar las condiciones de posibilidad de la razón especulativa, y al mismo tiempo de la experiencia científica, la crítica, tal como la entiende Blanchot, “está ligada a la búsqueda de la posibilidad de la *experiencia literaria* [...], al rumbo por el cual se constituye experimentando, comprobando, por la oración, su posibilidad”¹⁷. Ahora bien, se preguntará Foucault: ¿cómo concibe entonces Blanchot la posibilidad de esta “experiencia”?¹⁸

Ya en una entrevista de 1970, Foucault comentaba: “...A mi entender, [Blanchot] es la expresión más bella, la más fundamental para definir lo que es la literatura no sólo en la sociedad occidental de los siglos XIX y XX, sino su relación con toda la cultura occidental de esa época”. Y, preguntas más adelante, proseguía: “...es él quien ha

¹⁷ “Acerca de la crítica”, en *Sade y Lautréamont*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1979, p. 12.

¹⁸ Reflexionando sobre el “acto crítico”, Blanchot se pregunta: “¿Por qué sería necesario el crítico? ¿Por qué no basta la obra para hablar de sí misma? ¿Por qué, entre el lector y ella, entre la historia y ella, debe interponerse ese mal híbrido de lectura y escritura, ese hombre caprichosamente especializado en la lectura y que, sin embargo, sólo sabe leer cuando escribe, no escribe más que sobre lo que lee, y debe al mismo tiempo dar la impresión, escribiendo y leyendo, de que no hace más que dejar hablar a la profundidad de la obra, a lo que permanece en ella, y permanece siempre más claramente, más oscuramente?”, “Acerca de la crítica”, en *Sade y Lautréamont*, p. 13.

delimitado a la perfección este espacio literario irreductible a ningún espacio real, ya se trate del espacio social o del lenguaje cotidiano. No se sabe si el drama de la escritura es un juego o un combate, pero es Blanchot quien ha delimitado a la perfección ese ‘lugar sin lugar’ donde todo eso se desarrolla”¹⁹. Justamente, dentro del texto *El espacio literario* (*L’espace littéraire*), puede hallarse una de las más interesantes formulaciones de Blanchot en torno a la experiencia de la escritura y ese “lugar sin lugar” en el que ésta se despliega, en sus términos, como “experiencia inconciliable de la pérdida” (“no la reflexión, sino el olvido; no la contradicción, sino la impugnación [*contestation*]; no la reconciliación, sino la erosión indefinida del afuera”²⁰). Más exactamente, a lo largo de las páginas –a juicio del propio Blanchot– “centrales” de *El espacio literario*, de extraordinaria fuerza simbólica: “...un libro, incluso un libro fragmentario –dice–, tiene un centro que lo atrae: centro no fijo que se desplaza por la presión del libro [...], aquí, hacia las páginas tituladas ‘La mirada de Orfeo’”²¹.

Según el mito griego, una vez perdida Eurídice por la mordedura de la serpiente, Orfeo, desconsolado, se cuenta que “profirió cantos tan tristes, que sedujo a los mismos dioses quienes le conminaron a bajar a los infiernos en su búsqueda”²². La música de Orfeo tenía verdaderamente un poder y un efecto sobre la naturaleza, sobre cómo estaban constituidas las cosas del mundo (“pertenece a un tiempo –dice Jacques Lacarrière– en el que las palabras aún tienen un poder sobre los seres y las cosas, en el que el poeta colabora, mediante sus cantos, en el crecimiento de la naturaleza y en el destino espiritual de los hombres”²³); un poder, en suma, ante el cual ni los mismos poderes de la noche (la barca de Caronte, el Can Cerbero, la pareja oscura, Hades y Perséfone), pudieron resistírsele. El rey y la reina de los muertos concederán así a Orfeo la gracia de retornar a Eurídice al mundo de los vivos, pero imponiéndole una sola condición: la de no verla sino hasta la absoluta claridad del día, cuando los primeros rayos del sol bañasen por completo su cuerpo. En su camino de ascenso, a Orfeo le asalta la duda y desconfía (“¿no se habrá burlado Perséfone de él?”), volteando la vista y, en ese mismo gesto, perdiéndola al instante y para siempre (“quiere abrazarla..., y no abraza más que un ligero humo...”²⁴); al volverse, Orfeo la espera y olvida (*L’attente, l’oubli*), rompe con la norma y traiciona su propio canto en los albores del día, aún entre

¹⁹ “Locura, literatura, sociedad”, p. 390.

²⁰ “El pensamiento del afuera”, p. 311.

²¹ Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 4.

²² Ciertas versiones sugieren que Orfeo había cejado en su disposición hacia el canto y la música, en su enamoramiento por su amada, y sólo cuando ésta muere, surge nuevamente la necesidad de la música. Cfr., por ejemplo, Diódoro Sículo, IV, 25; Higino, *Fábula* 164, en Robert Graves, *Los mitos griegos I*, Alianza, Madrid, 2001.

²³ Jacques Lacarrière, *Diccionario del amante de Grecia*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 386.

²⁴ Ovidio, *Las Metamorfosis*, X, I.

las sombras, condenándose a vagar con la sola destreza de su canto en medio de una “soledad espectral”.

Blanchot se dedica a interpretar este gesto en relación con la experiencia de la escritura –y de la obra de arte en general. De un modo similar a la idea nietzscheana de la experiencia trágica antigua como transfiguración del horror de las profundidades a partir de la representación apolínea,²⁵ Blanchot concibe en Orfeo a ese artista que, descendiendo hacia el extremo que la obra puede alcanzar, trae de vuelta la fascinación de su imagen para darle en el día “forma, figura y realidad”. El lenguaje en su límite extremo, adquiriría un espacio de inteligibilidad en tanto que la obra “vuelva” hacia el sujeto que la enuncia, es decir, en la medida en que sea susceptible de ser *re-presentada*, lo que quiere decir: en la medida en que recobre el contacto con la *luz* (de nuevo las implicaciones ópticas); “el límite de la noche –nos dirá Blanchot (por hallar una cierta correspondencia alegórica)– es condición de la posible claridad [...], es el secreto que podría ser violado, lo oscuro que podría ser develado [...]; el día es entonces [lo que] comienza y termina y la noche, la gran promesa del movimiento dialéctico”²⁶.

Sin embargo, en el caso del descenso órfico, según la interpretación blanchotiana, la situación es distinta: la tragedia no es el resultado del roce y la complementariedad entre dos instintos antagónicos, sino la imagen desesperante de un olvido. En este caso las condiciones para la creación no se cumplen, el balance entre las dos fuerzas –dionisiaco-apolíneas– estalla en medio de la noche, y Orfeo es condenado a repetir el movimiento, regresar hacia la forma deshecha por su propia imprudencia, permaneciendo irreductiblemente en silencio ante la alteridad que ella representa; mira y la obra se disipa, quiere cantar y no hace sino escuchar las insistentes notas transformadas en el rumor trágico de la pérdida; “en cuanto se lo mira –dice Foucault–, el rostro de la ley se gira y entra en la sombra; en cuanto se quieren escuchar sus palabras, no se sorprende más que un canto que no es nada más que la promesa mortal de un canto futuro”²⁷. En este sentido, Blanchot entiende la figura de la noche no ya como mero complemento del día, como límite de la claridad diurna, dentro de los márgenes de una luz que siempre tiene por promesa regresar, sino una noche transida por completo de alteridad, noche terrible y desnuda, que Blanchot denomina como la *otra noche*, espacio eternamente silenciado por la obra en su agonía más profunda.

Todo se hunde entonces para Orfeo en la certeza del fracaso donde, en compensación, sólo queda la incertidumbre de la obra, porque, ¿acaso la obra existe alguna vez? Aun ante la obra maestra más evidente, en la que brillan el resplandor y la decisión del comienzo, también estamos frente a algo que se apaga, obra que de pronto se vuelve invisible, que no

²⁵ Cfr. *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.

²⁶ *El espacio literario*, p. 157.

²⁷ “El pensamiento del afuera”, p. 311.

está, que no estuvo nunca. Este brusco eclipse es el lejano recuerdo de la mirada de Orfeo, es el regreso nostálgico a la incertidumbre del origen.²⁸

La mirada de Orfeo, se hunde así en las profundidades de esa noche esencial (que Blanchot llama a veces “lo inesencial”²⁹), impide toda reapropiación del lenguaje en conceptos, en representaciones definidas de las cosas, puesto que en el instante en que se posa sobre el sentido, propicia la ruptura de una cadena en donde el hablar prolifera infinitamente hasta el límite de lo inaudible; “se oye a sí mismo –continúa Blanchot–, oye el eco eternamente repetido de su propia marcha, marcha hacia el silencio, pero el eco lo devuelve, como la inmensidad susurrante, hacia el vacío, y el vacío es ahora una presencia que viene a su encuentro”³⁰. La mirada de Orfeo, dirá Blanchot, es la consecuencia de una trampa inevitable –la “trampa de la noche”. En ella, no hay aproximación sino bajo la exigencia de la pérdida, no hay simulación más que en ese movimiento irresistible, impaciente, que enfrenta con la muerte. “Orfeo [lo] puede todo –apunta Blanchot–, salvo mirar de frente ese ‘punto’, salvo mirar el centro de la noche en la noche. Puede descender hacia él, atraerlo hacia sí y consigo atraerlo hacia lo alto, pero apartándose de él. Ese rodeo es el único medio de aproximarse...”³¹. Se trata en suma del gesto mismo del escritor: en el momento en que escribe, cada trazo de cada pluma entra en una relación de intimidad con el “rumor inicial”, pacta con él, lo suspende y lo silencia, configura y ordena las palabras, pero se vuelve hacia él y es arrastrado por esa corriente de impersonalidad que lo separa y enmudece, hasta el punto de su inminente desaparición³² (en la misma línea de la temática ya planteada de la muerte del autor). En relación con esto, Blanchot comenta:

²⁸ *El espacio literario*, p. 164.

²⁹ Blanchot señala: “Quien presiente la cercanía de la *otra* noche, presiente que se acerca al corazón de la noche, de esa noche esencial que busca. Y sin duda es ‘en ese instante’ que se entrega a lo inesencial y pierde toda posibilidad [...], [aunque no obstante] entregarse a lo inesencial [ya] es en sí mismo esencial”, *ibidem*, p. 159.

³⁰ Por ejemplo, como otra de las características de esta “otra” noche, Blanchot menciona: “...La otra noche. Esto de ningún modo es aterrador, no tiene nada de extraordinario [...], ni es sino un susurro imperceptible, un ruido que apenas se distingue del silencio, el fluir de arena del silencio. Ni siquiera eso; sólo el ruido de un trabajo, trabajo de perforación, trabajo de excavación, primero intermitente, pero que ya no cesa en cuanto se ha tomado conciencia de él.”, *ibid*, p. 158. En páginas anteriores, hemos referido reiteradamente ese “murmullo inagotable”, biblioteca o archivo universal, bajo cuya condición de existencia, es posible seguir hablando –y escribiendo– todavía. Esto se liga desde luego directamente con el tema de la intransitividad, con la “escritura neutra” (o en “grado cero”) y, lo veremos ahora, de modo especial, con la noción del *afuera*.

³¹ *Ibidem*, p. 167.

³² El sujeto desaparece, comenta Blanchot a propósito de la primera parte de la obra de Foucault, pero al mismo tiempo persiste como problema. “Lo que despierta el interés y la investigación, es precisamente su desaparición –esta nueva manera de ser que consiste en la desaparición– o incluso su dispersión que no llega a aniquilarle, aunque no nos ofrezca de él más que una pluralidad de posiciones

...No hay escritor sin una aproximación de este tipo y si no sufre constantemente la experiencia de esta [aproximación]. Esa palabra que no habla [...] conduce solamente a ese lugar único para cada uno, el infierno al que desciende Orfeo, lugar de la dispersión y de la discordancia, donde de pronto es preciso hacerle frente y encontrar [...] lo que transforma la impotencia en poder, el error en camino y la palabra que no habla en un silencio a partir del cual [la palabra] se esquivo y se repliega [...] suspendida en un espacio [que se vive como un] afuera interminable.”³³

Desde este punto de vista, la escritura comienza con la mirada de Orfeo, dirá Blanchot: en la medida en la que hay un descenso a los abismos del ser del lenguaje y quien escribe se pierde en medio de esa distorsión indefinida y anónima, atravesado de parte a parte por ese murmullo sin forma, por esa noche primordial cuyo efecto ontológico quiebra los límites de la representación y celebra la muerte del autor (“lenguaje que no es hablado por nadie... y donde el sujeto no constituye más que un pliegue gramatical”³⁴); ahí donde ya no puede ser más operado el pensamiento del pensamiento, y la palabra de la palabra deviene la manifestación informe y desnuda del afuera; “no la reflexión –comenta Foucault–, sino el olvido [...]; no la verdad iluminándose finalmente, sino el aflujo y la zozobra de un lenguaje que siempre ha empezado ya”³⁵.

Una de las imágenes del afuera, según la simbólica blanchotiana, sería así, precisamente, la voz insistente de ese murmullo sin forma y la permanente impersonalidad que rompe con todo pensamiento y su lógica impecable; como el lugar heteróclito e informe de las *heterotopías* borgesianas (planteado a su vez por Foucault en el Prefacio a *Las palabras y las cosas*): el *no-lugar* (*non-lieu*) en el que tienen lugar todas las formas posibles de no-lugar; es decir, un “lugar” que no está establecido en ninguna parte, puesto que *es*, como dice Deleuze a propósito de Foucault, “sólo gracias a constantes mutaciones”; “lo indiscernible mismo”, la dimensión que transgrede o impugna (*conteste*) los límites del pensamiento, pero gracias a la cual, justamente, es posible un pensamiento *impensable*, que se manifiesta simple y sencillamente porque se escribe³⁶ (y en este sentido las ficciones de Blanchot, así como las de Borges –dice

y una discontinuidad de funciones., *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 15. Lo mismo podrá decirse, quizás, del caso del sujeto en la experiencia literaria –como ya se ha levemente sugerido.

³³ Blanchot, *El libro por venir*, p. 248.

³⁴ “El pensamiento del afuera”, p. 317.

³⁵ *Ibidem*, p. 315.

³⁶ Habrá que aclarar que esto, no necesariamente se confunde con el problema de la subversión de la escritura por medio de la escritura, tan presente en las reflexiones literarias de los años 60, y fuertemente cuestionadas por Foucault –la idea de la consideración de la literatura como meras

Foucault–, han querido dejar un rastro indeleble). Las fronteras perfectamente delineadas entre lo inteligible y lo absurdo o lo que sobrepasa todo entendimiento racional, se pliegan, se vuelven hacia sí y pierden su rostro en medio de una porosidad interminable,³⁷ en esa zona neutra en la que lo único que persiste es el hecho “puro y simple” de que *hay* lenguaje; “lugar de extrema suspensión en el que el lenguaje, antes de ser palabras determinadas y expresadas, es el movimiento silencioso de las relaciones, ‘la escansión rítmica del ser’ [...]; no sólo siempre más allá y siempre más acá –insiste– [...], no sólo desprovisto de sentido propio e incluso de una forma de positividad y de negatividad, sino que no deja ni a la presencia ni a la ausencia proponerlo con certeza a ninguna experiencia, aunque fuere la del pensamiento. Y sin embargo, todo *encuentro*, allí donde lo Otro, al surgir sorpresivamente, obliga al pensamiento a salir de sí mismo, como obliga al Ego a tropezar con la debilidad que lo constituye y contra la que se resguarda, ya está marcado, repleto y prendido del afuera...”³⁸

Todo ello, en términos muy aproximativos y como por destellos, es lo que Foucault quisiera designar a partir del análisis de los textos blanchotianos, como “pensamiento del afuera”. El afuera, lo neutro, el rumor intransitivo del lenguaje, la noche invisible; todos ellos son términos equivalentes y que constantemente se remiten unos a otros en la obra de Blanchot. Espacio de la escritura en el que todo se dispersa y cae en suspenso, espacio neutro (*ne-u-tre*: “ni lo uno, ni lo otro”) “más allá de todo mundo exterior [...] y al mismo tiempo más próximo que cualquier mundo interior”³⁹; una línea que se rebasa tras el contorno de la lógica afuera-adentro y no precisamente la contraposición de un adentro del que se escaparía con un gesto decidido y esquivo (transgresión de la oposición binaria por el “principio de contestación”⁴⁰). No se trata en este sentido de un “afuera” de los conceptos de la filosofía, o de las relaciones que establece al interior de su discurso, sino más bien, de lo que Deleuze interpretaría como una especie de “falla” (*scissure*) a donde vienen a parar nuestro pensamiento y nuestro

“experiencias de lenguaje” y de una capacidad subversiva de la escritura *per se*. Cfr. “Locura, literatura, sociedad”, pp. 378-393.

³⁷ Foucault más tarde comenta, con relación a este movimiento pendular, de interminable vaivén, propio de este tipo de pensar como el pensamiento del afuera: “...Estas entradas y salidas a través de la pared misma de la filosofía, irónicamente, hicieron posible la frontera entre lo filosófico y lo no filosófico”, “Entretien avec Roger Pol-Droit, *Loc. cit.*”

³⁸ Blanchot, *El libro por venir*, pp. 257-258.

³⁹ Deleuze, *Foucault*, p. 113.

⁴⁰ “El lenguaje –dice Foucault en este sentido– debe girarse no hacia una confirmación interior [...], sino más bien hacia un extremo donde le sea preciso discutirse [*contester*] siempre: llegado al borde de sí mismo, no se ve que surja la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a borrarse; y debe ir hacia ese vacío, aceptando deshacerse en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de un secreto, sino el puro afuera en el que las palabras se extienden indefinidamente”, “El pensamiento del afuera”, p. 302.

lenguaje en el instante mismo de la borradura de quien habla, cuando “[la palabra] se pronuncia sin tomar en cuenta a aquel que la pronuncia –dice Blanchot– o sin tomarse en cuenta a sí misma, como si, hablando, no hablase, dejando hablar lo que no puede decirse en lo que hay por decir”⁴¹. Esto es, tomando en cuenta la interpretación de Deleuze, una fisura en la que caen las relaciones habituales entre las palabras, las frases o las proposiciones, para no dejar ver (u “oír”) en la experiencia del lenguaje más que al *enunciado* mismo, desnudo, en su absoluta singularidad (se abordará ello más adelante); la filtración, la abertura constante que vacía y quiebra la unidad sólida y compacta de la palabra, para destellar al infinito el lenguaje más allá de los límites de una relación binaria con respecto a la interioridad en la que se vería salvado el origen del lenguaje. Aquello a lo que llama la “experiencia literaria”, es en este sentido al lenguaje en su abertura exterior, esa potencia *textual* que permite tomar al lenguaje instrumentalizante en su *otra* dimensión, desde una “lectura” distinta, que pone en juego una serie de implicaciones (políticas, epistemológicas, etc.) más allá de lo que éste expresa en su “literalidad”. “Hay que abrir, *hender* las frases y las proposiciones –decía Deleuze– para extraer de ellas los enunciados [...] correspondientes a cada estrato y a sus umbrales”⁴²; es decir, captar el afuera en el que se producen y se desdoblan constantemente los enunciados como acontecimientos singulares, y averiguar de qué manera sus relaciones históricas se escanden de *otra* forma...

3. *La no-literatura*

El tema de la afirmación de la literatura a partir de su no-existencia, la búsqueda de su esencia en el pliegue interminable de su propia desaparición, se encuentra en este punto correlativamente a la misma afirmación sobre la potencia infinita del lenguaje literario (como ya se ha expuesto): la tendencia a no remitir a otra cosa que a sí mismo y, en este sentido, a borrar toda relación instrumental con su intencionalidad significativa, a no hacer reposar más que a ese murmullo en el que ella misma se pierde. El pensamiento del afuera será en este sentido el pensamiento mismo de esa desaparición, el pensamiento mismo de Blanchot (como muestra, entre algunos otros⁴³); “en la medida

⁴¹ El diálogo inconcluso, p. 475. Se trata, en un cierto sentido, de la existencia de elementos “indecidibles” al interior de la lengua, de los que habla Jacques Derrida y, ante todo, del reconocimiento de la existencia de la *différance*. Cfr., a propósito de la noción de “lo neutro”, nota 12 del presente apartado.

⁴² Deleuze, *Conversaciones*, p. 145. Esto nos llevará al análisis de *La arqueología del saber*.

⁴³ *Vid.*, nota 34 del apartado anterior.

en que permanece, no oculto por sus textos, sino ausente de su existencia y ausente por la fuerza maravillosa de su existencia –la presencia real, absolutamente lejana, resplandeciente, invisible, [...], el vigor calmado, infinito, medido de este pensamiento mismo”⁴⁴. Esto es, el pensamiento que piensa más allá y afuera de su propio lenguaje, que nos conduce a enfrentarnos con el mismo lenguaje en su ser no para apropiarnos de él, sino para ser arrastrados por él, no para reconocernos, sino para impregnarnos de la certeza de su pérdida.

