UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BATAILLE & FOUCAULT
LA EXPERIENCIA DEL LÍMITE Y SU TRANSGRESIÓN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ERICK JOEL NAVARRO HERNÁNDEZ

ASESOR DE TESIS:

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

México, D.F. Mayo del 2013.

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

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.

Bataille & Foucault
La experiencia del límite y su transgresión.

Sección ***Número de Página***

- Dedicatoria.....(2)

- Introducción.....(3)

- Capítulo I - La Destrucción.....(10)

    1) El afuera….....(10)
    2) Del ser que ama ocultarse y permanecer sin nombre……..…(17)
    3) El espacio y el tiempo como la práctica de la muerte…..……...(22)
    4) El dominio de la muerte es el del mundo soberano..…..……..(29)
    5) La economía general……..……..……..(34)
    6) La soberanía como rebelión……..……(43)

- Capitulo II - En el Vacío.....(55)

    1) En búsqueda del afuera…….……..…….(55)
    2) La literatura como el espacio de la ausencia……...(67)
    3) La transgresión: la espacio puro del afuera……(80)
    4) La ontología del presente…….…(93)
    5) La crítica como forma de arte……(108)
    6) De la estilización de sí en los límites de lo posible……...(115)

- Conclusiones…….……(123)

- Bibliografía……(132)

Al fuego que encontré en los ojos de mi padre cuando era niño,
que es el mismo fuego que Glenn encontrará en mis ojos.

INTRODUCCIÓN.

La filosofía deja de tener sentido cuando ya no incendia nuestros corazones, la filosofía pierde toda su fecundidad cuando deja de provocarnos la necesidad de sacudirnos violentamente al sentir el fuego de las palabras enunciadas a través de un lenguaje mayor. La filosofía antes que cualquier otra morada debe estar resguardada en nuestros corazones como un tesoro invaluable, después de todo es el último resquicio que nos queda de aquellos mundos sagrados que alguna vez habitaron hombres de la talla de Aristóteles o Heráclito de Éfeso. El valor de ciertos tipos de filosofías radica en la experiencia de suspensión que propician al interior del lenguaje, dicha suspensión nos convierte en un haz de nada, en un flujo constante de ausencia que circula detrás del viento por encima de éste y a través de él haciendo estallar todo lo que existe. Esta investigación tiene como principal objetivo analizar dicho flujo constante de nada, el afuera. Esta investigación es un canto suave y perturbador a su vez, un canto muy similar a la melodía producida por aquellas sirenas bañadas de memoria y olvido que le cantaron en alguna ocasión a Ulises, a través del lenguaje de la repetición, su gloria. Esta investigación es un desbordamiento de espumas inasibles, inclasificables y es ese precisamente su punto más fuerte.

Fue un profundo amor por el conocimiento lo que en mi trayectoria universitaria me insertó en el sendero de los pensadores de la transgresión, pensadores enardecidos por el amor a sí mismos y por el amor a la vida. Para ascender a la cima del pensamiento soberano que es el pensamiento de Nietzsche, Bataille y Foucault se requiere del valor del águila, valor que nos lleva a aceptar que en última instancia el hombre está hecho de nada y, a su vez, que nos lleva también a aceptar que en esta nada se encuentra la interioridad más

profunda, la posibilidad de continuar avanzando hacia la oscuridad-luz del conocimiento. Encarar a la temática del afuera requiere de una disposición inquebrantable, requiere del conocimiento que enseña la finitud de toda empresa, requiere aceptar que somos la creación de una idealización articulada en el vacío. Es precisamente esta imposibilidad la que convirtió a esta investigación en un movimiento inasible, en un movimiento que encuentra su apogeo y mayor sentido en su ruina total.[1] Postular a la nada, una nada indiferente completamente neutra, como la potencia base a partir de la cual se estructura todo, es crear un juicio que imposibilita la continuidad lineal del cogito. Detrás de sumergirse en la oscuridad luminosa de la temática del afuera al escritor se le presenta el problema de continuar escribiendo, de continuar existiendo.[2] ¿Cuál es entonces el sentido de prolongar estas palabras? ¿Cuál es entonces el sentido de continuar viviendo? Debemos, como decía Blanchot, escribir para no morir, debemos expresar nuestras inquietudes y volcarnos sobre ellas, como el cazador se vuelca sobre su presa, para tras capturarla, consumirla, es este el principio de la originalidad dentro de una investigación.

Michel Foucault en un momento de gran lucidez y sinceridad aseguró que ninguno de sus textos había sido escrito sabiendo de antemano cual sería el resultado final de sus investigaciones, para Foucault la elaboración de un texto parte de la curiosidad del sujeto por aquellos pensamientos que se pliegan una y otra vez sobre ideas que añoramos pensar.[3]

---

[1] Lo fue también para Bataille: "Mi investigación apuntaba a la adquisición de un conocimiento, requería la frialdad, el cálculo; sin embargo, el conocimiento adquirido era el de un error implicado en la frialdad inherente a todo cálculo. En otras palabras, mi trabajo tendía, en principio, a *acrecentar* la suma de recursos humanos, pero sus resultados me señalaban que la acumulación no es más que un diferir, un aplazamiento, ante el vencimiento inevitable, donde la riqueza acumulada sólo tiene valor en el instante". Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 20.

[2] "En el límite del silencio, hablar de la gravosa disolución del pensamiento, resbalar ligeramente hacia el sueño —sin tristeza, sin ironía, sin sorpresa—, ya, responder suavemente a la urgencia de la noche, no comporta la ausencia, sino el desorden de los procedimientos". Bataille, G. *La experiencia Interior.* Taurus, Madrid, 1972, p. 213.

[3] «Mis libros son para mí experiencias, en un sentido que querría lo más pleno posible. Si debiera escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de haber comenzado a escribir, nunca tendría el valor de

El texto es el espacio mismo en donde libramos todas nuestras batallas, todas nuestras experiencias, toda nuestra vida. El texto que compone esta investigación es precisamente ese espacio de lucha, de experimentación, esta investigación representa para su artífice mucho más que un mero trámite administrativo. La intención de esta investigación desde el inicio hasta su culminación es la de generar el espacio necesario para problematizar como Nietzsche, Bataille y Foucault abordaron la temática de la construcción del lenguaje y de la identidad a partir de una política que paradójicamente se instaura en un movimiento de desujeción debido a la forma en que la problematización del afuera abre la puerta al vacío. El pensamiento de los tres autores es al mismo tiempo una crítica y una ontología de la actualidad sustentadas en un análisis histórico del presente. Problematizar en conjunto, mediante la temática del afuera, a la teoría de Nietzsche, Bataille y Foucault exige un esfuerzo mayor debido el riesgo latente de resultar herido de muerte por el fuego infinito de sus palabras partícipes del fuego infinito del vacío: la búsqueda de lo sagrado lleva al hombre al encuentro con la muerte.