Foucault decía: “Blanchot es el Hegel de la literatura [...], pero al mismo tiempo, se encuentra en el extremo opuesto”⁴⁵. Esto es, si este último buscaba absorber todo el contenido de la historia en el concepto a partir del recorrido fenomenológico (la *Aufhebung*), es decir, concibiendo a la filosofía como modelo de interiorización del saber en la memoria y como memoria *dentro* de los límites del saber (que a su vez es concebido como totalidad), Blanchot, por su parte, a decir de Foucault, repasa exhaustivamente la historia de la literatura, pero para dejar caer su lenguaje en el exterior, olvidándola, sin ninguna posibilidad de recuperación, “bajo la forma de una enigmática dispersión, y no [...] de una inmanencia compacta...”⁴⁶, leyéndola en fin *en el exterior* de todos los libros posibles. En relación con esto, señala:

Si hoy hemos descubierto que debemos salir de la literatura, que no debemos considerar su ‘interior’ [*dedans*] como ese lugar más bien agradable donde nos comunicamos y nos reconocemos, o incluso, que debemos colocarnos en el exterior de la literatura abandonándola a su magro destino histórico, *destino que además viene definido por la sociedad burguesa moderna a la que la literatura pertenece* [(hablaremos de esto en el último capítulo)], es porque Blanchot nos ha indicado el camino. Es precisamente él quien nos ha contado las cosas más profundas sobre lo que ha sido la literatura; y es él quien, esquivando constantemente la literatura, nos ha mostrado que sin duda era preciso colocarse *en el exterior* de la literatura.⁴⁷

⁴⁴ “El pensamiento del afuera”, pp. 301-302.

⁴⁵ Foucault lo explica de la siguiente forma: “Si Hegel expuso el contenido de toda la filosofía, y finalmente el de todas las grandes experiencias de la historia, no pretendía con ello sino volverlo inmanente a lo que se llama el presente, para probar que esas experiencias históricas están presentes en nosotros mismos o también que estamos presentes en esas experiencias. Se trataba de una magnífica síntesis de la interiorización en forma de memoria. A fin de cuentas, Hegel continuó siendo platónico, porque, para él, la historia mundial existía en la memoria del saber. En el caso de Blanchot es lo contrario. Si Blanchot se dirige a todas las grandes obras de la literatura mundial y las teje en nuestro lenguaje es precisamente para probar que nunca esas obras se pueden volver inmanentes, que existen en el exterior [*en dehors*], que han nacido en el exterior, y que, si existen en nuestro exterior, nosotros estamos a nuestra vez en su exterior.”, “Locura, literatura...”, p. 390.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 309.

⁴⁷ “Locura, literatura, sociedad”, p. 391, El subrayado es nuestro. El *afuera* de la literatura, será un tema a tratar con mayor profundidad, retomando en gran parte estas líneas sobre Blanchot, en el último capítulo.

Así bien, el reconocimiento de esta serie de relaciones en torno a la problemática del lenguaje (la atención sobre el “ser del lenguaje”, el problema de la intransitividad, la persistencia de ese espacio neutro), y el aislamiento dentro de ese reconocimiento de un tipo de lenguaje cuya característica propia es “ser literario”, ¿implica precisamente que esta ontología nos conduzca a ver salvado el horizonte del lenguaje alguna vez olvidado (a causa del tratamiento prosaico de otro tipo de disciplinas) en ese discurso “auténtico” que sería la literatura o la palabra literaria, o el “porvenir mismo de las letras” –por usar una fórmula convencional? Quizá no precisamente. Lo que Foucault hace más bien es advertir que de una *episteme* a otra hay relaciones complejas, fisuras, cortes, movimientos en las redes o circuitos teóricos que configuran una cierta formación discursiva y afectan la formación social (las reglas del discurso, las condiciones de enunciación, el estatuto de ciertas prácticas), y que dentro de estos cambios, la literatura constituye una experiencia y un agente privilegiado (al menos sostendrá esto Foucault en los textos sobre literatura de esos años sesenta⁴⁸), puesto que le es “esencialmente” dado⁴⁹ ir hasta el límite de lo expresable, ir en medio de ese murmullo constante, en el ser-lenguaje, el “existe” del lenguaje. Es en este sentido, según Foucault, que la literatura constituye precisamente un “pasaje al afuera”: puede combinar los estratos, trastocar las modalidades de enunciación propias a las distintas formaciones históricas, salirse de las relaciones epistémicas existentes (e, incluso, incidir en las relaciones de fuerzas).⁵⁰ Y, en una entrevista de 1969, Foucault confiesa: “si he tomado el ejemplo de la literatura es porque era un ejemplo privilegiado [...]; porque era la forma de escritura que ha sido hasta hoy la menos recuperada por el orden establecido y la que sigue siendo más *subversiva*”⁵¹.

Sin embargo –se hará notar–, esta “subversibilidad” de la literatura no es una constante de su práctica histórica –mucho menos en la época contemporánea– (y es una situación ante la cual Foucault insta a ser cautelosos)⁵². Generalmente está dentro del sistema que la inviste, e incluso es perfectamente consentida en el ámbito del orden institucional al punto de reproducir muchas veces su mismo modelo (“la literatura se admite en la sociedad burguesa porque ha sido digerida y asimilada”⁵³). La experiencia de la escritura no puede dotar por sí misma de fuerza transgresiva, y no puede ejercerse más que en el rumor “enigmático y precario” –dirá Foucault– de su propia *desaparición*.

⁴⁸ Se llegará más adelante.

⁴⁹ Aunque al mismo tiempo, Foucault aclara: “la esencia de la literatura es sustraerse a toda determinación esencial”, “Locura, literatura...”, p. 382.

⁵⁰ Se tratará más adelante.

⁵¹ *Ibidem*, p. 383.

⁵² Cómo se utilizaron malamente a juicio de Foucault, temas en Blanchot o en Barthes: “...que el escritor, por el sólo hecho de escribir ¡tenía el derecho de subvertir!...”, *ibidem*, p. 382.

⁵³ *Ibidem*, p. 383.

El afuera de su lenguaje equivale a un gesto de renuncia. En este sentido, es precisamente Blanchot quien comenta: “Quien afirma la literatura en sí misma no afirma nada. Quien la busca, no busca sino aquello que se oculta, quien la encuentra no encuentra más que lo que está más acá o, aún peor, más allá de la literatura. Por eso, finalmente, lo que cada libro persigue como la esencia de lo que ama y querría apasionadamente descubrir es la *no literatura*”⁵⁴. Cambio en las situaciones de riesgo, cumplimiento del último peldaño de la ficción: “...quizá la literatura ha de morir –añade– por aquello mismo que la hace inofensiva”⁵⁵.

Si podemos pues, en consecuencia, emplear la literatura como un práctica de subversión del orden establecido o del modelo epistémico reinante, habrá que considerarla entonces –una vez más– en su *afuera*, en el exterior de sí misma, en el no-lugar de su lenguaje que la pliega sobre sí misma y la conduce a su desaparición. El lenguaje de la literatura sigue hablando, pero se enfrenta a las tomas de poder y los emplazamientos de un discurso que la enuncia y que la arroja nuevamente dentro de los límites de la tensión y del juego de fuerzas que la constituye en una sociedad o en un campo de relaciones determinado. Habrá que ver, por tanto, cómo se desarrollan las propias estrategias.

⁵⁴ Blanchot, *El libro por venir*, p. 237.

⁵⁵ Blanchot, *El espacio literario*, p. 169.

LITERATURA Y PODER
EL DISCURSO DE LOS LÍMITES Y LOS LÍMITES DEL
DISCURSO

Me hubiera gustado escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: otorgar, finalmente, la palabra a aquellos que han sido obligados al silencio por la historia, por la violencia de la historia, por todos los sistemas de dominación y de explotación. Primeramente, los que han sido vencidos son aquellos a quienes por definición les quitaron la palabra, y que a pesar de hablar, no hablan en su propia lengua. Les impusieron una lengua extranjera. No son mudos. No es que hablen una lengua que no hubieran entendido y que ahora se sentirían obligados a escuchar.

Por el hecho de haber estado dominados les fue impuesta una lengua. Los conceptos y las ideas que también les fueron impuestos son la marca de cicatrices de la opresión a la que fueron sometidos.

Cicatrices, huellas que han impregnado su pensamiento. Yo diría que impregnan hasta sus actitudes corporales. Una primera pregunta: ¿La lengua de los vencidos ha existido?

Foucault, “La torture, c’est la raison”.

Hacia finales de los años sesenta y en el transcurso de los setenta, los intereses de Foucault en torno al lenguaje, estaban concentrados en gran medida alrededor del término de “discurso” y, consiguientemente, se inscribían sobre todo dentro del plano específico de las prácticas y las estrategias en que los fenómenos del lenguaje se articulaban con las relaciones propiamente dichas de poder. En este contexto, la interrogación explícita sobre el tema de lo literario se encontraba sustantivamente dejada de lado en proporción a las reflexiones de años anteriores y con relación al análisis de otro tipo de manifestaciones discursivas (la criminología, la sexualidad, etc.). Si Foucault hacía referencia a la literatura, sobre todo lo hacía negativamente (por ejemplo, en tanto “mala literatura”)¹: ya no era cuestión de plantearse directamente acerca de un

¹ Por ejemplo, Foucault señala, denotando ese cambio en el eje de orientación hacia los años 70: “...dans *Surveiller et punir* il n’est question que de la mauvaise littérature”. En *Vigilar y castigar* Foucault cita el caso de la literatura de crímenes, palabras concentradas sobre las emociones que despierta el crimen y el castigo del condenado, la resonancia del suplicio que se produce sobre su cuerpo, “Héroe negro o criminal reconciliado, defensor del verdadero derecho o fuerza imposible de someter, el criminal de las hojas sueltas, de las gacetillas, de los almanaques, de las bibliotecas azules, lleva consigo, bajo la moral aparente del ejemplo que no se debe seguir, toda una memoria de luchas y de enfrentamientos [...] Si estos relatos pueden ser impresos y puestos en circulación, es porque se espera de ellos efecto de control ideológico, fábulas verídicas de la pequeña historia.”, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1989, p. 72. Este punto en relación con la “literatura de los hombres infames”, será parcialmente tratado en el último apartado de esta segunda parte.

supuesto “retorno del lenguaje”, acerca de cómo el lenguaje “vuelve” a ser depositario de su ser a través del fenómeno literario (sea cual sea su tratamiento o su específica condición histórica –ya sea bajo la condición clásica o moderna), sino fundamentalmente ver cómo ese lenguaje se había articulado al interior de un campo discursivo en donde se crean relaciones de tensión y estrategias de apropiación y reapropiación diversas. Por ejemplo, en una entrevista de 1971 Foucault confiesa: “...[con relación a la literatura] he pasado a un estado que sería francamente negativo, es decir, la tentativa de hacer reaparecer positivamente todos los discursos no-literarios o paraliterarios que han podido constituirse efectivamente en una época determinada”².

Es decir, lo que Foucault trata de problematizar en todo caso es cómo ciertos discursos se han puesto a circular dentro de un campo específico de saber llamado “literatura” y cómo dentro de su puesta en circulación, han ejercido ciertos efectos de poder muy precisos que hay que analizar y poner de relieve para ver al mismo tiempo cómo es posible un “contra-efecto” en esas relaciones; esto es, en dónde se encuentran esos discursos “otros” o “paraliterarios” según los cuales el lenguaje puede operar en el marco de los discursos instituidos, como foco de *resistencia*, como un “más allá” de ellos mismos a la vez indispensablemente ligado a ellos mismos, a su propio núcleo y funcionamiento histórico de su saber. Se trata de pensar entonces lo que se podría concebir como un “afuera de los discursos”, tomando como guía o referencia ciertos trazos que ya se han expuesto alrededor de esta noción (desde su utilización blanchotiana); ver qué tipo de reacciones desencadena un “pensamiento del afuera” de los discursos, cuáles son las relaciones que pone en juego y cómo impacta ello en la posibilidad de pensar un “otro” del discurso literario tradicional, cómo insertar la *diferencia* en el código de las prácticas que supone. Y esto es tal vez, en un cierto sentido, el pliegue, la bisagra que articula justamente las preocupaciones foucaultianas de los primeros años en torno al lenguaje, y sus intereses posteriores alrededor del tema del discurso y las relaciones de poder. Por ejemplo, quizá de ello nos hable Gilles Deleuze, cuando dice: “Si reunimos los textos más difíciles y misteriosos de Foucault relacionados con este tema, [a saber, en nuestra opinión, los textos sobre literatura], vemos que para Foucault el enunciado tiene una relación específica con un afuera, con ‘otra cosa que puede serle extrañamente identificable y casi idéntica’”³.

Ahora bien, ¿cómo y por qué sucedería esto? ¿Qué fundamenta esta posibilidad interpretativa? El propósito así del presente capítulo será, pues, tratar de ver cómo se entretejen ese tipo de relaciones: cómo se manifiesta y qué significa lo que se podría considerar como un “afuera discursivo” y de qué manera podría hacerse patente en el

² “...[par rapport à la littérature] je suis passé à un stade qui serait franchement négatif, c’est-à-dire, la tentative pour faire réapparaître positivement tous les discours non littéraires ou paralittéraires qui ont pu effectivement se constituer à une époque donnée”, “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

³ Foucault, p. 108.

caso específico de la literatura dentro de algunas reflexiones contenidas en recensiones o entrevistas de aquellos años (los años 70), y más concretamente en correlación con lo que Foucault llegó a plantear como una posible *desacralización* del discurso literario; cómo, a partir de ahí, se podía poner de manifiesto una consideración (o una “actitud”) más bien “positiva” en Foucault con respecto al tema de la literatura, en la medida en que, en una primera instancia, su problemática se enredaba con la problemática del poder, y, en la misma medida, se ponían de manifiesto los vínculos literatura-subjetividad. Y esto, quizá, podría ser preludiado a través de un interesante comentario de Foucault hacia una exposición más detallada: “...la literatura no me interesa –dice abiertamente– sino en la medida en que puede tener ciertos efectos de *extranjería* que me desplazan, que me difieren [*décalent*] con relación a mis prácticas discursivas”⁴.

Así, antes de ello no obstante convendrá hacer un breve repaso de algunas generalidades sobre la arqueología, en la medida que es asumida por Foucault como un método de análisis de los discursos, para esbozar un poco cuáles son sus planteamientos con relación a una historia de las prácticas discursivas y cómo pueden ponerse consiguientemente en contexto –en función de lo ya señalado– las implicaciones de esta noción del afuera desde un punto de vista concreto, histórico y estratégico.

⁴ “La littérature ne m’intéresse [...] que dans la mesure où elle peut avoir [certains] effets d’étrangeté qui me décalent par rapport à mes pratiques de discours...”, “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

V. CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA ARQUEOLOGÍA

No se intenta pasar del texto al pensamiento, de la palabrería al silencio, del exterior al interior, de la dispersión espacial al puro recogimiento del instante, de la multiplicidad superficial a la unidad profunda. Se permanece en la dimensión del discurso.

La arqueología del saber

A partir de *La arqueología del saber*, y en la perspectiva de ciertos cambios de orientación en las investigaciones de Foucault (sobre todo en la antesala de su ingreso al *Collège de France*)¹, el término de “discurso” comienza a ser objeto de profundos análisis y problematizaciones. Ante todo, ya no se encuentra fundamentalmente asociado a un tipo o modelo de enunciación propio de la *episteme* clásica (como “discurrir”, como “expresión” del pensamiento a través del recurso a un lenguaje objeto y, por ende, lenguaje esencialmente representativo),² sino que comienza a ser referido de una manera distinta: se trata como un fenómeno de lenguaje particular, ligado a cierta *regularidad* histórica (no necesariamente ajeno a lo que se denominaba como “ser del lenguaje”); una dimensión compleja y específica manifestada a través de prácticas históricas (un “conjunto de enunciados dispuestos en un espacio histórico”³), cuyas reglas de aparición, transformaciones y encadenamientos enunciativos, Foucault se propone

¹ En 1970, Foucault es invitado a ocupar una cátedra en el *Collège de France*, una prestigiosa institución pública de enseñanza, en donde impartió cursos desde 1971 hasta su muerte, en junio de 1984 (con excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático), en el marco de su cátedra intitulada “Historia de los sistemas de pensamiento”. *El orden del discurso*, constituye la publicación de su lección inaugural, pronunciada el 2 de diciembre de 1971. En esa misma lección, Foucault comienza a perfilar el tema del discurso, desmarcándose a la vez de las solemnidades que acompañan a esa clase de nombramientos institucionales: “Pienso que en mucha gente existe un deseo de no tener que empezar, un deseo de encontrarse, ya desde el comienzo del juego, al otro lado del discurso, sin haber tenido que considerar desde el exterior cuánto podía tener de singular, de temible, incluso quizá de maléfico. A este deseo tan común, la institución responde de una manera irónica, dado que hace los comienzos solemnes, los rodea de un círculo de atención y de silencio y les impone, como si quisiera distinguirlos desde lejos, unas formas ritualizadas.”, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 12. Foucault mismo, como tantos otros –dice– querría precisamente situarse “del otro lado del discurso”, pero para ello tenía que aceptar ese juego de “formas ritualizantes”. En un cierto sentido esto anticipa que el *afuera*, el “exterior”, no implica la contraposición de un adentro, la salida absoluta, sino que se trata más bien de los márgenes, de un cierto exceso al que el discurso no cesa de reconducir. Todo ello se irá viendo de un modo más claro conforme la exposición.

² *Vid.*, por ejemplo, nota 7 del apartado IV de la primera parte.

³ *La arqueología...*, p. 216.

estudiar, para captar el *rumor* de los acontecimientos históricos de “otra” forma, más allá del análisis histórico tradicional (“hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho”). A grandes rasgos, el problema de Foucault en *La arqueología* consistía en lo siguiente: ¿Es posible hacer una historia a partir de las prácticas que consignan lo que ha sido dicho en una determinada época y en una determinada agrupación social; y cómo, a través de ella, se pueden explicar sus distintas transformaciones?⁴

Foucault se proponía en *La arqueología* precisar diversas cuestiones de método (principalmente) que permitieran elaborar una historia distinta a partir de las *fuentes documentales* que han conformado el fenómeno de los dichos humanos, desdeñándolas en tanto instrumentos de una memoria colectiva que en ellas encontrase los fundamentos de su identidad presente; por el contrario, se trataba de poner de relieve el rigor específico de su existencia en tanto *acontecimientos* de discurso,⁵ en tanto prácticas

⁴ Desde luego, el análisis del discurso incluía las manifestaciones del lenguaje literario, pero a la vez, permitía ver cómo la literatura constituía un tipo de discurso dotado de ciertas reglas que la habían delimitado como tal, por diferencia a otros discursos. En este sentido, según Foucault era posible preguntar: ¿Cómo se han establecido ciertas reglas que han dado como resultado algo que podría ser llamado como “discurso literario”? ¿Cómo han tenido lugar las disputas por sus estatutos? ¿Qué significa el hecho de afirmarse dentro de él o sustraerse más allá de sus límites? A estas temáticas nos iremos abocando en el curso de la exposición, tratando primeramente ciertas generalidades sobre la arqueología y, paulatinamente, se irán aterrizando los problemas hacia el caso concreto de la literatura.

⁵ Este aspecto es de suma relevancia en torno al análisis discursivo. El enunciado es desde este punto de vista considerado como el “átomo del discurso”, está dotado de una existencia material, de una sustancia histórica y una materialidad repetible que lo constituye como acontecimiento singular. A grandes rasgos, se trata de algo que surge efectivamente dentro de ciertas prácticas históricas, y que se encuentra registrado y es registrable, en función de su naturaleza singular, en función de su calidad de acontecimiento material –constatable en la investigación arqueológica–, dentro del gran acervo documental (deixológico) que compone el *archivo* de nuestro propio saber. Foucault lo explica de la siguiente manera: “...La materialidad [...] constituye el enunciado mismo: es preciso que [éste] tenga una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha [...] [Considerándolo desde este sentido] el análisis discursivo no puede jamás ejercerse sino sobre cosas dichas, sobre frases que han sido realmente pronunciadas o escritas, sobre elementos significantes que han sido trazados o articulados, y más precisamente sobre esa *singularidad* que los hace existir, los ofrece a la mirada, a la lectura, a una reactivación eventual, a mil usos o transformaciones posibles [...] No puede concernir sino a actuaciones verbales realizadas, ya que las analiza al nivel de su existencia: descripción de las cosas dichas, en tanto precisamente que han sido dichas. El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico.[...] Pregunta sobre qué modo existen [las cosas dichas], lo que es para ellas haber sido manifestadas, haber dejado rastros y quizá permanecer ahí, para una reutilización eventual; lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar [...] Aquello a que nos dirigimos –concluye Foucault– es a lo manifiesto del lenguaje efectivo.”, *La arqueología del saber*, p. 184. Foucault distinguirá asimismo la noción de enunciado de las palabras, las proposiciones o las frases, así como igualmente de lo que ciertos lógicos llaman los *speech acts*, o “actos performativos del lenguaje”. Para abundar más en esto, *cfr.*, especialmente, las páginas consagradas a “La función enunciativa” (pp. 146-177) de *La arqueología*.

localizables en un momento dado y bajo unas características dadas que dan lugar a determinadas formaciones epistemológicas; que originan saber y producen poder,⁶ que están sujetas a determinados *efectos* de apropiación y reapropiación, a través de los cuales pueden analizarse los cambios y los conflictos históricos de las sociedades. “La historia es cierta forma –decía Foucault–, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos y acontecimientos enunciativos de la que no se separa”⁷.

Foucault pretende ver así qué es lo que ha sido dicho, cuáles son las reglas de su producción, cuál es el umbral que permite que ciertos discursos puedan ser repetidos, cuál es, en fin, su *regularidad*, a qué modalidades enunciativas obedece, cómo pueden aislarse bajo presupuestos comunes para permitir estudiar las diferentes capas o estratos que componen “la arqueología de nuestro pensamiento” y que despliegan la producción histórica de los saberes y sus efectos. Se trataba de operar, pues, a través del análisis arqueológico, una “mutación epistemológica de la historia”, que no constituiría estrictamente hablando una “historia”, en el sentido de la historia de las ideas o la historiografía, pues dicho análisis implica poner en juego diferentes dimensiones (lo filosófico, lo económico, lo político, lo literario, etc.) que en su interrelación permitan obtener las *condiciones de emergencia* de los discursos que han dado lugar a la configuración de un determinado saber. “La descripción arqueológica es –dice Foucault– [...] abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia *distinta* de lo que los hombre han dicho”⁸.

Foucault parte, por así decirlo, de una noción “amplia” del término de discurso y reconoce que ha dado lugar a ciertas ambigüedades: “unas veces dominio general de todos los enunciados, otras, grupo individualizable de enunciados, otras, en fin, práctica regulada que da cuenta de cierto número de enunciados”⁹. Se habla así, por ejemplo, del “discurso del siglo XVIII”; del “discurso sobre la locura”, dentro de las reglas y posibilidades enunciativas del siglo XVIII; y del conjunto de enunciados posibles a que dan lugar las “prácticas discursivas” que se establecen en el seno de los discursos sobre la locura y dentro del marco de las reglas de aquella época (siglo XVIII). Por una parte, se encuentra el sistema general de formación y transformación de los enunciados (las *epistemes*); por otra, las formaciones propiamente discursivas (o “unidades relativamente homogéneas de saber”, “dominios de objetividad”: “ciencia”, “literatura”, “psicopatología”, etc.), y, por último, el ámbito de las *prácticas* discursivas (o el

⁶ Cfr. nota 38 del apartado VIII, Segunda parte.

⁷ *La arqueología*, p. 10.

⁸ *Ibidem*, pp. 232-233.

⁹ *Ibid.*, p. 132.

“conjunto de reglas anónimas, históricas –refiere Foucault–, que han definido las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”¹⁰).

Al examinar el sistema de las formaciones discursivas, el análisis arqueológico pone de relieve las condiciones que han permitido que unidades discursivas distintas se pongan en relación operando dentro de la misma maquinaria epistemológica, es decir, produciendo saberes análogos y correlativos; pero, al mismo tiempo, muestra cómo una misma formación discursiva arrastra distintos umbrales de epistemologización en función de la diversidad de las prácticas que supone. Por ejemplo, la psicopatología en el siglo XVIII operaba en absoluta complementariedad con las enunciaciones del derecho penal en torno a la consolidación del sistema disciplinario de las prisiones; sin embargo, más tarde, las prácticas discursivas que se desarrollan en torno a un fenómeno como la locura durante el siglo XIX, antes que reforzar el mismo sistema de “normalización”, van propiciando poco a poco la aparición de un nuevo objeto de saber (p. e. la oposición jurídica loco/delincuente), que afecta la metodología disciplinaria y disocia el régimen de castigos entre ambas “disciplinas”, el cual, a su vez, tiene que precisar de reglas discursivas distintas.

En este sentido, Foucault se propondrá examinar la incidencia de los límites que marcan los distintos umbrales epistemológicos (la arqueología es, dice, “el análisis de las distintas *transformaciones* [del discurso] en su especificidad”¹¹); en otras palabras, pone de relieve la fragilidad de la *episteme*. La noción de *episteme*, una de las nociones centrales de la investigación arqueológica foucaultiana, no ha de ser entendida (como diversos críticos de Foucault han sugerido)¹² como una especie de conciencia colectiva

¹⁰ *Ibid.*, p. 198. Foucault considera como unas de las preguntas principales del trayecto arqueológico-genealógico de nuestros discursos, las siguientes: ¿qué posibilidades enunciativas se establecen en cada campo del discurso y cómo se escandén sus relaciones, la diferencia entre uno y otro? ¿Qué es posible decir o pronunciar en una determinada época o formación histórica, y cuáles son las “unidades” en las que se distribuye la función enunciativa? ¿Cómo son posibles sus transformaciones internas?

¹¹ *Ibid.*, p. 221.

¹² El tema de las *epistemes* en Foucault, ha dado lugar a ciertas confusiones, desarrollándose críticas en el sentido de que ellas aludían a ciertas “estructuras cognoscitivas” inherentes al pensamiento de los hombres de determinadas épocas, como una especie de sustrato trascendental, a modo kantiano (a propósito de la noción de “*a priori* histórico”, que formula Foucault en *La arqueología del saber*). Por ejemplo, relacionándola con la noción, fuertemente presente en la fenomenología, de *Weltanschauung*. Ante esto, Foucault responde: “...existe una fuerte oposición entre lo que yo concibo como dos modelos de investigación diferentes; aquel que privilegiaría el espíritu general de una época: algo así como una *Weltanschauung*, es decir, una historia donde la totalización es siempre posible, y aquel que, por el contrario, afirmarí una relación compleja de desniveles [*décalages*] sucesivos, es decir, un haz de referencias, de similitudes y de diferenciaciones en perpetuo cambio”, Foucault, “Réponse à une question”, en *Dits et écrits*, pp. 702-703. En relación al sesgo y la acepción que Foucault le daba desde *Las palabras y las cosas*, en *La arqueología* Foucault redefine de manera más limitada, más específica, este concepto. Foucault dice: “...en *Las palabras y las cosas*, la ausencia de abaliamiento metodológico pudo hacer pensar el análisis en términos de totalidad cultural...” (p. 27). Y lo que

subyacente a los discursos que componen una época determinada, sino como un “espacio en movimiento”, dirá Foucault, un gran campo de operaciones múltiples de saber; “[la *episteme*] no es la suma de los conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones –dice–, sino la desviación o el rodeo, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones entre los múltiples discursos científicos [...]; no es una suerte de gran teoría subyacente, sino un espacio de *dispersión*, un *campo abierto* [...], no [en suma] un pedazo de historia común a todas las ciencias, sino un juego simultáneo de remanencias específicas”¹³.

Ahora bien, el estudio de la incidencia de estos cambios epistemológicos debía ir aparejado, primeramente, a un “trabajo negativo”, según Foucault; precisaba desmarcarse de una serie de nociones que impiden o dificultan examinar los hechos de discurso desde el punto de vista de su dinámica de transformación. Así como la crítica del lenguaje clásico, desde el punto de vista de la ontología literaria que se ha esbozado, veía borrarse al sujeto de la escena de la historia y, por consiguiente, a las unidades tradicionales del autor y obra como soportes y fundamentos de la enunciación, como instancias homogéneas que conjuran la dispersión de los acontecimientos del lenguaje, el análisis del discurso se deshacía (además) de nociones tales como “tradición”, “influencia”, “desarrollo” o “evolución”, como las de “mentalidad” o “espíritu”, que, dice, eluden esas pequeñas y múltiples irrupciones que dibujan los cortes, los cambios y las transformaciones en el espacio anónimo del lenguaje, y por las que éste traza su cartografía en la historia de modo cada vez diferente. En suma, Foucault separa todas aquellas nociones que restituyen el punto de vista de la *continuidad* en la lectura de los acontecimientos discursivos, que buscan siempre remitir a un origen y rescatar un principio de coherencia y de organización, soslayando el movimiento, la puesta en circulación de las fuerzas que subyacen a la relación entre los discursos y sus diferentes efectos epistémicos (su *afuera*). En vez de “buscar los orígenes, remontarse indefinidamente en la línea de las antecedencias, reconstituir tradiciones, seguir curvas evolutivas, proyectar teleologías, y recurrir sin cesar a las metáforas de la vida [...], [la arqueología] muestra el rigor de las discontinuidades y las rupturas en el cuerpo de la

Foucault se dedica a hacer, a lo largo de todo el texto, es construir esos emplazamientos metodológicos para precisar el empleo de esa y otro tipo de nociones. Por ejemplo, en una caracterización entre otras muchas, Foucault afirma: “...son todos esos fenómenos de relaciones entre las ciencias o entre los diferentes discursos científicos, lo que constituye lo que yo llamo la *episteme* de una época.”, *La arqueología*, p. 217.

¹³ “Réponse à une question”, en *Op. cit.*, p. 712. “[L’*épistémè* d’une époque] n’est pas la somme de ses connaissances, ou le style général de ses recherches, mais l’écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques : l’*épistémè* n’est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c’est un espace de *dispersion*, c’est un *champ ouvert* [...], l’*épistémè* n’est pas une tranche d’histoire commune à toutes les sciences ; c’est un jeu simultané de rémanences *spécifiques*”. El subrayado es de Foucault.

historia...”¹⁴. Y Foucault, en otro lado, comenta: “El problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones”¹⁵.

La arqueología se emparenta profundamente con las nociones de discontinuidad y de diferencia, con las nociones de umbral, de ruptura y transformación, con la descripción serial, con la problemática de los límites (discursivos). Pretende describir el nivel discursivo desde el punto de vista del movimiento y las relaciones de tensión que trazan los distintos acontecimientos de enunciación: cómo es que esos acontecimientos han producido los efectos que han producido, cómo se han relacionado y entretejido con otros en la red de sus relaciones regulativas, formales, epistemológicas, etc.; cuál es la consistencia de su interioridad significativa y cuál es su límite *exterior*. El análisis discursivo mira así hacia esos pequeños puntos que desplazan y empujan los basamentos epistémicos de una época, hacia lo que podría interpretarse como el *afuera* de su saber actual. “Ocurre como si Foucault le asignara a esta noción [el afuera] –dice Judith Revel– el rol de un catalizador o de un agente de ruptura epistémica [...], como si el afuera de la *episteme* de una época determinada no cesara de empujar contra los límites que le habían sido fijados”¹⁶. Foucault ponía ya en relación el análisis discursivo con la noción del afuera cuando, por ejemplo, en *La arqueología del saber* decía lo siguiente:

[Esta investigación arqueológica] nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el afuera [*dehors*] [...] [Y en ese camino] establece que somos *diferencia*, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos.¹⁷

El afuera de los discursos sería así como un límite epistemológico, un “más allá” de las reglas que regulan el régimen de “actualidad” discursiva, la dimensión en que se desplazan y se cortan los umbrales. Deleuze la considerará como una especie de “campo abierto”, un lugar (o “no-lugar”) (*non-lieu*) en que se despliegan las relaciones de fuerzas que subyacen a toda enunciación y que, a la vez, se “pliega” en la constitución

¹⁴ *La arqueología*, p. 19

¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷ *Ibid.*, p. 223.

de nosotros mismos.¹⁸ Ahora bien, lo que intentaremos interrogar aquí es cómo es posible ese “acontecimiento” que se dispara a partir del análisis de las transformaciones discursivas, y que, aparentemente silencioso, orbita más allá del núcleo de su significación, de la interioridad significativa del discurso; en síntesis, cómo se escanden los discursos *en el exterior de sí mismos*, y cómo ello impacta sobre nuestras propias experiencias de formación de la subjetividad (“...pensar el *Otro* –decía Foucault– en el tiempo de nuestro propio pensamiento”¹⁹). “Lo que está en juego –entre otras cosas, dice Foucault– es el problema concerniente a nuestro propio *lenguaje*”²⁰. Esto es, considerar cómo es posible cambiar lo que somos “a partir de interrogar los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros”²¹. El análisis discursivo capta así la emergencia de esa *diferencia*²² en el lenguaje, en nuestro propio lenguaje, y muestra la

¹⁸ En su estudio sobre Foucault, Deleuze expone de manera por demás interesante la noción de “pliegue”, relacionándolo con el tema del afuera. Para Deleuze, el pliegue designa el momento en el que las fuerzas entran en contacto con ellas mismas a través de las *prácticas de sí* (tema foucaultiano desarrollado en la última parte de su obra) y absorben sus relaciones hacia el *adentro* del pensamiento; de la dispersión exterior hacia la planeación de nuevos mecanismos de *producción* de uno mismo, hacer que las fuerzas entren en lucha “dentro de” uno mismo, en el “pliegue” en el cual tiene lugar la emergencia de los procesos de *subjetivación*. Deleuze, por ejemplo, lo ilustra del siguiente modo: “Las fuerzas proceden siempre del afuera, de un afuera más lejano que toda forma de exterioridad [...]; una terrible línea que mezcla todos los diagramas por encima de los propios huracanes [...] Pero, por terrible que sea esta línea, es una línea de vida que ya no se mide con las relaciones de fuerzas [...], pues en el punto de la fisura, la línea hace un bucle, el ‘centro de un ciclón, justo donde es vivible y donde es por excelencia la Vida’. Es como si las velocidades aceleradas, de poca duración, constituyesen ‘un ser lento’ durante un periodo más largo. Es como si se tratara de una glándula pineal que no cesa de reconstituirse al variar su dirección, al trazar el espacio del adentro, pero coextensivo a toda la línea del afuera. Lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: *la vida en los pliegues*. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí, en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior.”, *Foucault, loc. cit.*, pp. 157-158. Sobre el afuera y de cómo se constituye en ámbito posible de resistencia de singularidades históricas, se tratará de abordar en el siguiente apartado

¹⁹ *La arqueología*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 181.

²¹ *Ibid.*, p. 67.

²² La noción de “diferencia” es una noción de alta relevancia en los análisis de diversos filósofos de la escuela contemporánea francesa, fundamentalmente presente –de modo emblemático– tanto en los trabajos de Jean François Lyotard, en una obra denominada justamente *La Diferencia* (Gedisa, Barcelona, 1998), quien ubica a la diferencia, en términos muy generales, como aquello que designa la radical heterogeneidad e inconmensurabilidad del lenguaje, al punto que impide el “entendimiento” y el diálogo y el “consenso político”. Esta noción, a su vez, es particularmente desarrollada por Jacques Derrida, quien, muy *grosso modo*, presenta a la diferencia en íntima correlación con el tema de la escritura; como un “neografismo” (*différance*, con una “a”), que denota el juego de posibilidades de corrupción del signo dentro de lo que él denominaba como la estrategia de la *deconstrucción*: la

apertura (*béance*) hacia un campo neutro o una región en (o “fuera” de) la cual es posible constituirnos de “otra” forma (como en el caso de las heterotopías borgesianas). Desde este punto de vista, el discurso ya no es la soberana manifestación expresiva de un sujeto que piensa y que formula los contenidos de lo que piensa –como estaba consignado en la teoría representativa del lenguaje en la modernidad–²³, sino un espacio abierto de modalidades y regularidades enunciativas en el que se inscriben un cierto número de subjetividades posibles. Como lo dice Foucault en *La arqueología*:

Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada en otra parte; se buscará en él más bien un *campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad*. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un *espacio de exterioridad* donde se despliega una red de ámbitos distintos.²⁴

En suma, hay una serie de elementos y de leyes que condicionan la institución y el despliegue del discurso en una época determinada, y que simultáneamente se quiebran en un espacio de exterioridad; hay un “orden del discurso”²⁵, para decirlo propiamente; un campo de *positividad* en el que se ponen en juego las identidades, las continuidades, las traslaciones, las diversas posiciones de subjetividad en el juego de la verdad (*epistemes*). El análisis arqueológico pondrá de relieve así la incidencia histórica de un conjunto de enunciados que se producen en el seno de unas prácticas discursivas y al interior de un campo discursivo o un agregado anónimo de reglas que regulan su formación y establecen los límites de su ejercicio (es decir, del sistema de las

diferencialidad que constituye el signo “a” no era constatable como algo diferente en el lenguaje oral (dado que en francés “*différence*” y “*différance*” se pronuncian de la misma forma), pero no obstante se puede escribir, y ello permite *inscribir* su “lógica estratégica y aventurada” dentro de los textos de la metafísica occidental, para desmontar, desplazar, subvertir (deconstruir) el sistema interno de sus relaciones. Para abundar más en estas cuestiones, remitimos a numerosos trabajos de la obra de Derrida, y particularmente a la conferencia sobre “La Différance”, pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968, retomada en castellano en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, pp.37-62.

²³ En lo que se entiende como “modernidad filosófica”, con Descartes a la cabeza, pero que también es de alguna manera, el despliegue del lenguaje en la época clásica, según Foucault.

²⁴ *La arqueología*, p. 90.

²⁵ Por “orden del discurso”, Judith Revel, por ejemplo, anota lo siguiente: “El ‘orden del discurso’ propio a un período particular posee una función normativa y regulativa: pone en obra los mecanismos de organización de lo real a través de la producción de saberes, estrategias y prácticas.”, en *Experiences de la pensée. Michel Foucault*, Editions Bordas, Paris, 2005, pp. 234-235.

positividades o el *archivo* de una época)²⁶. Horizonte de singularidad, marco de referencia en el juego de la verdad, el discurso despliega su existencia y su posibilidad en el espesor de un cuerpo documental, del murmullo incesante de todas las cosas que han sido dichas en un período histórico determinado y alrededor de todos los signos que constituyen el habla y la escritura –lo que Foucault denomina variadamente en sus textos como el “hay” del lenguaje, o el “existe” lenguaje (*il y a du langage*).²⁷ El discurso es, continúa Foucault, “de parte a parte histórico: fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones, de los modos específicos de su temporalidad [...], rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares”²⁸.

Desde este punto de vista, la arqueología se dibuja –podríamos interpretar–, como un discurso del (la posibilidad del) afuera de los discursos, no únicamente como un comentario y descripción de su régimen de identidades y transformaciones. Como pone de manifiesto Foucault: “[la arqueología] no intenta repetir lo que ha sido dicho incorporándosele en su misma identidad. No pretende eclipsarse ella misma la modestia ambigua de una lectura que dejase tornar, en su pureza, la luz lejana, precaria, casi desvanecida del origen. No es nada más y ninguna otra cosa que una *reescritura*, es decir en la fuerza mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha [sido] escrito...”²⁹. De qué forma, pues, se escribe sobre lo escrito, de qué manera se desprende una arista que sobrevuela el enunciado y lo pone en relación directa con su “doble”, con su *exceso* significativo, con su “afuera”, serán, en suma, cuestiones a discernir en lo siguiente.

²⁶ “Llamo archivo –dice Foucault– no a lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; sino a lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el *sistema de su enunciabilidad* [...], lo que define el modo de actualidad del enunciado-cosa: *el sistema de su funcionamiento*. Lejos de ser lo que unifica todo cuanto ha sido dicho en ese gran murmullo confuso de *un* discurso, lejos de ser solamente lo que nos asegura existir en medio *del* discurso mantenido, es lo que diferencia *los* discursos en su existencia múltiple y los especifica en su duración propia.”, *ibidem*, p. 220.

²⁷ Esta fórmula es referida variadamente por Foucault en *Las palabras y las cosas* como el “ser del lenguaje” (*l'être du langage*), en *La arqueología del saber* como “existe lenguaje” (*il y a du langage*), y en *El orden del discurso*, como el “se habla” (*on parle*). Estas distintas formulaciones son variaciones prácticamente del mismo tema, relacionado con el problema del lenguaje y sus límites.

²⁸ *La arqueología*, p. 198.

²⁹ *Ibidem*, p. 235.

VI. ¿QUÉ ES EL “AFUERA DE LOS DISCURSOS”?

ENUNCIADOS Y ESTRATEGIAS: LA CUESTIÓN DE LA RESISTENCIA

Se trata de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, dónde están los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes [...]. Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla...
Foucault, “Poder-Cuerpo”.

...el problema es, en efecto, saber dónde se formará la
resistencia...

“La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”.

La empresa que Foucault acomete durante los años sesenta referente a una ontología del lenguaje literario, a una interrogación sobre el ser histórico de eso que se ha dado en llamar “literatura”, supone la crítica de una serie de nociones que, a su vez, han sido centrales para el análisis histórico tradicional (la historiografía, la historia de las ideas). Nociones como las de autor, de obra; nociones como influencia, evolución, inherentes al funcionamiento del lenguaje representativo; la figura de sujeto hablante como creador del discurso; el papel de la “crítica” en la fijación y delimitación de las unidades discursivas y en la exclusión de los lenguajes “otros”, etc., son aspectos que a su vez son puestos radicalmente en cuestión por el análisis arqueológico. Ahora bien, ¿cómo se articulan los planteamientos de esta “ontología” –y su específica manera de tratarlos– con la perspectiva arqueológico-genealógica que desarrolla Foucault hacia finales de los años sesenta e inicios de los setenta, época de aparición de *La arqueología del saber*? Si se hablaba, por ejemplo, de cuestiones que podían dar lugar a cierta abstracción, como el “afuera”, el “ser del lenguaje”, la “espacialidad textual”, etc., ¿qué relación tiene todo ello en el plano del análisis del discurso? ¿Cómo incide en la formación de una historia (o una lectura histórica) que a su vez se muestra como una *política* de lo que los hombres han dicho y establecido como verdadero; es decir, una especie de “política de la verdad por el lenguaje”?¹

¹ Desde sus primeros textos, el problema de la verdad era algo que preocupaba profundamente a Foucault: ¿cómo es que se “produce” la verdad?; ¿cómo se insertan dentro del entramado social los discursos que se hacen funcionar como verdaderos, y qué o quiénes es lo que los permite gozar de dicho estatuto? Por ejemplo, Foucault señala en una entrevista: “Cada sociedad posee su régimen de

En este apartado, trataremos de hacer una interpretación sobre cómo incide la noción del “afuera” con respecto al análisis de los discursos, una especie de lectura teórica de lo que podría ser llamado el “afuera de los discursos”, y cómo ello permite plantear, con respecto a lo que es dicho y a sus efectos discursivos, el problema de la *acción* política. Para ello, nuevamente, habrá que establecer toda una serie de preguntas y supuestos con relación a esta noción e ir poco a poco tejiendo el hilo de lo que buscaremos mostrar. Por ejemplo, interrogándose sobre este tipo de nociones, y tratando de asignarles un matiz histórico preciso, el mismo Deleuze se planteaba: “¿qué es lo que le proporciona un sentido concreto a estas tesis de Foucault, qué es lo que les impide inclinarse hacia una dirección totalmente general, fenomenológica y lingüística, qué es lo que les permite invocar una existencia singular y limitada?”² ¿Cómo hablar de “prácticas discursivas”, históricas, precisas, teniendo como telón de fondo la aparente ambigüedad de una vana afirmación sobre la “existencia del lenguaje” (o, en palabras del propio Foucault: “¿qué estatuto singular puede darse a ese ‘existe’?”³)?