A Nietzsche, Bataille y Foucault se les presentó un mismo problema ¿cómo continuar viviendo a pesar de saber que de lo que realmente importa no sabemos ni sabremos nunca algo? Sus teorías en general son un acervo de apreciaciones críticas de la historia para si bien no vencer a la muerte, si armarnos en contra de la muerte común, la muerte del siervo. Los escritos de Nietzsche, Bataille y Foucault se mueven en un terreno movedizo: entre la filosofía y la literatura, entre el saber y el no-saber, entre el trabajo y la fiesta, entre la razón y el deseo. Tanto Nietzsche, como Bataille y Foucault buscaron liberarse de la servidumbre del temor a la muerte para afirmar la vida como un incesante juego, como una fiesta

---

emprenderlo. No escribo sino por que 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». *Entretien avec Michel Foucault*, D.E., IV, *apud*, Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 41-42.

sagrada, fascinante y terrible a su vez, como una creación artística siempre renovada: "Secretamente o no, es necesario volvernos totalmente diferentes o dejar de ser".[4] A pesar de que no exista la objetividad del conocimiento dado que él mismo se suscita en la historia y por tanto se desarrolla siempre bajo parámetros determinados, es posible observar detrás del pensamiento de los tres autores de la transgresión a una serie de preguntas similares esenciales que posibilitaron el desarrollo integral de sus teorías, preguntas que tuvieron siempre una respuesta aproximada, una respuesta en constante redefinición, en constante perfeccionamiento, preguntas tales como: ¿cómo no ser un sujeto vencido? ¿cómo no ser un siervo? ¿cómo conseguir una vida que no se sujete a lo que las demás se sujetan, al menos no de la misma forma? Esta investigación estructurará una lectura simultánea de los tres autores de la transgresión que parta de su mutua búsqueda por la libertad soberana. En este sentido es posible afirmar que el móvil de los pensadores de la transgresión fue abrirle la puerta a la problematización de las relaciones de poder para mediante dicha crítica al poder posibilitar la utilización positiva del mismo, esto es, posibilitar su utilización en el proceso de subjetivación a favor de la voluntad del sujeto.

La obra de Nietzsche, Bataille y Foucault, se entrelaza en un aro de fuego a través de su acción interior y profunda. La experiencia de Nietzsche, Bataille y Foucault parte del mundo real de muerte y de amor, para reducir a la misma realidad en un material que se deshace, de la misma manera en que se deshace, en un inmenso resplandor, la realidad de los grandes místicos. Sin embargo, los pensadores de la transgresión de ninguna forma aceptarían la etiqueta de místicos, esto se debe a que el objetivo de su análisis se mantuvo siempre en el nivel de la acción política dentro del mundo real, el objetivo de su análisis fue siempre dar las herramientas críticas para posibilitar la transformación del poder de órgano

[4] Bataille, G. *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 228.

de sujeción al servicio de lo normal a herramienta que posibilitase la aparición de la voluntad del sujeto en el proceso de construcción de la identidad.

Conforme esta investigación vaya desarrollándose será necesario, cada vez más, renunciar a poder escuchar el canto puro del afuera como Ulises renunció también a escuchar el canto eterno de las sirenas, conforme esta investigación vaya desarrollándose será necesario cubrir nuestros oídos con cera, será necesario atravesar el canto del abismo como si estuviéramos sordos, esto para continuar viviendo, para que de esta renuncia y de su explicitación por escrito nazca mediante el poder del lenguaje de la repetición un relato que no morirá nunca. En el trayecto de esta investigación estaremos atentos, a la escucha, sin embargo, permaneceremos inmutables, venceremos todo deseo de avanzar hacia el silencio mediante una astucia que se devorará a sí misma, sufriremos todo los sufrimientos permaneciendo inmóviles en el atrayente umbral del vacío, del abismo. La mayor dificultad de esta investigación radica en intentar problematizar lo que por definición es inaprensible, el afuera. Sin embargo, es imposible disociar al tema del afuera con el de la vida, como es imposible disociar el fuego resplandeciente de los ojos del tigre del tigre mismo. Sumergirse en la experiencia del afuera quiere decir afrontar el compromiso de cuestionarse mediante una existencia soberana por el límite de la existencia misma. De principio a fin el objetivo de esta investigación es uno y el mismo: realizar un análisis histórico de la actualidad que posibilite, a su vez, la estructuración de una crítica y una ontología de la conformación del modo de subjetivación que nos delimita en la época contemporánea. De un extremo al otro, esta obra considerará el problema del afuera en relación con la historia de la distribución de los recursos materiales e intelectuales del hombre. Problematizar la conformación de una existencia soberana como la máxima puesta en práctica del gasto innecesario será el punto medular de está exégesis. Esta investigación contempla el interés

compartido de Nietzsche, Bataille y Foucault por abordar a la temática del afuera mediante formas literarias, esto resulta de la fecundidad que representa el abordar a la temática de lo sagrado y del afuera desde la expresión sensible.[5] La novedad y el esfuerzo primordial de está investigación radicará en postular como punto de encuentro final de los tres autores no al silencio absoluto que impone la imposibilidad de acceder al afuera, sino antes bien, a la temática del amor por la vida como punto de partida para la exuberancia de una existencia crítica, como punto de partida para la creación de una existencia soberana. De la misma forma que es natural y correcto tender un puente estrecho entre la teoría de Nietzsche, Bataille y Foucault, también es natural y correcto entrelazar una reflexión concreta e ineludible entre el análisis genealógico de las formas de conocer a través de la historia propuesto por Nietzsche, el análisis de estas formas de conocer a través de los conceptos de gasto y utilidad propuesto por Bataille e, ineludiblemente, el estremecedor esfuerzo de Foucault por llevar al lenguaje, y al conocimiento mismo, hasta su límite, para una vez llagado dicho límite, hacerlo estallar en mil partes transgrediéndolo. Sirva esta breve introducción para incitar al lector a sumergirse en el infinito y terrible canto de las sirenas, en el canto del afuera.

[5] «Evidentemente lo que tengo que decir es tan particular que su expresión tiene más importancia para mí que el contenido. La filosofía en general es una cuestión de contenido, pero por mi parte recurro más a la sensibilidad que a la inteligencia y entonces es la expresión, por su carácter sensible, lo que más cuenta. Por otra parte, mi filosofía no podría de ninguna manera expresarse con una forma que no sea sensible. No quedaría absolutamente nada». Bataille, G. *La Libertad Soberana.* Paradiso, Argentina, 2007, p. 126.

La Destrucción

CAPÍTULO I. LA DESTRUCCIÓN.

1. El afuera.

El éxtasis nos está próximo:
el arrobo provocativo de la poesía,
la intensidad de una risa loca,
un vertiginoso sentimiento de ausencia.

Georges Bataille

Una buena parte de la obra de Bataille se abocó al análisis de la relación que existe entre la parodia y el mundo, entre el ser paródico del mundo y de la vida. Una parodia es una obra satírica que caricaturiza o interpreta humorísticamente otra obra de arte, un autor o un tema mediante la emulación o alusión irónica. Bataille, siguiendo el sendero trazado por la eterna carcajada que es el pensamiento de Nietzsche, desarrolló un modo de mirar regido por la parodia. "Todo el mundo es consciente de que la vida es paródica y necesita una interpretación, está claro que el mundo es meramente paródico, es decir, que cada cosa que observamos es la parodia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma engañosa".[6] La parodia es un constituyente esencial de la realidad, la encontramos tanto en la naturaleza humana como en las cosas, de esta forma, el plomo es la parodia del oro, el aire es la parodia del agua, el crimen es la parodia del coito. En su análisis paródico de la existencia Bataille distinguió a dos componentes artífices de la realidad misma, Bataille entendió que todo cuando existe para el hombre está compuesto de dos elementos: lo homogéneo y lo

[6] Bataille, G. *El ojo pineal, precedido de, El año solar y Sacrificios.* Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 53.

heterogéneo. La realidad está construida de forma paródica, lo homogéneo y lo heterogéneo son sus partes constituyentes y éstas se rebaten sin cesar. Lo homogéneo es equivalente al mundo profano y es el mundo del trabajo y de la razón, el mundo de las cosas ordenadas. La realidad homogénea en la que surgió y se desenvolvió la conciencia del hombre primitivo es aquella realidad segura y estable en donde es posible la intervención eficaz del hombre sobre la naturaleza, la constitución del hombre y la conservación de la sociedad. Al campo opuesto, que es el de lo sagrado el de lo heterogéneo, pertenecen todos los fenómenos opuestos, irreductibles a la razón, al conocimiento, a la conciencia y al orden que las constituye.