Sobre este punto, se plantea la problemática foucaultiana del *enunciado*⁴ (“el lenguaje, en la instancia de su aparición y de su modo de ser –señala Foucault–, es el

verdad, su ‘política general de la verdad’: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten que distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero. En sociedades como las nuestras la ‘economía política’ de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la ‘verdad’ se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo pero sí dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, constituye el núcleo de todo un debate político, y de toda una serie de enfrentamientos sociales (luchas ‘ideológicas’).” “Verdad y Poder”, entrevista concedida a Alessandra Fontana en 1971, y recogida en *Estrategias de poder. Obras esenciales II*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 53. Y, más adelante subraya, para expresar de modo contundente la importancia dentro de su programa del tema de la “verdad”: “La cuestión política no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma”, *ibidem*, p. 55.

² Deleuze, *Foucault*, p. 84.

³ *La arqueología del saber*, p. 141.

⁴ Foucault dice que las redes que tejen las relaciones enunciativas, crean como un gran “campo de positividad” a partir del cual cabe hacer el análisis discursivo. A este “campo de positividad”, Foucault lo caracteriza, sirviéndose de una noción de matriz kantiana, como un *a priori*, pero subrayando incesantemente su historicidad; “[el *a priori* histórico] no funciona –señala Pedro M. Hurtado, diferenciando este *a priori* del kantiano– como condición de validez de *todos* los juicios posibles, sino como condición de existencia [...] para unos enunciados singulares y concretos, determinados por sus marcas espacio-temporales”, Pedro M. Hurtado Valero, *Michel Foucault*, Editorial Ágora, Málaga,

enunciado...”⁵): cómo surge, cuál es su estatuto frente a otros enunciados y qué tipo de relaciones establece en el seno de las prácticas que describe. El análisis del enunciado supone la delimitación de lo que Foucault llama un “campo de positividad”, en el que se teje la red de sus relaciones y se definen sus líneas y entrecruzamientos; un campo que Foucault entiende como un *a priori* (desde su matriz kantiana), pero subrayando incesantemente su historicidad; “[el *a priori* histórico] no funciona –señala Pedro M. Hurtado, diferenciando este *a priori* del kantiano– como condición de validez de *todos* los juicios posibles, sino como condición de existencia [...] para unos enunciados singulares y concretos, determinados por sus marcas espacio-temporales”⁶. Foucault lo caracteriza de la siguiente forma, reconociendo su posible vaguedad: “La razón de utilizar este término un poco bárbaro, es que este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia [...]; no constituye una estructura intemporal, [sino que] se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva; él mismo es un conjunto transformable”⁷.

Los enunciados, del mismo modo que como se ponía de manifiesto a propósito de los discursos (“...el enunciado: átomo del discurso”, dirá Foucault), están formados históricamente por una serie de reglas, de procesos de codificación, que controlan y delimitan su proliferación indefinida y permiten aislarlos bajo presupuestos comunes; cómo y por qué aparecen determinadas prácticas discursivas en un momento dado y con unas características dadas, qué las hace prevalecer durante cierto tiempo y en un determinado espacio, y cómo van generando cada vez una distinta economía de relaciones con la verdad, que va cambiando el juego de reglas que las invisten. “¿Cómo es que apareció –se pregunta Foucault– tal enunciado y ningún otro en su lugar?”⁸ (“...una emisión de singularidades, de puntos singulares, que se distribuyen en un espacio histórico...”⁹). Se tratará en suma, mediante dicho análisis, de definir las

2001, p. 52. Foucault, concretamente, lo define de la siguiente forma, reconociendo su posible vaguedad: “La razón de utilizar este término un poco bárbaro, es que este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia [...]; no constituye una estructura intemporal, [sino que] se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva; él mismo es un conjunto transformable”, *La arqueología*, pp. 216-217.

⁵ *Ibidem*, p. 191.

⁶ Pedro M. Hurtado Valero, *Michel Foucault*, Editorial Ágora, Málaga, 2001, p. 52.

⁷ *La arqueología*, pp. 216-217.

⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁹ Deleuze, *Op. cit.*, p. 30. Relacionando su trabajo arqueológico con el concepto del quehacer de la filosofía tradicional, Foucault dice lo siguiente: “Lo que hace que yo no sea filósofo, en el sentido clásico del término [...] es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el *acontecimiento*. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás, en los estoicos, para quienes era un problema lógico. Pero fue Nietzsche el primero en definir la filosofía como actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Dicho de otra manera, estamos atravesados por procesos, por

condiciones de *emergencia* de los enunciados que integran dichas prácticas, “la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen”¹⁰.

En otras palabras, el análisis enunciativo, podríamos decir –acercando estas ideas con los planteamientos de los primeros años–, consiste en delimitar el campo regulativo de ese “gran murmullo” de lenguaje, examinar cómo se producen las condiciones que *estratifican* el sistema de su enunciabilidad, según cada formación histórica (para después poner de relieve sus posibilidades *estratégicas*). El “ser-lenguaje” o el “existe lenguaje”, siempre es histórico y singular, destacará Foucault; se forma según el devenir de las prácticas que posibilita; no es un *a priori* intemporal que estaría dado por las estructuras internas de un sujeto fundador que delimita las reglas del habla y del discurso, sino que, por el contrario, constituye “una forma de exterioridad, en la que los enunciados del corpus considerado se dispersan para aparecer, se diseminan”¹¹. La arqueología tiene así que entrar en contacto con esa dispersión, con el rumor informe en el que los enunciados no dejan de acumularse en cada formación histórica; hace pasar el lenguaje por umbrales de estratificación a través de los cuales se captan los sistemas de formación y transformación de las diferentes capas discursivas; hurga en el fondo de las cosas dichas, en su heterogeneidad, estableciendo así los criterios de organización enunciativa.

Pero Foucault a su vez sostiene que no se trata meramente de una labor de sistematización. Antes bien, en la medida en que analiza las condiciones internas (históricas) de cada estrato, que han permitido la incidencia de determinados discursos, pone de relieve los juegos y relaciones que se entretienen en torno a ese “campo de dispersión” y por los cuales el enunciado entra en relación a su vez con “otra cosa”, “que le es extrañamente semejante y casi idéntica”, en palabras de Deleuze;¹² esto es, determina cuáles son los mecanismos por los cuales ciertas cosas han podido ser dichas y cómo se entretiene todo el entramado de reglas que las posibilita en lugar de otras enunciaciones posibles. Este análisis de la emergencia, en este sentido, no designa por ello la gloria afortunada de un nacimiento, que provocaría a su vez nuevos acontecimientos genéticos en el orden del discurso, sino fundamentalmente un combate encarnizado –en el seno de las prácticas históricas– entre adversarios pertenecientes a espacios y condiciones muy diferentes (dominantes-dominados, fuerzas activas-fuerzas reactivas, etc.). “Las diferentes emergencias que pueden percibirse –dice Foucault– no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de

movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos y estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad”, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, pp. 151-152.

¹⁰ *La arqueología*, p. 216.

¹¹ Deleuze, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹² *Ibidem*, p. 108.

sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos [...], juegos de violencia calculada”¹³. En suma, relaciones que afectan y actúan sobre otras, definición y apoderamiento de un sistema de reglas que regulan la producción orientada del discurso y permiten su funcionamiento y reutilización.

Aquí, la arqueología-genealogía foucaultiana se halla sumamente cercana a Nietzsche, para quien todo proceso histórico supone cortes, rupturas, posicionamientos distintos y variables de la voluntad de poder:¹⁴ “No hay Voluntad –dice Nietzsche– [que instaure los objetos en la escena de la historia], sino únicamente *fulguraciones* de voluntad, cuyo poder crece y decrece sin cesar”¹⁵. El punto específico del que dimanan dichas fulguraciones escenifica un campo abierto, agonístico, de luchas y enfrentamientos entre las fuerzas componentes de la voluntad (“la chispa generada por el choque de las espadas desenvainadas”¹⁶). El devenir, en este sentido, es el resultado de ese enfrentamiento, la victoria permanentemente asediada –y expuesta a una nueva batalla– de unas fuerzas sobre otras (el “nihilismo”, por ejemplo, representa la semblanza histórica del triunfo de las fuerzas reactivas). Sobre esto, dice Foucault: “[Para Nietzsche] el origen histórico (*Entstehung*) no es la salida necesaria de lo que, durante tanto tiempo, había sido preparado de antemano; es la *escena* en la que las fuerzas se arriesgan y se enfrentan, en donde pueden triunfar, pero también donde pueden ser confiscadas”¹⁷.

¹³ Foucault, “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en *Microfísica del poder*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, p. 18.

¹⁴ Para ciertos críticos, Foucault, así tanto como Nietzsche, son tributarios de lo que denominan una cierta “fatalidad frente al poder”; es decir, se encuentran sumergidos en el más profundo de los nihilismos, pues al ver en todas partes manifestaciones de poder, descuidan el elemento propositivo de la teoría, entendida en este sentido como un preámbulo de la acción política, condenándose al inmovilismo. Por ejemplo, el filósofo habermasiano y kantiano Rainer Rochlitz, dice lo siguiente: “Lo que Foucault opone al [poder que analiza], que disciplina los cuerpos y regula las poblaciones, no es más que [una especie de] universo lúdico de placer y de saber, combinado con el culto nietzscheano de la fuerza [...], que hace abstracción de toda actividad social, de toda coacción económica o administrativa; de manera que Foucault realmente no puede poner en tela de juicio el sistema social existente al cual no sustituye por ninguna otra forma de organización.”, R. Rochlitz, “Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault”, en *Michel Foucault, filósofo* (Encuentro Internacional organizado en París en 1988 por el Centre Michel Foucault), Ediciones Gedisa, Barcelona, 1999, p. 249. También pueden verse los señalamientos hechos por A. Botwinick en *Critique*, no. 464-465, enero-febrero 1986 (“Nietzsche, Foucault and the Prospects of Postmodern Political Philosophy”), pp. 9-17. A estos debates, responderá particularmente Paul Veyne, en su *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza editorial, Madrid, 1984, pp. 199-238.

¹⁵ Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, en *En torno a la voluntad de poder*, selección y traducción de Manuel Carbonell, Editorial Península, Barcelona, 1996, p. 92.

¹⁶ Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Editorial Valdemar, Madrid, 1999, p. 60.

¹⁷ “Nietzsche, la genealogía, la historia, p. 26.

Esto quiere decir que el análisis de las emergencias históricas del discurso, no se limita a describir las leyes de su formación y transformación, así como las condiciones de su producción y puesta en operación en el marco de determinadas prácticas: examina al enunciado como una realidad compleja, múltiple, que incide en el actuar efectivo de los sujetos, que condiciona las prácticas sociales. La arqueología no es así meramente un ejercicio taxonómico que ordena la existencia de las cosas dichas y la *afirma* en su condición netamente documental, sino que, dice Foucault, “trata de definir asimismo el régimen general al que está sometido el estatuto de esos enunciados, la manera en que están institucionalizados, recibidos, empleados, reutilizados, combinados entre sí, el modo según el cual se convierten en objetos de apropiación, en instrumentos para el deseo o el interés, [en fin], en elementos para una *estrategia*”¹⁸.

Entra en escena el problema foucaultiano de las “estrategias”. En *La arqueología*, esta noción aparece formulada por primera vez en relación con los procesos de formación de los objetos, con los sistemas de organización conceptual y las modalidades enunciativas a que dan lugar los mecanismos de producción de los discursos. “Estrategia”, en este contexto, se encuentra vinculada al campo de las “elecciones teóricas”; cuando, por intervención más o menos arbitraria de ciertos matices o temas al interior de una teoría (el hecho de que se permitan o excluyan conceptos, se generen encadenamientos enunciativos distintos o se difuminen o aparezcan objetos nuevos al análisis epistemológico), se cambia la política misma de la constelación discursiva.¹⁹ Las

¹⁸ *La arqueología...*, p. 195. No hay que olvidar que, para Foucault, no hay enunciado sin un soporte material; “la materialidad –dice– desempeña en el enunciado un papel sumamente importante: no es simplemente principio de variación, modificación de los criterios de reconocimiento, o determinación de subconjuntos lingüísticos. Constituye el enunciado mismo: es preciso que un enunciado tenga una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha. Y cuando estos requisitos se modifican, él mismo cambia de identidad” (p. 169). El problema de la identidad del enunciado, ligado al asunto de la materialidad, ocupa a Foucault a lo largo de unas intensas páginas en la segunda parte de *La arqueología*: “¿Cómo se puede hablar del mismo enunciado –se pregunta Foucault–, tratándose de varias enunciaciones distintas, cuando se debe hablar de varios enunciados allí donde se pueden reconocer formas, estructuras, reglas de construcción, intenciones idénticas?” (p. 171). La misma formulación, en el mismo contexto, con el mismo orden sintáctico y la misma construcción gramatical, pero enunciada por sujetos diferentes, o, más aún, por el mismo sujeto en momentos diferentes, ¿permanece siendo la misma? En este punto Foucault dirá que ello caracteriza un cierto régimen de identidad material del enunciado, basado en la posibilidad de *repetirse*; de re-venir, de retornar, pero siempre de modo *diferente* –lo cual a su vez subraya su singularidad–; “expresar” de modo diferente su estatuto material inscribirse de un modo distinto en la historia según el complejo de enunciaciones que le acompañan y el régimen institucional al que obedece. “El régimen de materialidad al que obedecen necesariamente los enunciados es, pues, del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal: define *posibilidades de reinscripción y de transcripción* más que individualidades limitadas y perecederas” (p. 173). Para una revisión más detallada, *cfr.* el capítulo entero correspondiente a “La función enunciativa”, de *La arqueología*.

¹⁹ *Cfr.* “La formación de las estrategias”, *ibidem*, pp. 105-112.

estrategias ponen de relieve así la discontinuidad y desproporción entre los elementos que históricamente producen los discursos; muestran, en otras palabras, la fragilidad de la *episteme* (como ya se había referido) –y, en la misma medida, la presuposición recíproca entre el poder y el saber.²⁰ En cualquier caso, designan situaciones de enfrentamiento, “juegos de reacciones antagónicas [...] en torno al sostenimiento o dispersión de determinadas relaciones”²¹. A propósito de ellas, Foucault comenta lo siguiente: “Una formación discursiva no ocupa todo el volumen posible que le abren por derecho los sistemas de formación de sus objetos, de sus enunciaciones, de sus conceptos; tiene, por esencia, *lagunas*, y esto por el sistema de formación de sus elecciones estratégicas”²².

Sobre este punto, Foucault añade que el enunciado es inseparable de un efecto de *rareza*, según la cual las cosas que son dichas llevan en sí mismas impresa la marca de su no-presencia, de su no enunciabilidad, una especie de *exceso* que los separa de sí mismos; “los hechos humanos son *raros* –dice Paul Veyne retomando a Foucault–, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser *distinto...*”²³. En suma, se trata de una “forma lacunar y fragmentada” (que paradójicamente no constituye una forma, según Deleuze, sino un “campo abierto de fuerzas”) en donde se producen los combates históricos, en donde se tejen y se desanudan “nuevas” relaciones; el campo abierto en el que son insertados los discursos, dirá, en función de criterios de codificación y lecturas variables; “...el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo”²⁴.

Foucault dirá que las estrategias son *exteriores* (en una acepción que habrá que precisar) a la composición del régimen discursivo de una época determinada, a las

²⁰ Sobre esta doble dimensión, sobre este emparejamiento correlativo, Foucault decía, en *Vigilar y castigar*: “Quizás haya que renunciar a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hayan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.”, *Loc. cit.*, p. 34.

²¹ “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, editado en castellano por la UNAM, México, 1988, pp. 227-244.

²² *La arqueología...*, p. 110-111.

²³ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza editorial, Madrid, 1984, p. 200.

²⁴ *La arqueología*, p. 152.

estratificaciones y codificaciones que trazan cada campo de saber histórico. Son relaciones que se establecen –a decir de Deleuze– en “otra parte”, y en esa medida “constituyen un ejercicio de lo no estratificado [...]; utilizan una segmentaridad muy flexible”²⁵. Curvas o líneas que se anudan y se desprenden en vertical, pasan unas por encima de otras y tejen nuevas relaciones, movimientos intensos de circulación e intercambio por los que se desplazan, se recorren, se desordenan, las líneas de codificación enunciativa; “todo un enjambre de puntos [...] que surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales”²⁶, dirá al respecto Foucault.

Desde esta perspectiva, el enunciado es una emisión de puntos singulares conectados por líneas móviles que suponen los distintos desplazamientos a lo largo y ancho del mapa discursivo. Se encuentra tendido en un campo complejo de relaciones que orbita alrededor del nivel propiamente formal (o “estructural”) del discurso y designa movimientos de circulación e intercambio de lenguaje, así como posicionamientos distintos de subjetividad (o “subjetivaciones”²⁷), según las diferentes configuraciones por las que atraviesa y según la economía de relaciones por las que se ve afectado. Esto implica que, para Foucault, el discurso (o el lenguaje) no se encuentra encerrado sobre sí mismo, expuesto al análisis lógico o a la interpretación, sino que se encuentra atravesado por toda una serie de relaciones de fuerzas, por las que sus estatutos se ponen en cuestión y es convertido sucesivamente en objeto de determinadas luchas políticas.

...el enunciado, a la vez que surge en su materialidad –comenta Foucault–, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde [...]: circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad.²⁸

Entramos aquí, propiamente, al nivel de lo *diagramático* (“del archivo al diagrama”), y al mismo tiempo, a la dimensión genealógica del análisis (sin abandonar desde luego, los sedimentos de investigación arqueológica)²⁹: ya no las formas

²⁵ Deleuze, *op. cit.*, p. 102.

²⁶ *La voluntad de saber*, siglo XXI, México, 1980, p. 117.

²⁷ Se llegará más adelante (sobre todo en apartados subsecuentes).

²⁸ *La arqueología*, p. 177.

²⁹ En *El uso de los placeres*, a propósito de hablar de la empresa de una “historia de la verdad”, Foucault acota los campos y los niveles de investigación de la siguiente forma: “[Se trata de] analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus ‘ideologías’, sino las *problematizaciones* a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las *prácticas* a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis –explica Foucault– permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y sus

históricas, los estratos, ya no las codificaciones enunciativas o las acumulaciones archivísticas; sino la materia informe de la *fuerza*, la relación abstracta del enunciado con la fuerza y las prácticas que supone; su posicionamiento variable dentro de un campo pleno de relaciones estratégicas. El diagrama, según Deleuze –en este caso–, constituirá “el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables [...]; inestable, agitado, cambiante [...], y que en cada instante pasa por cualquier punto, o más bien en toda relación de un punto a otro”³⁰. Un lugar, propiamente dicho, de *alteridad* (la puesta en relación del enunciado con “otra cosa, que puede serle extrañamente semejante y casi idéntica”), en el que se juega –dirá Foucault– la proliferación indefinida e infinita de los discursos.

Bajo este contexto, se pone de relieve la problemática de una “topología discursiva”; esto es, la constitución y apertura de un espacio (insinuado ya líneas más arriba) que engloba todos esos movimientos intensos y evanescentes, el conjunto inestable, agitado, cambiante, de las relaciones de fuerzas inmanentes a cada proceso histórico –Foucault dirá: un “lugar” que más bien es un “no-lugar” (de vuelta al tema de las *heterotopías*), pues “sólo gracias a mutaciones es un lugar”³¹. Más allá de las líneas de codificación enunciativa, más allá de los procesos de estratificación que formalizan lo dicho en cada período histórico, se juegan una serie de “tiradas de dados” que borran constantemente los estatutos fijados del discurso; una miríada de líneas y de puntos *singulares* desplazándose a gran velocidad y empujando el nivel enunciativo a una dimensión completamente distinta: lo que Foucault –dicho por Deleuze– entenderá como el *afuera* de los estratos (la *ligne du dehors*), esa “zona de turbulencia o de huracán en la que se agitan puntos singulares y relaciones de fuerzas entre esos puntos [...]; toda una microfísica...”³². El afuera es así lo que permite la diferenciación entre el nivel formal de constitución histórica de los enunciados, y su incidencia efectiva –en la historia– en tanto elementos de actividad *estratégica*; la relación que existe entre los enunciados que integran una determinada formación discursiva, y su papel en torno al posible rompimiento o transformación con respecto a los órdenes que la soportan y/o legislan; “...lo que se transforma –añade en este contexto Deleuze– nunca es el

modificaciones.” Y, ejemplificándolo con los distintos momentos de su trabajo histórico, Foucault ilustra: “Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de ‘normalización’; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas ‘epistémicas’; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo ‘disciplinario’...”, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986, pp. 14-15. En este sentido, el ámbito de las fuerzas corresponde al nivel de las prácticas, aquéllas se desarrollan a través del ejercicio de estas últimas.

³⁰ Deleuze, *Op. cit.*, p. 113.

³¹ *Ibidem*, p. 114.

³² *Ibid.*, p. 156.

compuesto, histórico, estratificado, arqueológico, sino las fuerzas componentes, cuando entran en relación con otras fuerzas que proceden del afuera (estrategias). El devenir, el cambio, la mutación, conciernen a las fuerzas componentes y no a las formas compuestas [...]; cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas, que es como su afuera [...], en donde se producen los movimientos de integración o de ruptura”³³. El afuera, así, se muestra en la historia como el devenir mismo de los estratos, el eje continuamente desplazado de las transformaciones epistémicas³⁴.

Aquí –sólo falta explicitarlo–, el lenguaje o el nivel enunciativo muestra abiertamente su relación con las *relaciones* propiamente dichas de *poder*, a partir de las cuales en adelante dejará de ser entendido como un elemento o un fenómeno indemne y transparente que comunica un sentido y que proyecta inocentemente su prístina verdad. Por el contrario:

Concebido así –dice Foucault–, el discurso deja de ser [un] tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas, y cada vez imprevisibles; providencia que ha hablado siempre por adelantado, y que deja oír, cuando se sabe escuchar, oráculos retrospectivos: aparece como un bien –finito, limitado, deseable, útil– que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus aplicaciones prácticas) la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.³⁵

Esto es, para Foucault el discurso está enteramente atravesado por relaciones de poder: se desea, se instituye bajo los códigos de una victoria posible; refleja un estado particular de “voluntad de verdad”, que quiere funcionar como elemento regulador para otros discursos probables o futuros; “en [esta última], en la voluntad de decir ese discurso verdadero –se pregunta Foucault en *El orden del discurso*– ¿qué es lo que está en juego sino el deseo y el poder [...], aquello de lo cual quiere uno adueñarse?”³⁶. Por ejemplo, desde el comienzo de su existencia, dirá Foucault, cada sociedad codifica los enunciados que han de valer como verdaderos, en aras de su reproducción y conservación; se permite todos los malabares discursivos que encuentra a su disposición, para consolidarse como tal y excluir consiguientemente otras enunciaciones posibles –

³³ *Ibid.*, p. 117.

³⁴ No obstante, la diferenciación entre estos dos niveles de análisis, no implica necesariamente un cierto binarismo presente en Foucault, el cual enmascare –a fin de cuentas– una cierta “voluntad de verdad” – o voluntad de hacer presente la configuración más “justa” o “cercana a la realidad”, dentro de ese entramado topográfico de cambios. Por el contrario: “No existe el discurso del poder, por un lado – aclara– y, enfrente, otro que se le oponga, [sino que] los discursos son elementos o bloques tácticos en un campo [abierto] de relaciones de fuerza”, *La voluntad de saber*, p. 124.

³⁵ *La arqueología*, p. 204.

³⁶ *El orden del discurso*, Editorial Tusquets, Barcelona, 1999, p. 24.

que marcan en la práctica su encuentro con la alteridad, con “el Otro de sí misma” (el discurso consignado en “las leyes” por oposición a los “manifiestos políticos”, etc.). En síntesis, establece su “régimen o política general de la verdad”³⁷.

Pero aquí cabe precisar que, así como se ha visto con otros temas o conceptos expuestos anteriormente, la cuestión del poder en Foucault pasa igualmente por toda una serie de rasgos complejos que lo distinguen fuertemente de las concepciones tradicionales (los cuales no podremos detallar aquí, por riesgo a extraviarnos)³⁸, fundamentalmente –y es lo que interesa de modo especial–, que el poder posee un carácter estrictamente *relacional*: el poder no es una sustancia (en virtud de la cual podría escribirse con mayúscula: “el Poder”), no existe sino que se ejerce, pasa por una serie innumerable de puntos, cada uno de los cuales afecta a otro y es afectado por otro; es decir, ilustra el movimiento a la vez espontáneo y receptivo de las fuerzas *en relación*, bajo su doble condición intrínseca de afectar y ser afectadas. En otras palabras, el ejercicio del poder remite siempre a un afuera, “a una situación estratégica compleja que abre, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones”³⁹.

De acuerdo con esto, en el momento en que un discurso intenta investirse en su verdad y por consiguiente realiza movimientos de exclusión, en ese instante se ve asediado nuevamente; “jamás agota la fuerza”, dirá Deleuze. Por ello, el diagrama, como determinación de un conjunto de relaciones de fuerzas, siempre está en contacto con un afuera del que no cesa de “extraer” nuevas relaciones: siempre se metamorfosea; “no hay que imaginar –señala Foucault– un universo del discurso dividido entre el discurso

³⁷ Vid. nota 1 del presente apartado.

³⁸ Las ideas clásicas sobre el poder por lo general circundan alrededor de los siguientes postulados: a) pensar en el poder como una propiedad, como algo que se puede adquirir como privilegio de clase; b) considerar al poder como una esencia o atributo que cualificaría a quienes lo poseen, distinguiéndolo de aquellos sobre los que se ejerce; c) pensar en el poder como poder de Estado, localizado en el aparato de Estado; d) pensar que el poder opera fundamentalmente por represión, así como a través de los aparatos ideológicos, unas veces como policía, otras como propaganda de Estado. “El” poder, en Foucault, contrariamente a estas concepciones, jamás es una sustancia, no se puede designar con mayúsculas, es pura *relación*; por lo mismo, el poder no se posee, sino que se ejerce, “no es el privilegio adquirido de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas” (*Vigilar y castigar*, p. 33); el poder no está precisamente localizado en el Estado, atraviesa y penetra los cuerpos en todos los rincones del espacio social; hay una doble acepción de “lo local”: los efectos del poder siempre son efectos locales, pero carecen de un lugar privilegiado desde el que se causen; “el poder –dirá Deleuze– es local puesto que nunca es global, pero no es local o localizable puesto que es difuso” (*Op. cit.*, p. 52); y, por último, el poder no actúa necesariamente por represión o por ideología, en sus manifestaciones más básicas (“microfísicas”) designa simplemente la relación de la fuerza con la fuerza, “una acción sobre otra acción” y, por ello, más que reprimir, despliega efectos positivos: “produce realidad”, *Cfr.*, *Vigilar y castigar* pp. 29-37.

³⁹ “El sujeto y el poder”, *loc. cit.*, p. 238

aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes”⁴⁰. El *afuera* de los discursos, pues, implica el reconocimiento de esa multiplicidad estratégica, la idea de que el poder no se ejerce unilateral o unidireccionalmente, sino que siempre hay movimientos de reflujo, escapatorias, huidas, retornos eventuales al “lugar” en el que se fracturan las formas y se escanden nuevas relaciones, “puntos, nudos, núcleos que se efectúan a su vez en los estratos a fin de hacer que en ellos el cambio sea posible”⁴¹. Para decirlo directamente en palabras de Foucault: “Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de *resistencia* y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo.”⁴²

El *afuera* de los discursos supone así situarse constantemente en una relación estratégica de enfrentamiento frente a toda normalización, frente a toda fijación o delimitación discursiva; ante las redes de codificación que “atrapan” al lenguaje, hace irrumpir una multiplicidad de “puntos sueltos”, de “puntos de creatividad” que responden mediante gestos continuamente repetidos de *resistencia* o subversión (p. e., la apertura a ese espacio infinito del que se hablaba: “el lenguaje al infinito”). Si las relaciones de poder significan, como las define Foucault en un artículo de 1982, “un conjunto de acciones sobre acciones posibles”⁴³, entonces toda situación de poder supone, por sí misma, un *campo de posibilidades*, de elementos libres (“la relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden, pues, separarse”⁴⁴), los cuales, mientras más numerosos, mientras más difuminados en ese campo de relaciones, más abren el abanico de acciones posibles en dónde efectuarse. La resistencia, en este sentido, es concebida como una forma (o fuerza) eminente de *práctica de la libertad*.⁴⁵

Por ello, desde la perspectiva foucaultiana, se hace necesaria en todos los niveles del campo social: desde la práctica o el ejercicio crítico de la escritura (en relación con la “insurrección de los saberes sometidos”⁴⁶ o el “derrumbe de las ideologías”), hasta la

⁴⁰ *La voluntad de saber*, p. 123. Cfr., asimismo, nota 5 del apartado anterior.

⁴¹ Deleuze, *op. cit.*, p. 119.

⁴² *La voluntad de saber*, p. 123.

⁴³ “El sujeto y el poder”, p. 253.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁵ Foucault lo alude en una entrevista de 1984: “Cuanto más libre es la gente y más libres son unos con relación a los otros, mayores son los deseos en unos y en otros de determinar la conducta de los demás [...] y, consiguientemente, las posibilidades de hacerla reversible. Cuanto más abierto es el juego [y expuesto a este tipo de relaciones], más atractivo y fascinante resulta”, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 415.

⁴⁶ Por “saberes sometidos”, dice Foucault, “entiendo los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales

creación de modos o estilos de vida distintos a las formas de individualización impuestas por el aparato estatal durante siglos (los estereotipos morales, estéticos, los modelos de conducta, etc.), pasando inclusive por todo el centro de las luchas políticas que apuntan a la reivindicación o “liberación” de ciertos segmentos singulares de la sociedad (los movimientos homosexuales, feministas, las luchas por el reconocimiento de la diversidad y pluriculturalidad étnica, etc. –todas las cuales, dice Foucault, más que al reconocimiento de unos supuestos “derechos universales”, tienden a la búsqueda del *ser singular y diferente*).⁴⁷ La arqueología-genealogía foucaultiana, trata así de describir todos esos movimientos, para operar una resistencia tanto en el seno de los discursos como de las prácticas que permita “la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”⁴⁸. El filósofo francés expone así su “programa” en los términos siguientes:

[Se trata] de una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal. La reactivación de los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: este es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria. Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento.⁴⁹

[...], toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida”. Saberes muchas veces susceptibles de ponerse en operación táctica, saberes, incluso, que Foucault llama “de la gente”, y cuya “insurrección” es lo que se procura en estas estrategias; “un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea [...]; es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados, como se ha operado la crítica.”, “Curso del 7 de enero de 1976 en el Collège de France”, en *Microfísica del poder*, pp. 136-137.

⁴⁷ Por ejemplo, en relación con esto, Foucault considera el ejercicio de estas resistencias, no en los términos de una especie de “anhelo revolucionario”, que cambiaría las condiciones materiales de existencia de toda la sociedad (lo que implicaría una vuelta a los proyectos o regímenes totalitarios), sino como una serie de luchas concebidas en términos de *experiencia*, de una multiplicidad de experiencias locales, singulares, perfectamente registrables en la sociedad contemporánea. “Pienso que las acciones puntuales y locales pueden llegar bastante lejos –dice Foucault–. [En este sentido] yo opondría la experiencia a la utopía [de la transformación revolucionaria]. La sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como “la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad [...]”. Y, aludiendo directamente a la “experiencia” soviética, prosigue: “Si el socialismo científico se ha desvinculado de las *utopías* en el siglo XIX, la socialización real se desprenderá posiblemente de las *experiencias* en el siglo XX”, “Más allá del bien y del mal” (entrevista), en *Microfísica del poder*, p. 45. Habrá ahora que ver qué es lo que pasa en el XXI y trazar a propósito de estas experiencias el campo estratégico posible.

⁴⁸ “Curso del 7 de enero de 1976...”, p. 138.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 140-141.

Pero no se trataría en este sentido de una resistencia que instauraría de nuevo un régimen de codificación, procesos de actualización e integración que buscarían implementar una especie de coronamiento teórico que las unificaría, sino más bien – enfatiza Foucault–, se trata de experiencias locales, de un ejercicio de crítica constante, de “deconstrucción”,⁵⁰ de intervención estratégica basada en un “fundamento heterotópico”. Del mismo modo como el “ser del lenguaje”, en los análisis de los años sesenta, mostraba la desaparición del sujeto hablante en medio de ese “gran murmullo” – del cual éste no constituía más que el “pliegue gramatical”–, las resistencias de las que habla Foucault no apuntan a un supuesto marco idealizante en nombre del cuál resistir, ni avistan la “utopía” del recomienzo perfecto (“imaginar otro sistema –dice Foucault– constituye actualmente parte del sistema”⁵¹). Son resistencias sin sujeto o estrategias –en este sentido– *sin estrategia*, que “trascienden” las intenciones de los agentes y carecen de un soporte fundador que oriente los términos de la acción. Están dirigidas –una vez más– a un afuera, en que lo único que subsiste son las fuerzas en permanente tensión ejerciendo sus acciones y reacciones unas contra otras, según innumerables luchas de integración y de revuelta; “reinscribir, perpetuamente –decía Foucault–, las relaciones de fuerzas mediante una especie de guerra silenciosa [...], en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y de otros”⁵². Con relación a este tipo de “guerras” de permanente des-integración, des-adaptación, y hablando del tema de las heterotopías (que ya brevemente expusimos en el capítulo anterior), Julián Sauquillo señala lo siguiente: “La resistencia de la que Foucault nos habla se asienta en *heterotopías*, y no en utopías, pues no se trata de imaginar otro sistema, que, radicado en el mismo sistema actual, nos llevaría al punto de partida, sino de analizar atentamente la voluntad de poder encerrada en todo proyecto y en todo discurso [(una vez más, la referencia a Nietzsche)], de lo cual obviamente no debe librarse ni siquiera la misma construcción foucaultiana”⁵³.

En suma, el afuera de los discursos hace emerger esa *diferencia* que pone en movimiento las perpetuas luchas de integración y des-integración, las innumerables disputas en torno al lenguaje, y posibilita el espacio de un acontecer en el que situamos la existencia misma al tenor de unas luchas de empoderamiento y abandono constante de nuestra identidad, en donde, en suma, “siempre hay algo en nosotros que estalla contra

⁵⁰ En este punto, los trabajos críticos de Foucault y Derrida se emparentan profundamente, de acuerdo al sesgo que este último le otorga a la actividad deconstruccionista; sólo que se ha dicho que Derrida pone el acento más sobre el tema del *texto*, en tanto que Foucault lo hace fundamentalmente sobre el tema de las *prácticas*. Cfr., por ejemplo, Julián Sauquillo González, *Michel Foucault. Una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 251-253.

⁵¹ “Más allá del bien y del mal”, p. 44.

⁵² “Curso del 7 de enero de 1976”, p. 144.

⁵³ Julián Sauquillo González, *Op. cit.*, p. 216.

algo de nosotros mismos”⁵⁴ –y alguna *fuerza*, en términos políticos y sociales, que estalla contra alguna *forma* constituida. Las pugnas abiertas del lenguaje, así, “muestran el fuego, la manera como luchan [las fuerzas] unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen –dividiéndose a ellas mismas– para escapar de la degeneración y revigorizarse a partir del propio debilitamiento”⁵⁵. Cuando se tiene la impresión de que el poder flaquea, que se está produciendo la emergencia de una nueva configuración y se rompe el “orden del discurso”, no sobreviene el remanso tranquilizador de una victoria, que inmovilizaría momentáneamente a los contendientes, sino que inmediatamente surge una avanzada por parte del poder, un contra-efecto, mediante el que éste trata de reconquistar el espacio de su ausencia, “operar un repliegue, desplazarse, investirse en otra parte, [del mismo modo que los movimientos de resistencia en contra suya]..., la batalla continúa...”⁵⁶.

En este sentido, Foucault invierte el aforismo de Clausewitz, diciendo que, para él, “la política es la guerra continuada por otros medios”.⁵⁷ No existe lo que podría llamarse un pleno estado de paz social, o un momento en el que los contendientes se liberen al puro vaivén contemplativo; “la última batalla –dice terminante– sería el fin de la política, sólo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua”⁵⁸. Lo que Foucault reconoce –y practica, en cierto modo–⁵⁹

⁵⁴ “Curso del 7 de enero de 1976”, p. 145. Foucault ya decía, en alguna entrevista: “estoy en permanente lucha conmigo mismo”, “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 377.

⁵⁵ “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 16.

⁵⁶ Poder-Cuerpo, en *Microfísica del poder*, p. 112.

⁵⁷ “La guerra es la política continuada por otros medios”. Karl von Clausewitz; militar alemán de la primera mitad del siglo XIX. Escribió un célebre tratado *De la guerra*, uno de los textos más influyentes de la ciencia (o la filosofía) militar moderna.

⁵⁸ “Curso del 7 de enero...”, p. 145.

⁵⁹ El panorama de la revuelta de mayo de 1968 determinó en gran medida los trayectos intelectuales, tanto de Foucault, como de otras personalidades de su generación, y esa experiencia, los hizo ser en buena medida participativos de algunas luchas sociales de reivindicación. En el caso de Foucault, pese a no haber estado muy activo durante los sucesos de mayo (se encontraba residiendo en Túnez por aquellos años), la necesidad de *convalidar* la experiencia del 68 como movimiento de resistencia, lo hizo participar más tarde en el Grupo de Información sobre las Prisiones, junto con Daniel Defert, Pierre Vidal-Naquet, Jean Mare Domenach, Gilles Deleuze, Jacques Rancière, entre otros. En 1971, Foucault relataba de la siguiente manera los motivos de la fundación de dicho grupo y señalaba entre sus consignas principales las siguientes: “Ninguno de nosotros está seguro de librarse de la prisión Y hoy en día aún menos que nunca. La trama policial se va cerrando en torno a nuestra vida diaria; en las calles y en las carreteras; en torno a los extranjeros y en torno a los jóvenes; el delito de opinión ha vuelto a surgir; las medidas contra la droga multiplican la arbitrariedad. Vivimos bajo el signo de la “vigilancia”. Nos dicen que la justicia está desbordada. Ya nos habíamos dado cuenta. Pero, ¿y si fuera la policía la que se ha desbordado? Nos dicen que las cárceles están superpobladas. Pero, ¿y si fuera la población la que está superencarcelada? Se publica poca información sobre las prisiones; se trata de

en el marco de los gestos de posicionamiento estratégico, es la posibilidad de la acción política concebida en términos de una pura resistencia –sin forma y sin sujeto (trascendental) que la opere–; la posibilidad de estrategias de resistencia a lo largo de una serie de luchas de “subjetivación”, en las que se opere un repliegue en el diagrama de fuerzas, un movimiento, un giro de tuerca más dentro de la gran maquinaria de producción de los discursos, un “pequeño” desplazamiento –microfísico– dentro de la relación del lenguaje con la *verdad*, a través de la cual se constituye *hoy* el espacio social y nos constituimos a nosotros mismos; “...Il n'y a guère de réponse que politique. Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre et sur un autre mode”⁶⁰. Retomarla, pues, según los términos de ese combate en el seno de un afuera en el que el enunciado se lee, cada vez, de un modo *diferente* (un *autre mode*). Como decía Deleuze: “Escribir es luchar, es resistir; escribir es devenir [...], y el pensamiento que deviene [el pensamiento del afuera], es un *pensamiento de la resistencia*”⁶¹.

una de las regiones ocultas de nuestro sistema social, de una de las casillas oscuras de nuestra vida. Tenemos derecho a saber. Queremos saber.”, en Jorge Volpi, “Vigilar y castigar”, *Proceso*, domingo, 30 de enero de 2005. Y, a continuación, anunciaba el nacimiento del Grupo de Información sobre las Prisiones, cuyo objetivo era dar a conocer a la opinión pública el estado de las cárceles, quiénes y de qué manera terminan en ellas, lo que ocurre en su interior, la conducta de los vigilantes, el estado de los edificios, el reglamento interno y lo que sucede con los que han salido. Particularmente, en lo concerniente a ese movimiento, Foucault se reconoció abiertamente como un activista declarado.

⁶⁰ “Michel Foucault. Entretien avec G. Merquior (Sur *L'Archéologie du savoir*)”, en *Dits et écrits*, *loc. cit.*, p. 1035. Dada la naturaleza del comentario, y su indesprendible ubicación dentro de un contexto particular, acorde con la lógica del discurso foucaultiano en francés, hemos creído pertinente dejarlo intraducido.

⁶¹ *Foucault*, p. 71.

VII. EL AFUERA DE LA LITERATURA. EN TORNO A UNA “ESCRITURA DE NOSOTROS MISMOS”

...La verdadera literatura, si es que existe, comienza con la
resistencia a la literatura.
Denis Hollier, “Las palabras de Dios: Estoy muerto”

...la littérature contemporaine... très curieuse institution...
“Passe frontières de la philosophie”

Desde la época de los años sesenta, uno de los intereses fundamentales de Foucault en torno a la reflexión sobre la literatura, era lo que reconocía como su capacidad de subversión (*subversivité*) del orden de las cosas, del orden establecido y del estado de cosas en el mundo –orden instaurado por el propio lenguaje en virtud de funciones de representación y mecanismos de clasificación diversos–, en la medida en que las prácticas de escritura literaria habían operado un giro sobre el funcionamiento del lenguaje clásico desde finales del siglo XVIII y principios del XIX (por los temas ya expuestos como la intransitividad de la escritura, su relación con la problemática de los límites, etc). La literatura, entre otras formas de discurso, por su mismo potencial transgresivo que la acercaba a la posición de “ir más allá de los límites de lo expresable”, constituía para Foucault “un fenómeno de habla extremadamente singular, que se distingue probablemente de todos los demás fenómenos de habla”¹. En ella, Foucault encontraba un “eje regulador” de la crítica histórica de los discursos, así como el agente privilegiado que permitía los cambios y las distintas mutaciones y umbrales epistemológicos (“el tránsito de una *episteme* a otra”). Por ejemplo, en 1964 Foucault apuntaba: “La literatura en el fondo es un habla que [...], en el mismo momento en que comienza, y en cada una de las palabras que pronuncia, compromete el código donde se halla situada y comprendida. Es decir, cada vez que alguien coge la pluma para decir algo, eso es literatura, en la medida en que el apremio del código se halla suspendido en el acto mismo que consiste en escribir la palabra, y hace que, llevada al límite, esa palabra pudiera muy bien no obedecer al código de la lengua.”²

¹ “Lenguaje y literatura”, p. 85.