"Ya sabemos que en la realidad escindida –en la que hay una parte bien ordenada y una parte maldita– existen cosas nobles e innobles, pero lo que el sujeto humano no puede aceptar (no al menos conservando la razón) es que ambas son lo mismo, que una es la parodia de la otra o que es la otra bajo una forma engañosa y aparente".[7] Entre los opuestos existe una identidad fundamental, esto provoca una terrible fascinación que arruina el mundo de los pensamientos bien ordenados. Las cosas nobles e innobles son una misma cosa, una es la parodia de la otra, todo contiene un reverso, el reverso es la contrapartida, imposible, oculta. Bajo esta perspectiva la angustia carece de sentido: "[...] no hay más escisión, si se considera la existencia en su sentido último, que la que se establece entre la utilidad y el gasto, entre lo divino y lo horrible, entre lo poético y lo repugnante, entre lo erótico y lo fúnebre".[8] Las cosas que creemos inmutables, realmente "[...] son el fulgor y el deseo de espadas blandidas, el resplandor del triunfo en el entrechocar de las cualidades

[7] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 49.
[8] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 13.

antagónicas".[9] En la parodia lo sublime se convierte en algo grotesco y lo heroico en ridículo. La parodia provoca la carcajada, está resulta de la yuxtaposición de aspectos absolutamente incompatibles y, sin embargo, presentes en una misma unidad, una contradicción que desafía el pensamiento. Cada cosa que tiene un rostro manifiesto posee también uno oculto, ese rostro oculto, ligado explícitamente a su opuesto, contiene la destrucción, el horror, la locura, la fealdad, el desorden.

"La visión profunda desgarra el velo de las apariencias, arruina las imágenes brillantes y nobles para restaurar una oscura visión de nosotros mismos".[10] Para Bataille, en consonancia con el pensamiento de Nietzsche, el caos es la condición primaria del universo: el error es la condición de posibilidad para la existencia.[11] Frente a las construcciones de los hombres, frente al mundo de las formas bien definidas se levanta el caos, la ausencia de forma. "En verdad, es una bendición y una maldición a enseñar. Sobre todas las cosas se encuentra el cielo azar, el cielo inocencia, el cielo cercano, el cielo temeridad".[12] La falta de orden y sabiduría es la autentica condición del universo, del hombre y de todas sus obras, ese rostro oculto pero verdadero que se opone al manifiesto, es la parodia que alimenta una risa trágica, incontenible. *La pérdida de realidad es la adquisición de otro ser.* Aceptar esto es aceptar la arruina del presente poniéndolo frente a frente con lo que es, con lo que será. La realidad actual es sólo apariencia porque la existencia profunda es *lo otro*. Existe una realidad oscura que permanece como enigma y misterio finalmente revelado en ese aspecto paródico que los seres niegan.

[9] Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos.* Valdemar, Madrid, 1999.
[10] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 50.
[11] Bataille, G. *La experiencia Interior.* Taurus, Madrid, 1972, p. 213.
[12] Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra.* Euroliber, España, 1979.

> El mundo *íntimo* se opone al *real* como la desmesura a la moderación, la locura a la razón, la embriaguez a la lucidez. Sólo hay moderación en el objeto, razón en la identidad del objeto consigo mismo, y lucidez en el conocimiento distinto de los objetos. El mundo del sujeto es la noche: esta noche activa, infinitamente sospechosa que, en la inercia de la razón, engendra monstruos.[13]

Para Bataille, lo sagrado como pérdida de substancia es, la alteridad, lo ridículamente heterogéneo.

> Teorías y más teorías, máscara tras máscara, configuran una impenetrable capa de discursos significantes que, no obstante, traicionan siempre la presencia del otro porque éste no se deja reducir. El otro causa un desajuste entre las máscaras que revela una inadecuación, es una voz que proclama la falta de correspondencia entre ellas y las dota, sin quererlo, de un movimiento propio; pugnan unas con otras e introducen así el vacío, la grieta, la oscura oquedad que corroe desde el interior toda la estabilidad y la ficticia solidez de las apariencias-máscaras.[14]

La discontinuidad y la irregularidad desengañan la apariencia de perfecta homogeneidad, uniformidad e identidad mediante las que se articula todo sentido, la discontinuidad y la irregularidad nos develan al rostro oculto de la existencia, lo heterogéneo. El ideal es ficción y metáfora, apariencia e imagen, lo que hay detrás, lo oculto por la imagen ilusoria construida por la técnica, es la multiplicidad, la heterogeneidad absoluta. El afuera es la negación de la conciencia, de la cosa y del carácter objetual del cuerpo. Lo heterogéneo desborda lo homogéneo en todos sus límites, es lo irreductible a las normas. Bataille articuló un análisis del afuera que tienen como punto de partida la idealización del cuerpo que la conciencia del hombre primitivo de la prehistoria tuvo que realizar para poder acontecer.

Todo sujeto construye su inteligibilidad a partir de la idealización de sí, esto es, a partir del proceso de metaforización de su propio cuerpo que es el principio de toda explicación.

[13] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 66.
[14] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 41.

El cuerpo y su metaforización es el principio y fin de todo valorar, representar, comprender. Para Bataille y Nietzsche el sentido en el que se desarrolló la conciencia del hombre primitivo fue el resultado de sus valoraciones como organismo, los instintos prácticos del hombre primitivo se convirtieron a partir de aquel momento en valoraciones estéticas y éticas. Lo bueno y sabio para el hombre fue desde entonces el orden, la forma, la estructura, la medida, en definitiva, los ideales estéticos que rigen la acción arquitectónica. La idealización del cuerpo es el hilo conductor del pensamiento, y es a su vez, el criterio de toda moralidad e interpretación de la realidad. La vida moral es una metáfora de la vida física, la vida física impregna al espacio y al mismo tiempo, lo articula. Sin embargo, todo proceso significativo al ser una idealización de la perfección del cuerpo, de la perfección del hombre, es una ilusión. La realidad es una ilusión hecha de interpretaciones, dichas interpretaciones son el resultado de un proceso de metaforización dislocado. El cuerpo es la mayor contradicción, el mayor de los sinsentidos, el cuerpo es el sinsentido que toma cuerpo en su propia disolución.

Adentrarse en la temática del cuerpo es adentrarse de manera irremediable en la temática de la muerte, profundizar en la temática de la muerte es ahondar, de manera irremediable también, en el mayor de los silencios. El cuerpo se asocia siempre con el desorden y la transgresión en todos los ámbitos, supone siempre la experiencia de la fractura. El cuerpo es el mensajero de una ruina que disuelve las diferencias que constituyen el mundo simbólico al abrigo del cual prospera la razón y su cohorte de categorías. El cuerpo es la primera y máxima opera trágica. La carne y su futilidad resultan ser una exigencia que nos obliga a reconocer la parte maldita, desordenada e inútil que anida en nosotros, resulta ser una exigencia que nos obliga a reconocer el afuera inevitable que nos arruina desde la

intimidad. El cuerpo y metaforización que el hombre ha hecho de él como principio de toda interpretación, es la clave del sentido de esta apertura.

El cuerpo es un monumento funerario, palabra incomprensible de la noche, del afuera. El cuerpo es sepultura y templo, de manera trágica éste se creo acorde a un proyecto ordenador. "La construcción del propio cuerpo en un plano vertical es la actividad precursora de la erección de edificios propia de seres poseídos de un ansia infinita de elevación. El hombre construyó su cuerpo antes que el monumento, como obra de arte acorde a un proyecto que ha durado millones de años, ordenó y jerarquizó formas y volúmenes sometiéndolos a la medida ideal (la levita matemática)".[15] Sin embargo, detrás de toda obra humana (también del cuerpo humano mismo) se encuentra la pérdida de substancia: "[...] el cuerpo es la violación a todo interdicto, del orden que nos protege frente a la violencia intolerable y amenazadora de las pulsiones que habitan en su interior, pulsiones de muerte".[16] El cuerpo y su idealización es la piedra angular en torno a la cual se ha edificado todo universo de sentido. Seguir las huellas del tiempo en ámbitos privilegiados, pensar a partir de aquellas imágenes para restaurar las terribles y antiguas verdades de los cuerpos, olvidadas en el trabajo y las actividades útiles, será el primer paso de este proyecto. En la reflexión de Bataille hay un retorno a pensar el origen casi físico de los aspectos trágicos de la existencia: el tiempo y el espacio son el origen de esta ruina.

Para analizar a las imágenes que restauran aquellas terribles y antiguas verdades de los cuerpos utilizaremos como directriz al sendero del pensamiento nietzscheano y a la interpretación que Bataille hizo de dicho pensamiento. Es particularmente notable la gran influencia que Nietzsche ejerció sobre el pensamiento de Bataille. Nietzsche consideró que

[15] *Ibid*., p. 60.
[16] *Ibid*., p. 11.

el origen de toda ruina en el ámbito de lo humano proviene de la escisión primaria que es el la voluntad creadora del cuerpo y su infinito juego de formas laberínticas.

2. Del ser que ama ocultarse y permanecer sin nombre.

Un tema recurrente en la obra del escritor argentino Jorge Luis Borges es la reflexión que problematiza al pensamiento del afuera, Borges encontró en la levedad de la arena a la metáfora perfecta de la levedad del ser y de las cosas. Borges advirtió a la terrible presencia del hacer y el deshacer como el fundamento de todo cuanto existe, advirtió a la terrible presencia de la nada, del afuera, como la acción de una brisa infinita que de modo indiferente, borra todas las obras. *Las cosas son el rastro dejado sobre una cambiante superficie de arena.*[17] Dicha arena representa el aliento de la nada, las obras de los hombres y el hombre mismo son la brisa de esta nada: "[...] las cosas son función, prolongación, de la palabra; afortunadas invenciones, instrumentos útiles para la pervivencia de un organismo, un mono antropoide arrojado de la selva umbría al resplandor abierto de la sabana bajo un implacable sol cegador sobre el fondo de un cielo hirientemente azul".[18]

El tiempo y el espacio tienen un mismo origen y este es el momento en que la conciencia del mono antropoide se desdobló (se separó) del objeto encontrándose distinta a este último. Antes de esta separación para la conciencia del hombre primitivo no existió un espacio definido, un elemento orientador que articulase el espacio y pusiera un fundamento para las cosas, la conciencia del hombre primitivo se encontró sumergida en un mar de eterna homogeneidad, la conciencia del hombre primitivo navegó en las aguas de la indeferencia vegetal de las cosas de contornos difusos, en una forma laberíntica y homogénea a la vez. El laberinto de las cosas indiferenciadas fue una prolongación de la

[17] "Me dijo que su libro se llamaba *El Libro de Arena*, porque ni el libro ni la arena tienen principio ni fin". Borges, J. L. *El Libro de Arena.* Emecé, Buenos Aires, 1975, p. 22.
[18] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 24.

conciencia del hombre primitivo, sin embargo, dicho laberinto no fue vivido por el animal como una amenaza, sino como parte y prolongación de sí mismo ya que para él todo era inmediato, intrascendente. Borges, siendo un apasionado de los límites del conocimiento, problematizó a este hombre primitivo y su mirada homogénea en su relato *El inmortal* de manera magistral:

> Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y breve continuo juego de impresiones. Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo; consideré la posibilidad de un lenguaje que ignorara los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos.[19]

La visión moderna del tiempo y el espacio es científica y utilitaria, sin embargo, el hombre primitivo moró en una experiencia mágica percibiendo al espacio y al tiempo como dos aspectos de una misma y única realidad, como un *continuum*. "Subordinarnos a lo POSIBLE es dejarnos borrar del mundo soberano de las estrellas, de los vientos, de los volcanes".[20]

La acción y la resistencia son sinónimos de vida y de poder, por el contrario la inacción en el espacio y el ser equivalen a la caída, a la muerte. La caída no requiere esfuerzo, basta simplemente con abandonarse y detener por un instante la acción para que se produzca. Para el mono arborícola la caída equivale a la muerte, la caída sigue a la muerte, es su obra y consecuencia (cae porque ha muerto). El ascenso para el mono antropoide es la vida, lo alto es bueno, la zona alta es la seguridad, sin embargo, el exceso supone su contrario, la caída, la muerte. La caída representa el corte en la unidad indiferenciada del espacio, la caída lleva a la muerte que espera allí abajo al estrellarse contra las ramas, contra el suelo.

[19] Borges, J. L. *El Aleph.* Emecé, Buenos Aires, 2004, p. 22.
[20] Bataille, G. *La experiencia Interior.* Taurus, Madrid, 1972, p. 211. *Mayúsculas de Bataille

La caída es símbolo de la muerte porque la precede y la produce (muere porque cae), la caída y el abajo representan siempre, por su estrecha asociación, la muerte. "El espacio se abre y en él aparece un vacío, una grieta que resquebraja sus límites arrastrando en su abertura hacia un exterior infinito todo lo que en él estaba contenido".[21] Un corte violento se apoderó entonces de aquello que había creído estar al abrigo de un viento infinito.

> La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Éstos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como pérdida entre infatigables espejos.[22]

El ser humano que construyó su cuerpo en un insaciable afán de verticalidad, experimentó la caída como el desmembramiento de la integridad corporal, del equilibrio y medida con que construyó el edificio de su cuerpo. Los animales se apropiaron de la erección vegetal animados por un funesto deseo de luz: "[...] de una plana horizontalidad y de una débil diferenciación en el espacio, el tiempo y la conciencia, se pasará, en el transcurso de la evolución, a una fuerte polarización, a su creciente organización y diferenciación, y ello tendrá también consecuencias para el cuerpo, con sus reglas, sus vicios (postulares y morales) sus inclinaciones y caídas".[23] En donde antes existía la intimidad del cuerpo tras la caída sólo hay vacío, un afuera que lleva el vacío en su intimidad. Toda organización espacial, toda construcción (incluido el cuerpo), es una

[21] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 25.
[22] Borges, J. L. *El Aleph.* Emecé, Buenos Aires, 2004, pp. 27-28.
[23] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 29.

continua recreación y modificación, traslación de significado, metáfora, de los espacios primeros y principales que iluminaron la aurora de la especie.