² *Idem.*

Sin embargo, esta idea sobre la literatura comienza a ponerse un tanto en entredicho, en la medida en que posteriormente se le relacionará con una función de *sacralización*. La posibilidad inmanente de poner en cuestión los códigos, de operar indefinidamente una transgresión sobre el lenguaje –y en ese mismo movimiento, sobre el estado de cosas–, no se encuentra ajena a la lógica de apropiaciones y reapropiaciones que permea el sistema de codificación de la misma lengua; el potencial indefinido de transgresión también es, en este sentido, susceptible de la indefinida cadena de efectos de poder que se encuentran detrás de todo discurso –puesto que la literatura, por más que sea “un fenómeno extremadamente singular”, dirá posteriormente Foucault, es ante todo una formación discursiva, que obedece a reglas específicas y que está situada históricamente en función de prácticas condicionadas a muy diversos niveles.³

Para poner un ejemplo, desde finales del siglo XVIII, la literatura operaba en Francia como una fuerza de contestación social que era fuertemente vigilada y castigada, independientemente de las acciones concretas o las posiciones políticas del individuo que escribía: la posibilidad de poner en entredicho el sistema de valores de la cultura y la sociedad europea, bastaba para provocar una anatema o para justificar un encierro. Foucault cita los casos de Sade y de Flaubert, quienes, no obstante el primero ser un aristócrata opuesto a la Revolución y el segundo un acérrimo detractor de la Comuna de París desde el punto de vista de las opiniones de la burguesía, situaron ambos en su escritura una crítica a los fundamentos de la sociedad europea, que –dice Foucault–, “ni los textos más izquierdistas de la época hubieran podido lograr”. Por el contrario, en las sociedades contemporáneas el escritor ya no es precisamente vigilado o perseguido por aquello que escribe, sino eventualmente por su consecuencia o consecución con respecto a lo que dice o piensa en términos de *acción* política. El lenguaje literario puede estar cargado de todo tipo de giros, expresar la más radical y ácida crítica social, y sin embargo se yergue cada vez más, dice Foucault, como el único lugar “en el que se vuelve posible la transgresión que en cualquier otro lado sería imposible”, hasta el punto en que “la sociedad burguesa se muestra completamente tolerante con lo que ocurre en

³ Foucault reconoce el diferente funcionamiento que históricamente han tenido las enunciaciones, los ensambles de palabras, los conjuntos sintáctico-semánticos, en lo concerniente a aquella “gran” unidad del discurso llamada comúnmente “literatura”. En la misma medida, por ejemplo, que la política o el discurso científico, la dimensión “literaria” del discurso no puede ser aplicada, por ejemplo, a la cultura medieval, o a la cultura clásica, dice Foucault, sino por ciertas analogías y por “hipótesis retrospectivas” o semejanzas sintáctico-semánticas. “Ni la literatura, ni la política, ni tampoco la filosofía ni las ciencias, articulaban el campo del discurso, en los siglos XVII o XVIII, como lo han articulado en el siglo XIX. De todos modos –reconoce–, esos cortes –ya se trate de los que admitimos, o de los que son contemporáneos de los discursos estudiados– son siempre ellos mismos categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas, tipos institucionalizados: son a la vez hechos de discursos que merecen ser analizados al lado de los otros, con los cuales tienen, indudablemente, relaciones complejas, pero que no son caracteres intrínsecos, autóctonos y universalmente reconocibles”, *La arqueología del saber*, pp. 35-36.

la literatura”⁴ (y para ejemplos, baste mencionar los fenómenos actuales de los concursos literarios, el estatuto reverencial del personaje del escritor, las becas de fomento a la creación, los estímulos a la libre expresión periodística, etc.). En ese sentido, si la práctica de la escritura no se halla exenta de este esquema de reapropiaciones inherente a la lógica del poder, ¿cuáles son entonces los alcances que su transgresión opera? ¿Cómo puede poner en entredicho el funcionamiento de los códigos e incidir sobre el sistema de ordenamiento de las cosas o de las sociedades? “Puesto que la literatura –se interroga Foucault– ha sido recuperada hasta ese punto por el sistema, ¿no se ha convertido la subversión por la literatura en un puro fantasma?”⁵

Este tipo de preguntas, integran fundamentalmente el conjunto de preocupaciones sobre el “caso” de la literatura a lo largo de los años 70 (momento en que, según la opinión de algunos críticos, Foucault “abandona” la literatura “para ponerse la máscara del historiador”)⁶, y en las que Foucault se cuestiona acerca de su funcionamiento específico y su relación con los mecanismos actuales de codificación, de producción y reproducción de los discursos literarios. Del mismo modo en que era preciso analizar las formas peculiares del lenguaje literario desde el punto de vista de una ontología, para desprender una serie de críticas fundamentalmente dirigidas a la concepción clásica del lenguaje y a los postulados de la filosofía del sujeto (entre otras cosas), así también para Foucault resultaba necesario esbozar una aproximación arqueológica-genealógica al discurso que históricamente ha constituido la literatura, sobre el que, dice, “su historia precisa –yo creo– nunca ha sido elaborada, y cuyas condiciones de posibilidad, cuyas condiciones de emergencia son bastante curiosas”⁷. Para comprender lo que es la literatura, dirá Foucault, antes que estudiar lo que serían sus “estructuras internas”, es preciso analizar las condiciones de emergencia por las cuales ciertos discursos son llamados a reconocerse como “literarios” y a funcionar dentro de determinados mecanismos institucionales (cómo se delimitan sus condiciones de posibilidad, qué pasa cuando un discurso entra en el ámbito literario, etc.); es decir, analizar el funcionamiento histórico de esa *institución* específica que se denomina “institución literaria” y ver sobre todo cuáles han sido sus efectos de poder, cómo han tenido lugar las luchas que han permitido instaurar dentro de un campo específico de producción de discursos, lo que se podría llamar como “la verdad de la literatura”.⁸ Con respecto a sus intenciones sobre la literatura hacia esos años, Foucault nos anuncia lo siguiente:

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibidem.*, p. 383.

⁶ *Cfr.*, Denis Hollier, “Las palabras de Dios: ‘Estoy muerto’”, en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 127-139.

⁷ “...l’histoire précise n’a je crois jamais été faite, et dont les conditions de possibilité, les conditions d’émergence sont très curieuses”, “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

⁸ *Ibidem.* Foucault consideró esa posibilidad, mas nunca la realizó (por ese entonces, trabajaba sobre el proyecto de *Vigilar y castigar* y más adelante se enfocó sobre el tema específico de la sexualidad).

[En vez de pretender estudiar tal o cual obra], preferiría [más bien] aprehender el movimiento, el frágil proceso por el cual un discurso no literario, subestimado, inescuchado, olvidado tan pronto en cuanto es pronunciado, ingresa en el campo literario. ¿Qué ocurre? ¿Qué mecanismo se desencadena? ¿De qué modo se modifica la intención original de este discurso, por el hecho de que es reconocido como literario?⁹

La apuesta foucaultiana en relación con la literatura, en este contexto, tendía a relacionar ciertos aspectos del análisis de los primeros años, con un movimiento o un gesto que Foucault denominaba entonces como de *desacralización* del discurso literario. La literatura –pone de relieve Foucault– ha funcionado fundamentalmente *al interior* de una institución, frecuentemente confundida con la institución universitaria,¹⁰ se ha codificado como un sistema de valorización institucional que históricamente ha delimitado los criterios de la efectiva o no “literariedad” de los discursos: un juego de selección, a la vez que de exclusión o rechazo (“¿qué es lo que hace –se pregunta– que entre todos esos relatos, poemas, ficciones, memorias, descripciones, etc., un cierto número de ellos sean sacralizados y se pongan a funcionar como literatura?”¹¹). En

Cabe tener presente en este caso el concepto de verdad que manejaba Foucault. Al respecto, *vid.* nota 1 del apartado anterior.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Foucault resume estas relaciones entre la literatura y la universidad, entre los discursos literarios y las instituciones superiores de enseñanza, que, dice, han cobrado una proximidad cada vez mayor a partir del siglo XIX, del modo siguiente: “...en su origen bastante diferente [...], gradualmente [la institución universitaria] comienza a identificarse con la institución literaria, puesto que desde el siglo XIX [y cada vez más], la universidad funcionaba como siendo el elemento al interior del cual su constituía una literatura ‘clásica’ –que por definición no era la literatura contemporánea– que valía a la vez, como única rendija posible para la literatura contemporánea y como crítica de esa misma literatura contemporánea; [situación a partir de la cual] comenzaba a gestarse esa posición tan ambigua y ese curioso juego entre la literatura y la universidad, entre el escritor y el universitario, que poco a poco, bajo sus riñas, bajo sus disputas, funcionaban profundamente como instituciones gemelas, al grado que ahora tienden a confundirse totalmente. Se sabe perfectamente –prosigue Foucault– que la denominada literatura de vanguardia, no es nunca leída más que por los universitarios; se sabe bien que actualmente un escritor que ha rebasado la treintena de años tiene ya detrás suyo, alrededor suyo, a estudiantes que hacen su diploma (o tesis) sobre él; que los escritores viven la mayor parte del tiempo dando cursos y siendo universitarios, etcétera; y ahí, entonces, se tiene la *verdad* de algo, es decir, el hecho de que la literatura funciona como literatura gracias a un juego de selección, de sacralización, de valorización institucional del cual la universidad es a la vez el agente y el receptor, en fin, el operador y el receptor.”, “Entretien avec...”.

¹¹ “Entretien avec...” La institución literaria pone de relieve así la correlación entre la instancia crítica y el modelo de universidad; “la crítica como tipo de discurso centrado sobre la literatura tomándola por objeto [...], y la universidad, como tipo de aprendizaje propio en una sociedad y reservado a una cierta categoría de individuos socialmente definidos y marcados, en principio como los consumidores de la

suma, se trata de un sistema constituido por la recopilación de los discursos, la selección hacia su posible publicación, la fijación de las normas de edición, la distribución de los libros, su conservación, la administración de la lectura, la puesta en circulación de su saber dentro de universidades (las cuales constituyen a la vez el receptor y el operador de todo ese enjambre de sacralizaciones), la categorización de nuevos filtros para la producción de nuevos discursos, etc. En este sentido, el proyecto de una “ontología de la literatura”, servía para desmontar una serie de nociones fundamentales a este régimen institucional –la puesta en crisis de la figura del autor, el cuestionamiento de la función netamente expresiva de la escritura, la transgresión del principio de significatividad del lenguaje, etc.–, pero no constituía más que una “primera etapa”, dirá Foucault; necesariamente debía estar acompañado de ese movimiento de desacralización para evitar la lógica de “capturas” y “reapropiaciones” a que se está inevitablemente expuesto dentro de la lógica de toda relación de poder.

Por ejemplo, en cuanto a la noción de intransitividad, en el sentido en el que la plantean Barthes o Blanchot, advierte Foucault, “hay que ser prudentes”, ya que se tiende con ella fácilmente a reforzar ese régimen sacralizante. En el contexto de la Francia de esos años, dentro de los movimientos de “avant-garde” y en ciertos círculos de escritores pertenecientes al PCF,¹² recuerda Foucault, pensar a la literatura como un movimiento de pura intransitividad exponía al riesgo de pretender que la escritura era una actividad justificada por sí sola independientemente de lo que se escribía, y consiguientemente conducía al inmovilismo político¹³. Como lo menciona Foucault: “[La afirmación de la intransitividad] no era aún más que una *etapa*, ya que mantener el análisis en ese nivel, traía consigo el riesgo de no deshacer el conjunto de

literatura [...], y destinados a formular un tipo de juicio y análisis modelado bajo la forma de la crítica”, *Ibidem*.

¹² Por ejemplo, Foucault hace un breve diagnóstico sobre la disyuntiva en la que en Francia, está frecuentemente atrapado el “escritor comprometido”: “O bien renunciar a escribir y dedicarse directamente a las actividades revolucionarias fuera de cualquier escritura; o bien inscribirse en el Partido Comunista Francés, que garantiza un estatuto social de escritor y asegura que la escritura puede ser proseguida en el seno de la sociedad socialista y de la ideología marxista. Es normal que, atrapados entre estas dos tentaciones, numerosas personas estén tocadas por el vértigo, y sé cuál de las dos escogen. Pero imagínense –reflexiona Foucault– en qué aprieto me encuentro yo, que no he escogido ninguna de las dos”, “Locura literatura, sociedad”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 381

¹³ Por ejemplo, Foucault recuerda en una entrevista: Se ha visto utilizar un cierto número de esos temas que eran aquellos de Blanchot o de Barthes por una especie de exaltación a la vez ultra-lírica y ultra-reacionalizante de la literatura como una estructura del lenguaje no pudiendo ser analizada más que en ella misma [y suponiendo] que el hecho de escribir era en sí mismo subversivo, que el escritor tiene, dentro del gesto mismo de escribir, un derecho imprescriptible a la subversión, que por consiguiente la escritura era revolucionaria, y que la escritura, mientras más se enfocara en una intransitividad, más por ahí producía el movimiento mismo de la revolución...; usted sabe –recuerda Foucault– que desafortunadamente todas esas cosas se han dicho...”, “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

sacralizaciones a partir de las cuales ésta ha sido afectada, sino al contrario [...], sacralizarla aún más [...]; bastaba con hacer ese tipo de afirmación para eximirse de cualquier actividad política, sea la que fuere [...], trazar letras, por más insignificantes que fueran, en un pedazo de papel, ¡para ponerse al servicio de la revolución mundial!”¹⁴ Y, por el contrario, la interpretación de Foucault de esa noción de intransitividad con respecto a los gestos de tipo blanchotiano o barthesiano, apunta más bien a lo siguiente:

...la apuesta de Barthes o de Blanchot tendía en el fondo a una desacralización de la literatura al romper con sus vínculos de transitividad que la situaban en una posición absolutamente expresiva [...], pero cuyo movimiento siguiente sería tratar de ver cómo justamente, dentro de la masa general de aquello que se decía, había podido constituirse, en un momento dado y de una cierta forma, esta especie de región particular de lenguaje a la cual hay que interrogar, [y, sobre todo], ver cómo es que la cultura haya decidido darle una posición tan singular y al mismo tiempo tan extraña...¹⁵

Por consiguiente, el “movimiento siguiente” a este supuesto de una escritura intransitiva, debía ser la elaboración de una historia o genealogía de las prácticas que han consolidado lo que se denomina como actividad literaria, bajo el principio de interrogar fuertemente su carácter institucional. Es preciso entonces, además, examinar los “efectos de verdad” que han tenido lugar dentro de los discursos literarios, y preguntarse por qué ese tipo de lenguaje, en virtud –por ejemplo– de su utilización expresiva (como movimiento que va del objeto al concepto, de la representación de las cosas a la institución de un determinado saber), ha constituido históricamente una especie de campo peculiar, cuasi-sagrado, regulativamente autónomo, dentro del cual se producen, por así decirlo, las manifestaciones “más altas” de la cultura, y cuyas funciones son en gran medida el ser una especie de “filtro” de esa misma producción. Había que preguntarse cuál es la “verdad” implícita en esos discursos, qué sucede cuando ésta es puesta en operación, y al mismo tiempo qué pasa con un discurso cuando se encuentra despojado de esos estatutos (“la literatura no me interesa [...] –señala Foucault– sino en la medida en que posee con la verdad una relación bastante problemática [...]; [en la medida en que] todos esos textos, así institucionalizados [...] muestran un perfil particular de la historia de la verdad”¹⁶).

Pero, en este sentido, si la literatura ha funcionado como un dispositivo que produce verdad, que muestra una determinada historia de prácticas discursivas que excluyen otras prácticas, otras modalidades posibles de enunciación, que genera sus propios encadenamientos de poder, ¿cómo plantear un contra-efecto que permita sustraerse a esas relaciones?; ¿cómo evitar que ciertas prácticas de escritura sean

¹⁴ “Locura, literatura, sociedad”, p. 380.

¹⁵ “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

¹⁶ *Ibidem*.

reapropiadas bajo ese esquema o régimen institucional de codificación? La literatura, en tanto que formación discursiva, está atravesada por todo un enjambre de relaciones de fuerzas en donde tienen lugar enfrentamientos entre efectos de verdad diversos, escapes, líneas de fuga que se desprenden de los códigos institucionales por los que ésta se reconoce a sí misma. Si de tal o tal forma han sido leídos Balzac o Rancière (o, en el caso de México, Fuentes o José Agustín) –diría Foucault–, habría que hacer que sus “obras” manifiesten la puesta en operación de una lucha que las enfrenta con todo aquello que no dijeron, que las relaciona con todas esas prácticas discursivas “no literarias”, o con todos esos efectos concretos que se encuentran fuera de la pirámide sagrada de su escritura; hacerlas funcionar como instrumentos para una estrategia de decodificación y simultáneamente de *resistencia* frente a toda institucionalización de la lectura (“escribir la lectura”, como planteaba Barthes); hacerlas funcionar como una especie de “dobles” de sí mismas, orbitando fuera de sí mismas: en el *afuera* de la literatura. Y esto puede ponerse en relación con la afirmación de Denis Hollier: “Lo único que dice una página de literatura es: *No* soy una página de literatura. La escritura es imperceptible. La verdadera literatura, si es que existe, comienza con la *resistencia* a la literatura”¹⁷.

Se trata entonces de hacer que el lenguaje habite permanentemente este espacio de alteridad (el *espacio literario*), que muestre los efectos de poder que se han desencadenado al interior de los discursos, y se resitúe en los márgenes, en su límite exterior, para enunciar efectos de resistencia frente a toda apropiación y eventual reapropiación de la escritura por parte del poder; que se *enfrente* al poder, y que cobre existencia desordenando toda su red de relaciones, inseminando (o contaminando) la solemne verticalidad de su discurso, reventándolo a través de la fuerza de su movimiento *textual*; “[se trata] de hacer que su discurso –continúa Foucault– pueda pasar simultáneamente dentro de formas discursivas o no discursivas que impiden toda apropiación por la literatura, la filosofía, la universidad, el tratado político, etc. [...]; como una especie de explosión que deja un agujero en una parte, una abolladura en otra, que revienta el techo de una estructura [*plafond*], que traza una marca sobre un muro...”¹⁸. Por ello mismo, Foucault se aleja de todas las formas que delimitan y fijan la producción de los discursos dentro de disciplinas o dominios cerrados sobre sí mismos en función de mecanismos de institucionalización. Si pudiera hallarse en este caso un *afuera* de la literatura dentro de los intereses de Foucault, éste estaría referido, en cierto sentido, por todo ese conjunto de pequeñas prácticas discursivas, frecuentemente

¹⁷ “Las palabras de Dios: ‘Estoy muerto’”, p. 127.

¹⁸ “[il s’agit] de faire que son discours –continúa Foucault– puisse passer simultanément dans des formes discursives ou non discursives qui coupent toute confiscation par la littérature, la philosophie, l’université, le tract politique, etc. [...]; comme une explosion qui fait un trou là, une bosse ailleurs, qui crève un plafond, qui trace une marque sur un mur..., *voilà!*” “Entretien avec.....”

caracterizadas de “no literarias”, pero que a la vez guardan una relación muy peculiar y problemática con lo que institucionalmente se entiende como “literatura” (como esa especie de “no lugar” de la literatura, pero que a la vez se encuentra enteramente “localizado” en el espacio de su lenguaje), y que han tomado cuerpo en la historia en virtud de su enfrentamiento con el poder, con el conjunto de prácticas o de ritos que han fomentado las relaciones (institucionales) entre literatura y poder. Foucault resume aquí en cierto modo el cambio en su eje de orientación y sus intereses específicos con respecto al tema literario:

A medida que pasa el tiempo me interesa menos la escritura institucionalizada bajo la forma de la literatura. Sin embargo todo aquello que puede salirse de este marco, el discurso anónimo, el discurso de todos los días, todas esas palabras aplastadas, rechazadas por la institución o dejadas de lado por el tiempo, lo que decían los locos desde hace siglos en los rincones de los manicomios, lo que los obreros no han cesado de decir, de reclamar, de gritar, desde que el proletariado existe como clase, y es consciente de constituir una clase, eso que se ha dicho en esas condiciones, ese lenguaje a la vez provisional y obstinado que nunca franqueó los límites de la institución literaria, de la institución de la escritura, ése es el lenguaje que me interesa cada vez más.¹⁹

Así bien, en un texto de 1978 titulado “La vida de los hombres infames”, Foucault intenta precisamente esbozar la historia de estos “pequeños lenguajes” (sin llegarla finalmente a desarrollar, como la tenía proyectada);²⁰ discursos que dibujan el punto

¹⁹ “De la arqueología a la dinástica”, *Estrategias de poder*, p. 153.