> La esfera de los elementos conocidos en que nuestra actividad se inscribe no es más que el producto de ella. Un coche, un hombre, entran en un pueblo: no veo ni a uno ni a otro, sino el tejido tramado por una actividad en la que tomo parte. Allí donde imagino ver «lo que es», veo los lazos que subordinan lo que está ahí a esta actividad. Yo no veo: estoy en un tejido de conocimiento, que reduce a sí mismo, a su servidumbre, la libertad (la soberanía y la no-subordinación primeras) de lo que es.[24]

El hombre lleva dentro de sí un laberinto y el esfuerzo por salir del él. Un desorden laberíntico anida en el interior del animal, desde el momento de la caída se presenta como un pliegue del laberinto exterior, como un laberinto dentro del laberinto, un laberinto monstruoso que tiene la capacidad de reproducirse indefinidamente, un laberinto vivo que habita en los seres vivos que forma él mismo. El laberinto interior es uno con el laberinto exterior, con el mundo, el afuera es un adentro, porque en la intimidad hay un límite y más allá de él, aunque en él, hay un afuera que paradójicamente deja en su interior una intimidad penetrada por un monstruoso juego de pliegues y repliegues, un laberinto. La humanidad surgió y se afirmó en la negación de la animalidad (reino de la inmanencia). En un primer momento el animal vivió siempre en el presente, en un presente eterno, dado que no tuvo conciencia de su ser finito, de su ser separado de los otros. La interrupción de esa continuidad se dio al instaurarse una distancia, una trascendencia de la conciencia con respecto al resto de los seres. "A partir de una extrema complejidad el ser le impone a la reflexión más que la precariedad de una apariencia fugaz, pero esa complejidad

[24] Bataille, G. *La experiencia Interior.* Taurus, Madrid, 1972, p. 209.

(desplazándose gradualmente) se torna a su vez el laberinto donde extrañamente se extravía lo que había surgido".[25]

El hombre es una red infinita de presencias y ausencias que se prolongan indefinidamente construyendo el mundo a partir de sí, de su cuerpo, como metáfora suya. El yo es un cuerpo objetuado, un cuerpo que tiene las características del objeto construido a partir del trabajo. El yo es el momento último del proceso constructor y metaforizante que preside las representaciones del cuerpo. Sin embargo, de manera irremediablemente trágica, este yo que no es más que la imagen idealizada del cuerpo, tiene como destino, como condena eterna, negarse como pluralidad, como inestabilidad, como precaria construcción, como duración relativa en el fluir del tiempo. El hombre tiene como destino trágico dar a todo lo informe el valor de lo innoble, el hombre no puede dejar de intentar darle forma al mundo porqué no es capaz de mirar el rostro imposible del caos.

[25] Bataille, G. *El laberinto, apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 219.

3. El espacio y el tiempo como la práctica de la muerte.

Los hombres toman para dar forma al mundo mediante la reflexión a la idealización del cuerpo que resulta de la metaforización del yo. "La forma mantiene a la cosa en el reino del ser, la extrae de la confusa indiferencia de lo indeterminado. Por ello, lo carente de forma propiamente no es".[26] Lo informe es la negación de la estabilidad y la permanencia, es muerte y caos, es la negación del carácter de cosa del organismo viviente, es la insurrección como trastocamiento de los lugares y de las funciones, "[...] de las jerarquías que constituyen el orden que hace posible un ser. Es la irrupción de lo otro provisoriamente confinado, un espacio monstruoso que aflora y derriba toda construcción".[27] Lo informe es una de las múltiples caras de lo otro pues se halla al principio de los seres porque es *el* principio, y también al final, porque es *el* final. El hombre es un animal caótico sujeto por las riendas del orden, un amontonamiento organizado.

Como resultado de la imposibilidad que tiene cualquier construcción de sentido de aceptar a la contradicción como fundamento, la conciencia del hombre primitivo para acontecer tuvo que idealizarse y producirse en un espacio-tiempo inmutable. El espacio y el tiempo se encontraron desde ese momento cualificados y determinados por el ser que los creo para que éste pudiera desplegarse en ellos, el espacio y el tiempo presentan las propiedades de lo que en ellos se da. "Al descubrir las cosas, lo que hacemos es aprender a describirnos a nosotros mismos cada vez con mayor exactitud".[28] Para Nietzsche las categorías de espacio y tiempo son el resultado de las necesidades vitales de un organismo

[26] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 35.
[27] *Ibid*., p. 54.
[28] Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia.* Olaneta, Barcelona, 1979, p. 103.

antes que serlo del auténtico *ser-en-sí*. Los términos espacio y tiempo son el producto de la irremediable voluntad de acontecer de la conciencia del mono antropoide. Las líneas, superficies y cuerpos mediante los cuales intentamos dar orden al espacio y al tiempo, son sólo una expresión de la voluntad de poder del sujeto, dicha voluntad de poder intenta infundirle una forma definida a lo que no lo tiene, el sujeto es quien le impone límites al tiempo y al espacio y lo organiza según un orden idealizado de sí mismo. Sin embargo, poco podemos decir del espacio y del tiempo, el espacio y el tiempo en tanto informes contienen en sí su propia negación.

*

El espacio es una realidad viva y dinámica, todo lo que en él existe, está vivo; por su parte, la intimidad y el adentro son el lugar en que algo se acaba. "En su seno, la intimidad y el adentro tienen un extraño estatus ontológico: son el lugar en que algo se acaba, punto final de un discurso que transcurre en el espacio viviente que, plegándose y replegándose sobre sí mismo en un oscuro laberinto, forma en su seno infinitas oquedades, y en el interior de estas pone semillas de nada".[29] El afuera y el adentro se remiten recíprocamente hasta el infinito sin significar nada realmente. El afuera y el adentro luchan entre sí y se devoran implacablemente: "[...] en ese acto caníbal, un espacio absorbe a otro, lo que nos revela que ese espacio-objeto se halla poblado a su vez, en su intimidad, de otros espacio-objetos, los cuales son a su vez un vacío confinado por una extraña prolongación, por un límite que lo segrega y lo contiene y en virtud del cual se diferencia poniéndose como un afuera que surge desde su intimidad. Pero esa intimidad en cuanto es una ausencia, un

[29] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 40.

vacío, es la voz y la presencia del afuera".[30] El concepto de espacio introdujo en la visión de la vida eternamente móvil del mundo homogéneo, una dimensión de frialdad de presencia ajena. El espacio es innoble e informe, la forma que se le ha dado es mentira ya que pretende ocultar su esencial ausencia de forma. El espacio es la dolorosa contrapartida que el hombre ha tratado siempre de contrarrestar llevado por una insaciable fiebre constructora. "La humanidad seria del crecimiento se civiliza, se modera, pero ella tiende a confundir la dulzura con el precio de la vida, y su tranquila duración con su poético dinamismo".[31]

El espacio informe en su viviente movilidad, destruye la distinción y su obra porque en el infinito juego del laberinto, de pliegues innumerables, el adentro contiene el afuera y se revela como su rostro oculto. Dado que la intimidad contiene el afuera no existen las distinciones, cada término remite al otro, ergo, toda identidad es provisional y, por tanto toda diferenciación es ficción, todo es máscara que contiene otra máscara, que a su vez contiene otra y así indefinidamente. La piel es la ficción que recubre un engañoso adentro que pretende presentarse como substancia, la piel resulta ser la piedra sobre la que se ha intentado construir el templo de la eternidad, sin embargo, así como la piel tiene un rostro manifiesto también tiene uno rostro oculto, el afuera. Esta verdad se multiplica indefinidamente en todas direcciones, en todos los seres, en todos los órdenes de la vida, en todas las obras de los hombres. La reflexión de Bataille es más que una antropología desgarrada, una ontología del desgarramiento: la vida es metáfora de la muerte. El pensamiento de Bataille es una invitación a sumergirnos en el júbilo trágico que nace de la plena aceptación de que todo está condenado a ser consumido en un resplandor incesante,

[30] *Ibidem*
[31] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 54.

que todo tarde o temprano caerá en el abismo, en la catástrofe: todo lo que ha sido construido tiene como destino ser abatido. "¿Qué es la avidez en el fondo sino el afán de llenar el instante vacío que habita en el corazón de todo hombre, de ese afuera atormentador tan íntimo, que momento tras momento crea en el seno del ser una oquedad que exige ser colmada a toda costa, ya sea en forma de riquezas, poder, reconocimiento, amor o saber?".[32] La vida integra es el afán de colmar esa ausencia, de alcanzar el afuera, para herirlo y así poder escapar a su obra: la muerte.