²⁰ El texto que se conoce como “La vida de los hombres infames” (“La vie des hommes infâmes”) estaba inicialmente destinado a ser la Introducción de un proyecto de antología de textos descubiertos por Foucault a partir de la exhumación de los archivos de encierro del Hospital General y de la Bastilla. Finalmente ese proyecto no se llevó a cabo y el texto al que se hace mención fue publicado en 1978 junto con “Las vidas paralelas” (“Les vies parallèles”) en donde Foucault publicó la memoria de Herculine Barbine (hermafrodita del siglo XIX), a partir de manuscritos criptográficos conservados en la Biblioteca Nacional de París. Más tarde estos dos textos, junto con *Le cercle amoureux d’Henri Legrand* y la memoria sobre Pierre Rivière, fueron reunidos para la antología sobre las *lettres de cachet*, titulado *Le désordre des familles* (Col. “Archives”, Julliard/Gallimard, 1982). Por ejemplo, a partir de la recopilación por parte de Foucault de este tipo de memorias de archivo, de “textos olvidados”, frecuentemente caracterizados de no-literarios, Antonio Campillo dice lo siguiente: “[En ese momento] Foucault deja de concebir la escritura como ‘transgresión’ y comienza a considerarla como una práctica social sometida a complejas relaciones de poder; abandona a los grandes genios ‘malditos’ y comienza a interesarse por la escritura no literaria (no literaturizada todavía) de los ‘infames’, de seres marginales como el parricida Pierre Rivière, el hermafrodita Herculine Barbine, el delincuente Serge Livrozet o el anónimo autor de *My secret life*. En realidad, a partir de 1970 Foucault se refiere a los textos literarios como un cierto tipo de *documentos* que han de ser leídos en relación con todo un complejo proceso histórico-político de constitución del sujeto moderno: un proceso en el que se entrecruzan prácticas disciplinarias y discursivas, y en el que adquiere una función decisiva la práctica de la confesión (primero, con la pastoral cristiana, y, más recientemente, con la terapia

exacto del cruce, el intersticio entre vidas singulares, patéticas, frecuentemente atravesadas por la miseria o la locura, y la mirada atenta del poder que descarga sobre ellas toda su fuerza y energía (“vidas singulares convertidas, por oscuros azares –dice Foucault–, en extraños poemas”²¹). En ese proyecto, Foucault pretendía reunir toda una serie de documentos, desde el siglo XVII hasta el XIX, que testimoniasen este tipo de existencias anómalas con relación a los estándares de conducta socialmente reconocidos, documentos tales como expedientes de internamiento, memorias de crímenes y asesinatos (como el caso de Pierre Rivière²²), las llamadas *lettres de cachet* (que servían para demandar al rey la aplicación de su poder sobre alguien que presentase algún desorden de conducta), etc.

En este punto, no interesa del todo aquí hacer una descripción detallada del tipo de documentos que Foucault presenta y sobre si reflejan o no si el individuo al que están referidos tuvo una existencia verdaderamente transgresiva (de hecho, difícilmente podrían considerarse esas vidas como ejemplos de subversión, dado que, por el contrario, fueron la mayoría de las veces fácilmente codificadas por el poder, iluminadas justamente por el relámpago de la fuerza con que el poder actuó sobre ellas y, a final de

sicoanalítica)”, “El autor, la ficción, la verdad”, *Daimon*, no. 5, Madrid, 1992, p. 40. Cfr., por ejemplo, para una exposición más desarrollada: *Los anormales (Les Anormaux). Curso en el Collège de France 1974-1975*, (FCE, México, 2002).

²¹ “La vida de los hombres infames”, p. 121.

²² En el año 1835, en un pueblo del norte de Francia, un joven campesino normando de veinte años asesina brutalmente a su madre, su hermana y su hermano. Cuando lo detienen, casi un mes después, varios testigos declaran que se trata de un demente, porque siempre mostró un comportamiento “extraño”. Pierre Rivière, tras su detención, escribe en la cárcel una memoria del crimen, a decir de Foucault, de “una belleza trastornante”, en donde explica con gran coherencia (si bien con cierta torpeza en la escritura, propia de un campesino), los antecedentes que lo llevaron a cometerlo y cómo lo planeó y lo llevó a cabo. La historia de Rivière fascina a Foucault a tal grado que en una entrevista habla acerca de cómo se enfocó a su publicación y qué ambiente, según él, rodeaba a la realización de dicho proyecto: “...cuando yo había descubierto el texto [...] me había parecido de una belleza transtornante (*bouleversante*) [...], que se habría bien podido llevar con un editor, hacer como si fuera un manuscrito encontrado en una botella y decir: ‘yo encontré aquí un fragmento de literatura emanado de un pequeño campesino normando que había matado a su madre, y no sé nada más; publíquelo...’. Se habrían podido escribir unos cuantos prefacios, se habría publicado en un pequeño folleto lujoso, en Gallimard, o en otra parte, y habría funcionado como los surrealistas hacían funcionar los textos extraños y bellos que se encontraban. En cierto modo era la tentación. Lamento un poco no haber hecho precisamente esa experiencia, pero yo no quería que en el fondo este asunto, este texto estuvieran de una manera u otra ligados a una cuasi-superchería...”. Y, en relación a las expectativas generadas por Foucault con respecto a ese proyecto, prosigue: “...[en ese sentido] mi experiencia tal vez ha fracasado, pero creo que su fracaso mismo plantea el problema en su intensidad, [y quizás] ciertamente dentro de veinte años o dentro de cincuenta años, el texto de Rivière será un texto literario, y entonces habrá que ver cómo se cumple ese tránsito [...]; y bien, yo espero no morir antes de haberlo visto...”, “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

cuentas –ya fuese a través de procedimientos de confesión, de confinamientos o de ejecuciones–, “reapropiadas”). Lo que nos interesa destacar es la peculiar relación entre documentos que pueden ser vistos como pequeños textos no-literarios, y que a su vez guardan una extraña relación con la literatura, al grado de crear todo un “nuevo” planteamiento y un nuevo concepto de su práctica. “Con estos documentos –dice Foucault–, no quiero decir que hayan dado origen a formas literarias inéditas, sino que en el momento del tránsito del siglo XVII al XIX las relaciones del discurso, el poder, la vida cotidiana y la verdad se encontraron entrelazadas de un modo nuevo en el que la literatura estaba también comprometida”²³. Nacía así, según Foucault, todo un arte del lenguaje cuya tarea consistía en hacer aflorar todo aquello que permanecía oculto, el trasfondo gris de la efímera disposición del sentido, “los grados más bajos y persistentes de lo real”, lo “ínfimo”, lo “infame” de la verdad tradicionalmente enseñada y relatada por la literatura (los grandes relatos heroicos, lo “fabuloso” o “fabular”, la escritura con fines pedagógicos o “instructivos”); en suma, todo un andamiaje de relaciones que trastocaban la ética inmanente del discurso literario occidental.

Todo ello implicaba leer de otra manera el texto literario, problematizar su lenguaje, construir otras relaciones, relatarlo bajo la marca “sangrante” de su *diferencia*; “ir a buscar lo que es más difícil de captar, lo más oculto, lo que cuesta más trabajo decir y mostrar, en último término, lo más prohibido y lo más escandaloso”²⁴. En este sentido, esta “nueva” práctica literaria descrita por Foucault en el texto sobre “La vida de los hombres infames”, se confunde con el gris procedimiento de la genealogía nietzscheana-foucaultiana,²⁵ y en última instancia, con esta empresa desacralizante de la literatura que pone de relieve lo que podría caracterizarse como el afuera literario: muestra este “pequeño” desplazamiento hacia fuera de los discursos, su límite exterior, el punto en el que se anudan y se entrecruzan efectos de poder y resistencias, técnicas de producción de verdad y simulacros engañosos de lo real, escenarios de lucha, de indecidibilidad y multiplicidad de estrategias textuales; disposición a decir “lo más bajo” y a la vez lo más desafiante para el lenguaje solemnemente ungido de la “verdad literaria”. De esta forma, dice lo siguiente Foucault:

De aquí la doble relación que la literatura tiene con la verdad y con el poder [...]; la literatura se instaure en una decisión de no verdad: se ofrece explícitamente como artificio, pero comprometiéndose a producir efectos de verdad que son como tales perceptibles [...] La literatura forma parte de este gran sistema de coacción [institucional] que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al orden del discurso, pero ocupa [a la vez] en él un *lugar*

²³ “La vida de los hombres infames”, en *La vida de los hombre infames*, Caronte, Buenos Aires, 1996, p. 136.

²⁴ *Ibidem*, p. 137.

²⁵ “La genealogía es gris, es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas...”. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 7.

especial [(su 'no-lugar')]: consagrada a buscar lo cotidiano más allá de sí mismo, a traspasar los límites, a descubrir de forma brutal o insidiosa los secretos, a desplazar las reglas y los códigos, a hacer decir lo inconfesable, tendrá por tanto que colocarse ella misma *fuera* [*en dehors*] de la ley, o al menos hacer recaer sobre ella la carga del escándalo, de la transgresión, o de la revuelta. Más que cualquier otra forma de lenguaje la literatura [(la no-literatura)] se convierte en el discurso de la 'infamia', a ella le corresponde decir lo más indecible, lo peor, lo más secreto, lo más intolerable, lo más desvergonzado...²⁶

La "infame" literatura nos muestra así en su lenguaje la amenazante cercanía de lo *otro*, lo *imposible* (o impensable) batailleano, el *Golem* o "doble" de nosotros mismos,²⁷ y por consiguiente, dice Foucault, "nos desune de nuestras continuidades"; arroja nuestra identidad a una serie de movimientos y procesos de subjetivación y des-subjetivación constantes. Desde este punto de vista, la práctica literaria –o "prácticas de escritura", cabría mejor decir–²⁸ guarda (y es lo que intentaremos, por último, desarrollar) un importante (y paradójico) efecto de subversión y de transgresión: disuelve al sujeto que escribe en medio de un lenguaje constituido por *sí mismo* (su "sí mismo") entregándolo a su vez al infinito de su subjetividad (Barthes diría por ejemplo: "subjetividad escribiente"); esto es, en la medida en que dicha práctica se ejerce sobre nuestra individualidad y sobre nuestro entorno, en la medida en que es posible implementársela como "modelo" para "escribir" sobre nosotros mismos y provocar un desprendimiento o distanciamiento de las formas de individualización impuestas por los aparatos estatales, a través de las técnicas de control social, los estereotipos morales de conducta, etc. "Podría decirse [...] –dice Foucault con relación a esto último– que el problema político [esencial] no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos"²⁹.

Por ejemplo, en un artículo de 1983 denominado "La escritura de sí", dentro del contexto de la preocupación hacia los temas concernientes a la sexualidad y la ética,

²⁶ "La vida de los hombres...", p. 137.

²⁷ A propósito de la obra de Bataille, y específicamente de esta noción de "lo imposible", Blanchot señala en un interesante comentario: ...Es preciso entender –indica Blanchot– que la posibilidad no es la única dimensión de la existencia y que tal vez nos toca "vivir" cada acontecimiento de nosotros mismos en una relación *doble*, una vez como algo que comprendemos, soportamos y dominamos (aunque sea difícil y dolorosamente) relacionándolo [...] en último término con la Unidad, y otra vez como algo que se sustrae a todo empleo y a todo fin, que escapa a nuestro poder mismo de probarlo, pero a cuya prueba no podríamos escapar [...], como si la imposibilidad nos acechara detrás de todo lo que vivimos, pensamos y decimos"²⁷. *El diálogo inconcluso*, p. 336.

²⁸ *Vid.*, nota 48 del primer apartado de la primera parte.

²⁹ "El sujeto y el poder", pp. 234-235.

Foucault hablaba de los *hypomnēmata* o procedimientos de “escritura de uno mismo”, en relación con lo que los antiguos griegos entendían como las *epiméleia heautou* o “prácticas del cuidado de sí” (*sauci de soi*). Tomando como referencia textos de Plutarco y de Séneca, Foucault encuentra que el término de *hypomnēmata* aludía fundamentalmente a una especie de “libro de vida”, de compendio o memoria de citas, fragmentos o testimonios, basados en lecturas previas o en experiencias vividas, inclusive razonamientos tenidos con anterioridad y en ocasiones provenientes de “lo más hondo del espíritu”, que debían servir como modelo regulador de la conducta, como una especie de memoria material para el trabajo de preparación ascética del alma sobre sí misma, y que eran presentados según una selección y una organización discursiva propias. Se trataba en términos generales, dice Foucault, de “hacer de la recolección del *logos* fragmentario y transmitido por la enseñanza, por la escucha o por la lectura, un medio para el establecimiento de una relación de uno consigo mismo lo más adecuada y acabada posible”³⁰.

La cuestión de los *hypomnēmata* revela para Foucault el íntimo contacto que desde las sociedades antiguas existía entre el ejercicio de la escritura y las “prácticas de sí”, entre la identificación de un universo propio de lenguaje y la construcción y el diseño de subjetividades posibles. Los *hypomnēmata* eran como conglomerados de lenguajes dispersos, enjambres de citas incrustadas en la escena de la identidad individual, cuya puesta en relación no obedecía precisamente al significado original y manifiesto del elemento discursivo extraído (así como tampoco a su contexto de producción), sino que operaba en función de su verdad o su utilidad o conveniencia con respecto al modelo de subjetividad elegida; obedecía en este sentido a criterios de autorreferencialidad, de re-flexión de lo dicho sobre el lenguaje constituido por *sí mismo* (o por el “sí mismo”) –y a distancia al mismo tiempo de sí mismo (“les era dado fijar un presente y al mismo tiempo volver a retirarse...”³¹). El escritor o, mejor dicho, el coleccionador de lenguajes, conformaba su identidad a partir de la *diferencia* que inscribía él mismo en el lenguaje en función de los criterios de subjetivación, de la distancia que lo hacía separar lo dicho de su origen y relacionar esa dispersión dentro de *un* cuerpo o soporte textual. Foucault distingue dos procesos: “Por una parte, se trata de unificar estos fragmentos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal”³², constituir una especie de “cuerpo” o soporte textual (que no *corpus* doctrinal) y, por otra, constituir la propia identidad, el cuerpo individual a partir de esa dispersión fragmentaria; “cuerpos flotantes y dispersos”, en íntima correlación (e indisociabilidad) con el cuerpo y el alma mismos de quien escribe; fundidos enteramente con el movimiento de sus pulsiones y afectos, así como con sus operaciones racionales.

³⁰ “La escritura de sí” en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 294

³¹ *Ibidem*, p. 295.

³² *Ibid.*, p. 296

“El papel de la escritura –dice a este respecto Foucault– es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un ‘cuerpo’ [...], entendido como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída ‘en fuerzas y sangre’ (*in vires, in sanguinem*) [...]; la recolección de las cosas dichas constituye [en un cierto sentido] –sentencia Foucault– la identidad del escritor”³³.

Podría quizá encontrarse en relación con esto (haciendo un breve excurso) un cierto paralelismo entre los *hypomnēmata* y la idea de la teoría como “caja de herramientas”, que sostenían tanto Foucault como algunos otros pensadores de su generación, cuando por ejemplo, tal como se encuentra consignado en el epígrafe al inicio de esta tesis, Foucault dice que le gustaría ser utilizado, entrar en esa dispersión que impacta en el diseño de la subjetividad y crear posibles efectos de *resistencia* frente a las relaciones de poder vigentes, frente a los sistemas que nos constituyen. Así lo mencionaba en aquella entrevista de 1975:

Todos mis libros son, si usted quiere, pequeñas *cajas de herramientas*. Si las personas quieren abrirlos, servirse de tal frase, tal idea, tal análisis, como si fuesen un desarmador o un serrucho para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, incluido eventualmente aquellos mismos dentro de los cuales mis libros funcionan..., bien, tanto mejor...³⁴

La escritura tenía así un papel eminente en la “relación consigo mismo”, señala Foucault; cumplía, retomando una expresión de Plutarco, una función *éthopoiética*, es decir, como una especie de “morar” del “re- de-velarse de la propia verdad (“un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”³⁵). A partir de inscribir y acumular signos en el espacio propio de la existencia, dice, “se trataba [en suma] de constituirse a sí mismo como sujeto de acción racional mediante la apropiación, la unificación y la subjetivación de un ‘ya-dicho’ fragmentario y escogido”³⁶; un lenguaje permanentemente en movimiento, circulando y acumulándose a lo largo y ancho del cuerpo siempre cambiante de la vida. Al mismo tiempo, la *éthopoiésis* se encontraba indisolublemente marcada por una función *crítica*, pues para la recolección de elementos

³³ *Idem*.

³⁴ “Tous mes livres sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d’un tournevis ou d’un desserre-boulons pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c’est tant mieux...”, “Des supplices aux cellules”, en *Dits et écrits I*, p. 1586.

³⁵ “La escritura de sí”, p. 292.

³⁶ *Ibidem*, p. 305. “...constituían un arte de la verdad inconexa o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determinan su uso”.

propios para la autoconstitución es precisa una especie de ascética de renuncia, una labor de *desaprendizaje*, que permita deshacerse de los “malos hábitos” o las “falsas opiniones” –y en esa línea, combatir cualquier forma definitoria y perenne de individualidad. La *éthopoiesis*, el “habitar” de sí mismo a través de la verdad de sí, constituía por consiguiente un habitar *crítico*, un *éthos* crítico con respecto a la propia verdad; una tarea permanente de creación, una semblanza de enfrentamientos y estrategias múltiples. Como dice Foucault a propósito de los griegos: “La práctica de uno mismo está concebida como un *combate permanente*, pues no se trata solamente de formar a alguien valeroso para el futuro, sino de proporcionarle las armas o el ánimo que le permitan combatir toda su vida” (“...estoy en permanente lucha conmigo mismo”, decía en una entrevista Foucault)³⁷.

Y esto se puede poner estrechamente en relación con un escrito de 1984 titulado “¿Qué es la Ilustración?”, a propósito de un texto de Kant, del mismo nombre (*Was ist Aufklärung?*), en donde se encuentra una formulación sumamente interesante acerca de esta actitud crítica de autoconstitución a partir del combate y la renuncia de sí: “un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como *crítica permanente de nuestro ser histórico*”³⁸. Estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas, dirá Foucault, y es preciso tratar de comprenderlas para crear movimientos distintos de subjetivación, interrogarse acerca de su funcionamiento y hacer un diagnóstico crítico de su “actualidad” (una “ontología del presente”, dirá Foucault, es decir, un problematizar acerca de lo que nosotros *somos* hoy). El rechazo de las formas o mecanismos de individualización impuestas desde el control estatal, a través de las técnicas de la escritura de sí, y a su vez, la *resistencia* ante los procedimientos de objetivación social, conlleva entonces un radical interrogarse *ontológico* sobre “lo que pasa” en la actualidad, sobre el ser-presente, nuestro ser-presente; (“...decir lo que hoy somos [y] lo que significa decir lo que decimos [...], ¿no es ese el problema filosófico más infalible – se preguntaba Foucault–, [el problema] de lo que somos en este preciso momento?”³⁹). La escritura de sí es entonces la posibilidad de la constitución de este lenguaje de nosotros mismos, a partir de la enunciación de lo *otro* de lo que *es* (“Escribir para ser

³⁷ “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Foucault no busca en los griegos la restitución de alguna especie de “experiencia originaria” o el paradigma transparente de cómo actuar y cómo ocuparnos de nosotros mismos. Simplemente se limita a extraer ejemplos históricos que sirvan de modelo formal para la ejecución y puesta en operación de las “prácticas de sí” y, en este caso, su vinculación con la escritura. De hecho antes bien lo contrario: no hay un “retorno” a los griegos, señala categóricamente Foucault, puesto que en su experiencia puede avistarse una contradicción fundamental, a los ojos de Foucault: “una búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, al mismo tiempo, el esfuerzo de hacerla común a todos, [búsqueda] que no encontró [más tarde] la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso”, “El retorno de la moral”, en *Op. cit.*, p. 383.

³⁸ “¿Qué es la Ilustración?”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 345

³⁹ *Ibidem*, pp. 348-349.

otro de lo que se es”, decía Foucault)⁴⁰: un tipo de *escritura* (y *reescritura*) *ontológica* del presente –y de *nuestro* presente. En contraste –pero a la vez en el mismo tenor– con la ontología de la literatura que en la afirmación de un despliegue infinito del lenguaje alumbraba la escena de la muerte del sujeto hablante, la interrogación sobre la actualidad funda la condición de posibilidad de la subjetividad (entendida de otra forma)⁴¹, pero bajo la *experiencia* de “mil muertes interminables” (Bataille) (la asunción del yo como renuncia, como rechazo constante de formas fijas de identificación, como permanente desplazamiento a la *diferencia*).

El texto “Prefacio a la transgresión” ya comentaba acerca de esta permanente escritura y reescritura de la subjetividad, bajo la forma de una “hendidura” (*scissure*) que “trazaba el límite en nosotros, [y nos dibujaba] a nosotros mismos como límite”⁴². La literatura es, siguiendo esto, ese límite que transgrede, en el momento en que al hablar de sí misma se dirige a lo *otro* de sí misma, en el momento en el que calla para verse arrastrada por el murmullo de lo que no puede ya decir (o expresar); cuando deviene “discurso de la infamia”, literatura desacralizada, pensamiento del afuera, diferencia constitutiva de las *prácticas de resistencia* frente a las formas actuales de objetivación y subjetivación. En suma, así entendida, la literatura *es* un permanente *habitar crítico* en el *espacio* de un lenguaje infinitamente desplazado en el presente y, por tanto, una modalidad y una práctica posible de *subversión*. No importa quién habla, de dónde lo diga o en qué se transforme, sino el movimiento por el cual la diferencia se hace perceptible; el afuera mismo, la escritura. Foucault ya se mostraba consciente de todo esto desde la misma Introducción a *La arqueología del saber*, en donde externaba, a modo de distancia de lo que ese mismo texto planteaba: “No me pregunten *quién soy*, ni me pidan que permanezca *el mismo*. Es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir”.⁴³

⁴⁰ “El filósofo enmascarado”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 223.

⁴¹ El término subjetividad se relacionará con las “técnicas de producción de uno mismo”, y consiguientemente, con los análisis sobre la sexualidad y el problema de la libertad. Foucault lo concibe más bien como “subjetivación”, como “movimiento de constitución”, como proceso. Como dirá Gilles Deleuze: “Foucault nunca emplea la palabra ‘sujeto’ como persona ni como forma de identidad, sino las palabras ‘subjetivación’, como proceso, y ‘Sí mismo’ (*Soi*), como relación (relación consigo mismo)”, G. Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1999, pp. 149 y 150. Y, Foucault: “Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente, de una subjetividad...”, “El retorno de la moral”, entrevista con G. Barbedette y A. Scala, mayo 1984, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 390. En este contexto, Deleuze lapidariamente añade: “...pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la ‘muerte del hombre’”, en *Op. cit.*, p. 162.

⁴² “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 164

⁴³ *La arqueología del saber*, p. 29.

CONCLUSIONES

Se ha intentado un acercamiento a las ideas de Foucault relacionadas con el tema de la literatura, a partir de rastrear un cierto número de textos (la mayoría reseñas breves, ensayos o artículos “marginales”) propios de los primeros años de su producción, y cómo o en qué medida ellos, o ciertas cuestiones que se desprenden de su lectura, impactan sobre el proyecto histórico-genealógico de Foucault elaborado años más tarde, así como sobre ciertos aspectos de su “analítica del poder”. Este “acercamiento” ha constituido solamente una lectura posible. Ahora bien, en la medida en que, como se ha puesto de manifiesto, el pensamiento de Foucault no trata de construir esas unidades sólidas y compactas del saber que comúnmente se denomina “teorías”, sino que arrastra los textos y conduce las intervenciones en función de problematizaciones específicas (que a su vez se deslizan y circulan en los textos), resulta complicado, por no decir vano e inútil, pretender sistematizar “las” ideas foucaultianas sobre literatura. Lo que hemos intentado mostrar es cómo un cierto número de problemáticas, ligadas a la reflexión literaria foucaultiana –o, sería mejor decir, a ciertos textos cuyos orígenes o “emergencias” parten de reflexiones literarias–, se van desprendiendo y devanando en el curso de los análisis de Foucault, formando planos de líneas que se cruzan intermitentemente, que se implican y se conectan, pero a la vez que chocan y avanzan diametralmente en direcciones distintas. Temas como el del “retorno del lenguaje”, el “ser del lenguaje”, la problemática sobre el autor, el tema de la crítica literaria, la noción del “afuera”; pero así también, el lenguaje “olvidado” y registrado en los archivos, las estrategias de transformación discursiva, la producción de la subjetividad, son cuestiones que, de uno u otro modo, “tocan” el tema de lo literario en Foucault; temas en los que la literatura se halla, explícita o implícitamente, de un modo u otro, presente, y que no necesariamente se “siguen lógicamente” uno del otro, sino que algunas veces, incluso, implican “fallas”, no están exentos de contraponerse.

Por poner un ejemplo, la noción que en algún momento utilizaba Foucault (particularmente a partir de su lectura de Blanchot y Barthes), en un contexto preciso, para explicar el enjambre de redes de la escritura literaria, la *textualidad* (e intertextualidad) de la literatura, como lo es la noción de “intransitividad” (frecuente durante los años sesenta), en otro momento, y bajo un contexto problemático distinto, es utilizada por Foucault de un modo opuesto, para explicar lo que, según él, ocurre en el ámbito literario: “la intransitividad [de la literatura] –decía en 1976– es en realidad una

transitividad al interior de un campo institucional preciso, definido por los escritores, los críticos, los profesores; el que un texto literario circule de un escritor a un crítico, de un crítico a un profesor, regrese..., tales son los tránsitos de un texto literario, que se producen dentro de una institución que clama la intransitividad de la literatura, pero que no existe precisamente en su especificidad de institución, sino en la medida en que la literatura se hace transitar”¹. Esto no indica necesariamente que Foucault se “contradiga” con respecto a lo que sostenía en años anteriores; simplemente denota una cierta economía de producción conceptual, ajustada a exigencias problemáticas singulares. El ejemplo sirve aquí para ilustrar (dicho sea de paso), la dificultad que implica realizar una lectura uniforme, exhaustiva, sobre el “tema de la literatura” en Foucault (y muy posiblemente sobre muchos otros), sin estar así expuesto a este tipo de riesgos, de posibles “incongruencias”.

Así bien, lo que hemos intentado hacer aquí es una lectura que, partiendo de las referencias foucaultianas a la literatura, diese cuenta de un cierto número de problemas e intentase ponerlos *en relación*, para ver cómo la literatura o ciertos temas literarios, repercuten en las investigaciones de Foucault, al grado de mantenerse constantes durante todo su recorrido intelectual. Particularmente, el tema que nos sirvió para establecer este enjambre de relaciones, el vértice de conexión de estas líneas de problematización, fue la noción del *afuera*, que, desde nuestro punto de vista, liga eminentemente las reflexiones literarias con el tema del análisis de los discursos; particularmente, con el posible *rompimiento* de los órdenes instituidos del discurso –y, en esa medida, con el desplazamiento de las relaciones “normales” de poder–, para la producción de experiencias de subjetividad distintas. Es decir, la noción del afuera podría explicar o resumir, en cierto modo, el paso “de la transgresión literaria a la resistencia política”. Y esto es lo que, en términos generales, no sin extravíos e inconsistencias (y posiblemente dejando muchos cabos sueltos), tratamos de sugerir o indicar a lo largo de esta investigación.

Dicho de otro modo, nociones como la de intransitividad de la escritura, el problema de los límites del “espacio textual”, el afuera de los discursos –por mencionar sólo algunas–, a mi entender, permiten poner en cuestión, en primera instancia, toda una serie de hitos o lugares comunes de la práctica institucionalizada de la literatura (como el caso de la figura del autor –y con ella, la del sujeto–, el concepto de obra, la significatividad del lenguaje literario, la univocidad de su lectura, el lugar sagrado que se le concede dentro de la cultura, etc.), y, a otro nivel, ponen de manifiesto los enjambres *estratégicos* que subyacen a toda emisión de lenguaje; es decir, la naturaleza eminentemente *política* de la enunciación –lo cual definitivamente nos hace pensar que no hay transparencia de sentido, esa inocencia prístina de un estado de comienzo perfecto entre sujetos dialogantes, que sólo a lo largo del juego de los envíos, de las

¹ “Entretien avec Roger Pol-Droit”.

interpretaciones, de los “malentendidos” de la lectura, se ve alterada y pervertida. El *afuera*, en este sentido, permite poner de relieve estas relaciones: pensar al discurso desde sus márgenes, donde aparentemente se rebasa el plano de lo que dice “textualmente”, y –por decirlo en otros términos– se muestra la condición absolutamente autoimplicativa entre el lenguaje y el poder.

Ahora bien, este trayecto nos ha ido colocando frente a algunas cuestiones que, consecutivamente, se han impuesto como reflexiones en torno a posibles proyectos. Quizá de hecho podrían indicarse algunas líneas de investigación a que da lugar el contacto o la *experiencia* con los textos foucaultianos, que merecerían ser estudiadas, tanto para esclarecer y fundamentar más ciertos cabos sueltos de este trabajo, como para prolongar las “enseñanzas” (o “utilidades”) del quehacer foucaultiano en otros ámbitos, a otros niveles. Por ejemplo, por citar sólo algunas, tendríamos:

- ¿Cuál es el contexto polémico sobre la literatura que se desarrolla en la Francia de los años 50-60’s, particularmente, en relación con el sentido crítico de la escritura –que anima gran parte de los intereses teórico-literarios de Foucault?; ¿hasta dónde había que conducir la literatura para que fuese crítica, y cuándo esa crítica rebasaba los límites de la literatura?
- ¿Cómo podrían ser analizados casos “específicos” de obras o textos literarios, desde el punto de vista de esta “ontología de la literatura”; textos de Borges, de Proust?; ¿cómo hacer un ejercicio de “descomponer” su lenguaje, de modo que se pongan de relieve esos juegos de “autoimplicación”? Es decir, ¿cómo llevar a la práctica las ideas expuestas en el caso concreto del análisis de obras singulares (si en dado caso ello fuese posible)?
- ¿Cómo establecer una analítica de los discursos “otros”, de los discursos “olvidados”, que históricamente han sido despojados del derecho a la palabra?; ¿cuál es la forma específica de Foucault de tratarlos?; ¿cómo emprender ejercicios análogos de genealogía sobre problemáticas de “saberes sometidos”; por ejemplo, en casos concretos e históricos en México?
- ¿Cuál es la relevancia de los análisis de Foucault y cómo ponerlos en práctica, en torno a la discusión sobre las estrategias de resistencia frente a los escenarios políticos actuales?

Entre otras cuestiones, quizá, que bien podrían plantearse como prolongaciones de este tipo de lecturas, o bien, itinerarios paralelos. Los textos foucaultianos permiten un sinnúmero de acercamientos y de enfoques. Su escritura (como ya lo hemos indicado) está permanentemente en movimiento, describe un registro o una frecuencia inestable. Podría asemejarse a la imagen de una radio de onda corta que, en medio de la

inmensidad susurrante del desierto, intenta captar una señal para inmediatamente perderla, no dejando dentro de su estela sonora más que el eco de una exigencia, el rumor de girar la perilla de nueva cuenta para volver a establecer el contacto, acercarse al sentido, e inmediatamente destrozarlo con la intensidad del volumen. Ya Foucault hablaba de “hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos”², y, dentro de eso, se entiende, incluido todo aquello que aparenta ser el reflejo transparente de su “sí mismo” en la escritura. En ese sentido, la lectura que hemos tratado de esbozar aquí busca recoger esos pedazos dispersos, perderse en esa fragmentación para intentar extraer *algo*; algo que anime otras lecturas y que pueda entrecruzarse con otras, intentar hacer un ejercicio coordinado de “crítica de nuestro ser histórico”; asirse a un fragmento de Foucault, pues, como si se tratase de un “*tournevis ou d’un desserre-boulons pour [essayer de] court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir [...]; eh bien [decía Foucault, si ello es posible], c’est tant mieux...*”

² “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 20

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, Tomás, *Los senderos de Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, 211 pp.
- _____, *Pensadores bajos: Sartre, Foucault, Deleuze*, Editorial Catálogos, Buenos Aires, 1987, 205 pp.
- ADORNO, Theodor, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal ediciones, Madrid, 2004, 274 pp.
- ARTIÈRES, Philippe (Direc.), *Michel Foucault. La littérature et les arts*, Editions Kime, Paris, 2004, 251pp.
- BACHELARD, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, 281 pp.
- BALIBAR, E., G. Deleuze, H. L. Dreyfus, et. al., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999, 342 pp.
- BARTHES, Roland, *Crítica y verdad, siglo XXI*, Buenos Aires, 1972, 82 pp.
- _____, *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 223 pp.
- _____, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1987, 357 pp.
- _____, *Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, 330 pp.
- _____, *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Barcelona, 2002, 193 pp.
- _____, *Variaciones sobre la literatura*, Paidós, Barcelona, 2001, 280 pp.
- BATAILLE, Georges, *La experiencia interior (Summa atheológica I)*, Taurus, Madrid, 1989, 289 pp.
- _____, *El culpable (Summa atheológica II)*, Taurus, Madrid, 1974, 244 pp.
- _____, *Historia del ojo*, Tusquets (Serie Erótica), Barcelona, 2001, 136 pp.
- _____, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2004, 407 pp.
- BEHAR, Henri y Michel Carassou, *Dadá. Historia de una subversión*, Ediciones Península, Barcelona, 1996, 253 pp.
- BENJAMIN, Walter, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 137 pp.
- BLANCHOT, Maurice, *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila editores, Caracas, 1970.
- _____, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992.
- _____, *El libro por venir*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, 301 pp.
- _____, *El paso (no) más allá*, Paidós, Barcelona, 1994, 168 pp.
- _____, *L'attente l'oubli*, Gallimard, Paris, 2005, 121 pp.
- _____, *La escritura del desastre*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990, 124 pp.

- _____, *La comunidad inconfesable*, Arena libros, Madrid, 1999, 131 pp.
- _____, *La risa de los dioses*, Taurus, Madrid, 1976, 262 pp.
- _____, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* (trad. de Manuel Arranz), Pre-textos, Valencia, 1993, 71 pp.
- _____, *Récits critiques*, (Textes réunis par Christophe Bident et Pierre Vilar), Éditions Farrago, Tours, 2003, 651 pp.
- BLOCH-MICHEL, Jean, *La "nueva novela"*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967, 153 pp.
- BLUMENBERG, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, 257 pp.
- BRETON, André, *Antología del humor negro*, Anagrama, Barcelona, 1972, 402 pp.
- _____, *Manifiestos del surrealismo*, Argonauta, Buenos Aires, 2001, 180 pp.
- CALASSO, Roberto, *La literatura y los dioses*, Anagrama, Barcelona, 2002, 211 pp.
- _____, *La ruina de Kasch*, Anagrama, Barcelona, 2001, 359 pp.
- CAMPILLO, Antonio, "El autor, la ficción, la verdad", en *Daimon*, no. 5. 1992, pp. 25-46.
- CASTRO, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficas de La arqueología del saber*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995, 251 pp.
- _____, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Quilmes, 2004, 377 pp.
- CIORAN, E. M., *Ese maldito yo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 178 pp.
- COLOMBEL, Jeanette, *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994, pp. 297.
- CRITIQUE, "Michel Foucault : du monde entier" (num. especial), no. 471-472, Seuil, Paris, Août-Septembre, 1986, pp. 743-962.
- CRUICKSHANK, John, *et. al., El novelista, filósofo*, Paidós (Colección Letras Mayúsculas), Buenos Aires, 1986, 291 pp.
- D'ALESSANDRO, Lucio et Adolfo Marino, *Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent*, Editions de L'Harmattan, Paris, 1998, pp. 318.
- DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1999.
- _____, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, 209 pp.
- _____, *Foucault* (ed. de M. Morey), Paidós, Barcelona, 1987, 170 pp.
- DELEUZE, G. y Claire Parnet, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1997, 166 pp.
- DERRIDA, Jacques, *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, 549 pp.
- _____, *Márgenes de la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, 372 pp.
- _____, *Posiciones*, Pre-textos, Valencia, 1979, 174 pp.
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1934-1979)*, Cátedra, Madrid, 1995, 267 pp.

- DREYFUS, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics (with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault)*, University of Chicago Press, 1982, 271 pp.
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, 489 pp.
- ERIBON, Didier (direcc.), *L'Infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Actes du colloque tenu les 21 et 22 juin, 2000, Centre Georges-Pompidou Editions, Paris, 2001, pp. 196.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, 2001, 1707pp.
- _____, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999, 178 pp.
- _____, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 1989, 51 pp.
- _____, *El yo minimalista y otras conversaciones*, “Las funciones de la literatura”, Selección de Gregorio Kaminsky
- _____, *Esto no es una pipa*, Tusquets, Barcelona, 1998, 135 pp.
- _____, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I* (edición a cargo de M. Morey), Paidós, Barcelona, 1999, 393 pp.
- _____, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III* (edición a cargo de Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, 474 pp.
- _____, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Editorial Siglo XXI, México, 1987, 194 pp.
- _____, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Editorial Siglo XXI, México, 1986, 238 pp.
- _____, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2001, 355 pp.
- _____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. de Elsa Cecilia Frost), Siglo XXI, México, 2001, 375 pp.
- _____, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, 200 pp.
- _____, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1990, 47 pp.
- _____, *Saber y verdad*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1991, 245 pp.
- _____, *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1999, 47 pp.
- _____, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1989, 314 pp.
- _____, (Editor), *Yo Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...*, Tusquets, Barcelona, 1976, 226 pp.
- FRANCHE, Dominique, Sabine Prokhoris et Yves Roussel (coords.), *Au risque de Foucault*, Centre Michel Foucault, Editions du Centre Georges Pompidou, Paris, 1997, pp. 249.
- GABILONDO, Ángel, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Barcelona, 1990, 206 pp.
- GADAMER, Hans Georg, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998, 316 pp.
- GARCÍA del Pozo, Rosario y Francisco Vázquez, *Perspectivas de Foucault*, Edición establecida por los autores, Sevilla, 1987, pp. 107.

- GRANJON, Marie-Christine, *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Éditions Karthala, Paris, 2005, pp. 352.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos, I*, Alianza editorial, Madrid, 2001, 499 pp.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid, 1989, 462 pp.
- HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 279 pp.
- _____, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 91 pp.
- HOLLIER, Dennis, *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1982, 307 pp.
- HOPENHAYN, Martin, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997, 292 pp.
- HOPPENOT, Éric et Alain Milon, *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la difference*, Presses Universitaires de Paris 10, Paris, 2007, 553 pp.
- HURTADO Valero, Pedro M., *Michel Foucault*, Ediciones Ágora, Málaga, 1994.
- JALÓN, Mauricio, *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 349.
- JARAUTA, Francisco, *La filosofía y su otro. (Cavaillés, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Pre-textos, Valencia, 1979, 177 pp.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *La vocación suspendida*, Ediciones Era, México, 1975, 104 pp.
- _____, *Tan funesto deseo*, Taurus, Madrid, 1980, 171 pp.
- _____, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Serie Caronte), Editorial Altamira, La Plata, Argentina, 1986, 251 pp.
- L'ARC, "La crise dans la tête" (num. especial), no. 70, 1977, Collectif-Essai (reédition du numero), Éditions Inculce, 2007, pp. 254.
- LECHUGA, Graciela, *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid, 2000, 88 pp.
- LÓPEZ Álvarez, Pablo y Jacobo Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad, Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 365.
- LÓPEZ, Gil Martha y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004, 354 pp.
- MALLARMÉ, Stéphane, *Poesía completa*, Libros Río Nuevo, Barcelona, 2001, 463 pp.
- MARTIARENA, Óscar, *Estudios sobre Foucault*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, 2005, pp. 280
- _____, *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, Ediciones El Equilibrista (en coedición con el ITESM), México, 1995, 365 pp.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María (Coord.), *Estrategias de resistencia*, PUEG-UNAM, México, 2007, 92 pp.
- MERQUIOR, José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1986, 203 pp.

- MILNER, Max, *L'envers du visible. Essai sur l'ombre*, Éditions du Seuil, París, 2005, 445 pp.
- MORENO Pestaña, José Luis, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Ediciones Montesinos, Barcelona, 2006, pp. 206.
- MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983, 365 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra* (ed. de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 2000, 498 pp.
- _____, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998, 169 pp.
- _____, *Fragmentos póstumos sobre política*, Trotta, Madrid, 2004, 206 pp.
- _____, *La genealogía de la moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2003, 230 pp.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, 303 pp.
- _____, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]* (ed. de Germán Cano), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 140 pp.
- PATRON, Sylvie, *Critique. 1946-1996. Une encyclopedie de l'esprit moderne*, Editions de l'IMEC, Paris, 1999, 459 pp.
- PÉREZ Parejo, Ramón, "La crisis de la autoría: desde la muerte del autor de Barthes, al renacimiento de anonimía en internet", en *Espéculo*, no. 26, UCM, Madrid, 2002, pp. 464-483.
- POLLMAN, Leo, *La "nueva novela" en Francia y en Iberoamérica*, Gredos, Madrid, 1971, 375 pp.
- REVEL, Judith, *Experiences de la pensée. Michel Foucault*, Bordas, Paris, 2005, 252 pp.
- _____, *Dictionnaire Foucault*, Elipses Édition, Paris, 2008, pp. 173.
- ROBBE-GRILLET, Alain, *Por una novela nueva*, Seix Barral, Barcelona, 1973, 188 pp.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis, *Verdad y escritura. Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Anthropos, Barcelona, 1994, 255 pp.
- SARTRE, Jean-Paul, *El escritor y su lenguaje*, Losada, Buenos Aires, 1982, 273 pp.
- _____, *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1968, 247 pp.
- _____, *¿Qué es literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1976, 275 pp.
- _____, "Conversación con Jean-Paul Sartre" (entrevista con Jorge Semprún), en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, Paris, oct-nov 1965, pp. 78-86.
- SARTRE, Jean-Paul, Simone de Beauvoir, Jorge Semprún, *et. al.*, *¿Para qué sirve la literatura?*, Ediciones Proteo, Buenos Aires, 1970, 110 pp.
- SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, 459 pp.
- _____, *Para leer a Foucault*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, 199 pp.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1975, 375 pp.

SOLLERS, Phillip, *La escritura y la experiencia de los límites*, Pre-textos, Valencia, 1997, 189 pp.

SOLLERS, Phillip, Julia Kristeva, Roland Barthes, *et. al.*, *Bataille*, Editorial Madrágora, Barcelona, 1976, 282 pp.

TEL QUEL, “Une littérature nouvelle?” *Décade de Cérisy*, no. 17, Printemps 1964, pp. 95.

VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1998, 173 pp.

_____, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, 161 pp.

VÁZQUEZ García, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Ediciones Montesinos, Barcelona, 1995, pp. 157.

VEYNE, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza Universidad, Madrid, 1984, 278 pp.