*

Nietzsche y Heráclito pensaron que cada instante existe en la medida que ha exterminado el instante precedente. Una mutilación origina el tiempo del instante, el instante carece de plenitud, él es un mutilado. "El tiempo es destructor y en su acción destruye también toda memoria de lo destruido".[33] Existe una identidad trágica entre el yo y el tiempo que se refleja en las imágenes del sujeto (ya sean edificios o ideas), ambos comparten una misma naturaleza: la catástrofe. Las cosas construidas en el tiempo están corroídas como el instante y el propio yo. "El tiempo destructor abre en el cuerpo grietas, heridas, desgarramientos, signos de la destrucción de todos los signos y de la humanidad que sobre ellos se construye. El tiempo es el signo mismo del desorden, de la disolución tan temida en que se abole toda significación, toda humanidad".[34] El tiempo es destructor y creador, es un instante que muere y es continuado por otro que, a su vez, morirá.

Para el hombre primitivo espacio y tiempo eran parte de una misma realidad viviente. Sin embargo, este hombre primitivo construyó un espacio-tiempo definibles para poder huir

[32] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 63.
[33] *Ibid*., p. 44.
[34] *Ibid*., p. 11.

de aquello que inevitablemente le perseguía: *lo otro*, *el afuera*. Si el espacio es el ineludible escenario vacío, el tiempo es la catástrofe que se representa en dicho escenario. "El tiempo se fundamenta en una muerte y un sacrificio primigenio que después es continuamente repetido en memoria de aquel primer crimen. Y así, cada instante mata a su precedente y morirá a manos del que le sigue, fiel imagen de la vida y todo lo que en ella se contiene".[35] El tiempo es el momento vacío y escindido por la acción desgarradora del útil, por la acción desgarradora del instrumento, esto es, la acción desgarradora del trabajo. Esta escisión separó el momento actual del resto de los instantes y arrancó al tiempo de su dimensión propia en la que fue vivido íntegramente como unidad armónica en donde integraba y anulaba el instante.

> El ingreso del *trabajo* en el mundo sustituyó, desde el inició, la intimidad, la profundidad del deseo y sus libres desencadenamientos, por el encadenamiento razonable donde la verdad del instante presente ya no importa, sino que importa el resultado ulterior de las *operaciones*. El primer trabajo fundó el mundo de las cosas, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos.[36]

La conciencia instauró a un tiempo la separación entre los seres y la subordinación funcional de los medios a los fines, del presente al futuro. El útil es la posición inicial del objeto como tal: el mundo objetivo es dado en la práctica introducida por el útil. La fabricación y el uso del útil es lo que rompió la inmanencia del mundo e hizo posible el surgimiento de la conciencia humana como conciencia del tiempo, esto es, como conciencia de la muerte del ser separado y como subordinación funcional o utilitaria entre medios y fines. "No solamente este individuo estaba inserto en el orden de las cosas, sino que el orden de las cosas había entrado en él y, en su interior, había dispuesto todo según sus

[35] *Ibid*., p. 43.
[36] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 65. *Las cursivas no están en el texto original.

principios. Tenía como las otras cosas, un pasado, un presente y un porvenir, y una identidad a través de este pasado, este presente y este porvenir".[37] El mundo de las cosas o de la práctica es el mundo en el cual el hombre está esclavizado, o simplemente en el cual sirve para algo, sea o no el servidor de otro: "[…] el sentido del útil se lo da el porvenir, lo que el útil producirá, la utilización futura del producto; al igual que el útil, quien sirve –quien trabaja– tiene el valor de lo que será más tarde, no de lo que es".[38]

El mundo de las cosas se nos da como una serie de apariencias que dependen unas de otras, el efecto depende de la causa y, generalmente, cada objeto depende del conjunto de los demás, siendo el objeto en definitiva el efecto cuya causa es el conjunto. Sin embargo, los objetos no se subordinan entre ellos, es el sujeto quien los subordina, quien los transforma en objetos serviles. "Lo que está en el mundo no es, en el conocimiento que de ello tengo, más que una serie de apariencias que dependen unas de otras. Teóricamente, ninguna subordinación es posible en la serie. Pero, de hecho, paso por alto al sujeto que soy, que la considera y que maquinalmente trata como subordinado lo que come, lo que le sirve".[39] *La realidad de las cosas no es profunda, es superficial en su fundamento.* El pasado miente sólo en la medida en que su torpeza representaba como una cosa aquello cuyo principio consiste en no serlo. Teóricamente el objeto del útil "[...] puede limitarse por una parte a la adquisición (a la producción en la práctica) y a la conservación de los bienes y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas".[40] Con la implementación del útil se dio la implementación del trabajo como forma primaria que tuvo el hombre primitivo de conjurar su temor a la muerte, a lo falto de forma, al afuera. Sin

[37] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 80.
[38] *Ibid*, p. 82.
[39] *Ibid*, p. 97.
[40] Bataille, G. *La noción de gasto*, *apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 111.

embargo, "[...] nada es más diferente del hombre reducido a sus obras de crecimiento que el hombre relativamente libre de las sociedades estables. El aspecto de la vida humana cambió desde que dejó de conducirse según el agrado de la fantasía para responder a las necesidades de los emprendimientos que aseguran la proliferación de las obras dadas".[41]

[41] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 53.

4. El dominio de la muerte es el del mundo soberano.

El temor a la muerte hizo del hombre, con la implementación del útil, un trabajador, un ser que negó en sí mismo el presente para asegurarse el futuro. Mediante el trabajo, mediante la implementación del útil con un fin específico, el hombre dejó de estar en relación de comunicación o de intimidad con el mundo. Mediante la implementación del útil con un fin específico el hombre entró en una relación de extrañeza, de exterioridad, con respecto al resto de los seres y con respecto a sí mismo y a su propia animalidad. El trabajo, la implementación del útil con un fin específico, le exigió al hombre la negación de la satisfacción inmediata del deseo y la subordinación de la acción presente a un fin lejano.

> En el proyecto, constituyente esencial del trabajo, para conseguir un objetivo es necesario anticipar el fin y desde él determinar la continuidad de las acciones necesarias. En esa operación, el instante presente, el ahora, queda vacío de contenido, es de-sustancializado, abolido y negado como presente, vivido sólo como anticipación del futuro; no tiene presencia por sí mismo sino sólo por otro que no es el. El instante carece de plenitud.[42]

La humanidad surgió a un tiempo con el trabajo y con la ley, que son los dos modos de que dispone el hombre para conjurar el temor a la muerte. Si el trabajo se encuentra en el origen de todo conocimiento, la ley está en el origen de todos los códigos jurídicos y morales que pretenden regular las relaciones entre los hombres y subordinarlas a un determinado fin o bien supremo. La ley social se impone para asegurar la perduración de la vida y conjurar el temor a la muerte, prohíbe el primado de la inmediatez animal, y la

[42] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 44.

condena como el mal por excelencia, como aquello que pone en peligro la supervivencia del individuo y del grupo.

> El trabajo y la ley, la relación del hombre con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí, el encadenamiento entre medios y fines (al que está asociado el encadenamiento entre causas y efectos) y la subordinación de la parte al todo, del individuo a la sociedad (asegurada mediante la secuencia entre prohibiciones y castigos, o entre prescripciones y premios), responden a una misma lógica temporal, a una misma racionalidad calculadora, que subordina el presente al futuro.[43]

En el mundo del trabajo todos los fines son relativos, son a un tiempo medios para otros fines. El temor a la muerte aparece desde el principio unido a la proyección de sí en el tiempo futuro que, siendo un efecto de la posición de sí como una cosa, es al mismo tiempo la condición de la individualización consciente.[44]

La muerte es la contradicción preeminente en la edificación de la actividad del hombre. La muerte impide al hombre alcanzarse, destruye lo que fue porvenir, lo que se ha hecho presente dejando de ser. El domino de la muerte opone el aumento del error a la fecundidad dichosa de la práctica. La muerte para Bataille resulta ser un milagro negativo que escapa a la coherencia de las cosas bien ordenadas, milagro que nos invita a escuchar su silencio, esto es, a dislocarnos en el movimiento imprevisible e incomprensible de todo lo que no podemos reducir al orden tranquilizador y al que sabemos que más tarde sucumbiremos. El mundo soberano o sagrado es el del dominio de la muerte, vivir soberanamente es escapar, sino de la muerte, al menos de la angustia de la muerte. El hombre soberano, en tanto que vive el instante, escapa de la muerte. El hombre soberano vive y muere de la misma manera que el animal, pero, sin embargo, es un hombre. "El soberano no es un animal, en la medida

[43] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 18-19.
[44] *Ibid*., p. 82.

en que, conociendo la muerte, se opone a la conciencia individual, cuyo principio existe en él. Opone a la conciencia –y a la seriedad de la muerte, que es su contenido inicial– un movimiento de juego que predomina en él sobre las consideraciones que rigen en el trabajo".[45] La afirmación individual configura la base de la reflexión, se trata esencialmente de la negación del juego como fundamento de la existencia, de la negación de la realidad homogénea e inaprensible que se desborda en éxtasis siendo contradictoria y unitaria a un mismo tiempo. *El soberano es la transgresión de los límites de la identidad y de la muerte.* El soberano es la imagen perfecta de un juego mayor ya que restituye al primado del tiempo presente la parte excedente de la producción, adquirida en la medida en que hombres en el pasado se sometieron al primado del tiempo futuro. El hombre soberano es aquel que asume el problema del momento soberano, es aquel que se plantea la necesidad de colmar el vacío del mundo de las obras útiles, "[…] lo importante para el hombre privilegiado es no estar nunca situado, respecto a otros, en la situación en que el objeto se encuentra respecto al sujeto que es su fin y al que sirve".[46]

La subjetividad humana alcanza su cumbre en la afirmación soberana, no obstante, dicha cumbre es también el lugar de su ruina, de su perdición. Para acceder a la cumbre de la operación batailleana es preciso poner en cuestión la propia vida, poner en cuestión a la idea misma de identidad. La operación soberana exige la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo placer, hasta el extremo del no-saber, de la impotencia; "[...] no solamente la operación soberana no se subordina a nada, sino que es indiferente a los efectos que puedan derivarse de ella; si quiero intentar, *a posteriori*, la reducción del pensamiento subordinado al soberano, puedo hacerlo, pero lo que es

[45] *Ibid*., pp. 83-84.
[46] *Ibid*., p. 99.

auténticamente soberano no tiene cura, en todo momento dispone del yo de modo diferente".[47] La soberanía exige la fuerza de violar la prohibición que se opone al asesinato, exige también el riesgo de morir. La operación batailleana se une siempre a la negación de los sentimientos que la muerte impone en el individuo, dicha afirmación soberana se funda en el juego de los sentimientos irreflexivos: rivalidad, prestigio, rebelión e intolerancia ante la prohibición. "Desde el punto de vista del hombre soberano, el desfallecimiento y la representación temerosa de la muerte derivan del mundo de la práctica, es decir, de la subordinación. En efecto, la subordinación está siempre sometida a la necesidad, la subordinación está siempre en el fondo de la pretendida necesidad de evitar la muerte".[48]

La humanidad surgió a un tiempo con el trabajo (con la implementación del útil) y con la ley como medios para conjurar el temor a la muerte, sin embargo, en su intento por conjurar a la muerte, el hombre articuló para sí mismo una vida reducida a su mera condición de subsistencia, una vida limitada a reproducirse con la sola voluntad de perdurar.[49] La carencia y el miedo a la muerte son presupuestos ontológicos que posibilitan la conformación de sociedades en las que el lazo entre los hombres no puede ser otro más que el egoísmo y el individualismo. "La existencia capturada por dispositivos de sujeción nos ha hecho creer que somos seres separados y aislados cuando en verdad no somos más que el despliegue de una única fuerza. Por eso, el sacrificio y el amor, la poesía o la risa, abren a la muerte, a la continuidad del ser más allá de los límites cercados de la muerte individual".[50] La teoría de Georges Bataille puede entenderse como un conjuro y una apuesta: conjuro de los dispositivos que reducen a los hombres a la esclavitud de la

[47] Bataille, G. *La experiencia Interior.* Taurus, Madrid, 1972, p. 217.
[48] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 85.
[49] Bataille, G. *Lágrimas de Eros*. Tusquets, Barcelona, 1981.
[50] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 14.

exclusión y el consumo capitalista; apuesta por una insurrección ontológica y política que recupere lo sagrado de cada singularidad en un mundo en el que seamos desgarradoramente eternos. Sólo puede haber angustia desde un punto de vista personal, *particular*, radicalmente contrario a un punto de vista *general* fundado sobre la exhuberancia de la materia viva en su conjunto. La angustia carece de sentido para quien desborda la vida y para el conjunto de la vida que es por esencia desbordamiento.[51]

De manera trágica para las aspiraciones de unidad del hombre, la soberanía si bien se muestra en los rangos y en las instituciones designa a la vez, en virtud de su fondo inclasificable y milagroso, el lugar de la *subjetividad profunda*. A pesar de ello existe en la voluntad del discurso soberano mismo la necesidad de realizar un análisis minucioso del movimiento general de la vida interior del hombre, opuesto al de la vida exterior activa que se adhiere a los objetos con miras a su posterior transformación, es precisamente esta necesidad la que será colmada en el próximo apartado. Analizar a la verdad del tiempo y el espacio a través de la voz oculta del cuerpo a lo largo de la historia será el objetivo del penúltimo movimiento de esta primera parte de la investigación dedicada a Bataille titulada *La Destrucción*. El titulo de este primer gran apartado compuesto por seis movimientos es un intento por rememorar al poder devastador de las reinterpretaciones hechas por Bataille del pensamiento idealista alemán del siglo XVIII y del siglo XIX.

[51] *Ibid*., p. 47.

5. La economía general.

El tiempo, el espacio, las cosas y el hombre son todas ellas cuestiones insertas en la historia, la historia es la fuente primaria del estudio de la soberanía. Debido a su íntima interconexión es conveniente analizar a estos cuatro factores a partir de su disposición histórica, para con ello posibilitar una exégesis de los distintos modos en que el hombre a dispuesto el tiempo y el espacio a partir del recuento que nos posibilita la historia; "[...] la *economía general* comienza por una relación de *datos históricos* que le dan sentido a los *datos actuales*".[52] Para Bataille debemos abordar y recuperar la soberanía, no ya como prerrogativa de los estados, sino como la conquista de todos aquellos que alguna vez poseyeron la magia de lo sagrado. Tal problemática fue para Bataille el ámbito de análisis de la *economía general*:

> En verdad, mis estudios, al momento de introducirlos, me parecen más singulares que nunca. Es que, en un sentido, ellos no apuntan más que a precisar la posición –y a dar una solución– del problema *general* de la economía, pero precisamente este carácter *general* significa que el problema no está planteado aisladamente como lo están los problemas técnicos. La posición aislada de un problema supone su objeto tratado como una cosa, pero la economía es el hombre mismo, que no es reductible a las cosas. Sin duda, el hombre es reductible a la economía, pero precisamente esta reducción manifiesta que la economía misma no puede ser considerada como una cosa: no importa que puede considerarse como una cosa si es posible aislarlo suficientemente y por mucho tiempo. En verdad, siempre es arbitrario, pero si no podemos, por un instante, aislar la economía (en otros términos, si sólo podemos hablar de ella en la historia), no se puede limitar el problema que ella plantea.[53]

Bataille distinguió en su exégesis de la voz oculta de los cuerpos a través de la historia a tres grandes tipos de sociedades: las sociedades de consumo primitivas, las sociedades de

[52] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 49.
[53] *Ibid*., p. 196.

empresa y las sociedades modernas. En cada uno de estos tres tipos de sociedad, el conflicto entre la subjetividad servil y la subjetividad soberana adquirió una forma específica, y por tanto, el cuerpo y su idealización adquirió también una forma específica. La manera en como se ha abordado al conflicto entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, que resulta ser el mismo conflicto que se da entre lo profano y lo sagrado, entre la ley y su transgresión, ha cambiado a lo largo de la historia. Dichas transformaciones han propiciado a su vez la diversidad de formas en como el hombre se ha comprendido y ha comprendido a su entorno. El análisis del conflicto entre el principio de utilidad y el principio de pérdida fue abordado por Bataille mediante un método que se compone de dos movimientos simultáneos: el movimiento propiciado por la exégesis arqueológica y el movimiento propiciado por la exégesis genealógica. A partir de dicho método Bataille elaboró su interpretación de la historia de las sociedades humanas. Georges Bataille intentó analizar las diferencias entre las sociedades a través del examen del tipo de relación establecida en cada época entre el orden de la servidumbre y el orden soberano y, a su vez, también intento rastrear las generalidades de las grandes sociedades. Es posible afirmar que la reflexión de Bataille es una dialéctica histórica entre las dos caras que lo humano tiene, sin embargo, dicha dialéctica no puede ser interpretada como un movimiento progresivo de superación del pasado por el presente dado que no conduce a una reconciliación final de los contrarios. Para Bataille el conflicto entre la humanidad profana y la humanidad sagrada, que resulta ser el mismo conflicto que se da entre el orden de la servidumbre y el orden soberano, es algo irresoluble, es el escenario de la historia como una interminable tragedia.

*

En un primer momento las sociedades de consumición de la antigüedad (sociedades de consumo primitivas) se establecieron en una mediación rítmica entre la alternancia del tiempo profano que es el del trabajo y de la ley, y el tiempo sagrado, que es el de la fiesta y de la transgresión. Dicha mediación rítmica permitió que todo hombre fuese a un tiempo sujeto sometido y sujeto soberano, siervo y señor de sí mismo, el hombre de la antigüedad se desarrollo en una ordenación cíclica del tiempo y en una ordenación igualitaria del espacio. Dentro de las sociedades de consumición se dio valor a la gloria improductiva mientras que en nuestros días se da preponderancia a la adquisición de la energía sobre el gasto.

> A través de embustes, lo que resplandece en la riqueza prolonga el brillo del sol e incita a la pasión: no es lo que imaginaban aquellos que la redujeron a su pobreza sino el retorno de la inmensidad viviente a la verdad de la exhuberancia. Esta verdad destruye a quienes la tomaron por lo que no es: lo menos que se puede decir es que las formas presentes de la riqueza descomponen y ridiculizan a aquellos que se creen poseedores de la humanidad. En este sentido, lo sociedad actual es un inmensa imitación, en la que está *verdad* de la *riqueza* pasó disimuladamente a la *miseria*. El verdadero lujo y *potlatch* profundo de nuestro tiempo se encuentra en el miserable, quiero decir, en aquel que se acuesta sobre el suelo que desprecia. Un lujo auténtico exige el desprecio acabado de las riquezas, la sombría indiferencia de quien rechaza el trabajo y hace de su vida, por un lado, un esplendor infinitamente ruinoso y, por otro lado, un insulto laborioso a la mentira laboriosa de los ricos.[54]

En la Edad Media las sociedades de consumición se transformaron en sociedades de empresa. Las sociedades de empresa fueron sociedades fuertemente jerarquizadas, divididas en clases o estamentos, sociedades en donde el excedente económico ya no fue derrochado periódicamente por el conjunto de la sociedad en el marco de la fiesta, sino que éste, el excedente económico, pasó a ser propiedad de la clase dirigente -monárquica,

[54] *Ibid*., p. 84.

sacerdotal y guerrera- quien lo utilizó para la creación, ampliación y consolidación de sus empresas, de esta manera nacieron los Estados Teocráticos, Estados en donde predominó la ley del cristianismo. El mundo sagrado, que en las sociedades primitivas tuvo un carácter ambivalente, a un tiempo fasto y nefasto, comenzó, en esta etapa, a desdoblarse y jerarquizarse en dos niveles, dando con ello origen a las diversas formas de dualismo. Esta mediación dualista y jerárquica del espacio y el tiempo estableció una continuidad genealógica y una identificación simbólica entre el soberano divino y el soberano humano, entre el dios-rey y el rey-sacerdote. La realeza efectuó esencialmente en el espacio la división de lo profano y de lo sagrado, por su parte la repartición religiosa efectuó la división de lo profano y de lo sagrado esencialmente en el tiempo. En las sociedades de empresa se desarrolló la soberanía tradicional que es la soberanía de la excepción, la soberanía de la excepción es en donde un único sujeto entre otros tiene las prerrogativas del conjunto de los sujetos: "[…] el rey rodeado de su corte, que le sacralizaba rey, era el reflejo de la soberanía global implicada en los movimientos íntimos de la muchedumbre… El rey coronado, bajo las bóvedas majestuosas y sagradas de una catedral que resonaba con los acentos milenarios y trágicos de la liturgia, era el único que respondía al deseo de contemplar la imagen milagrosa de una existencia ilimitada".[55] Dentro de la soberanía tradicional las instituciones soberanas del pasado existieron objetivamente, fueron en suma la afirmación objetiva de la unidad de los momentos soberanos que de una manera difusa se creía se manifestaba a través del conjunto de los hombres.

Debido a la consolidación de la clase burguesa a finales del siglo XV y, por tanto, debido al avance de la racionalidad económica, el hombre de la sociedad moderna situó en primer plano el dominio que el progreso de los conocimientos extendió, ordenó e hizo cada

[55] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 94.

día más coherente, que es el dominio de la pretendida conciencia, se entiende de la conciencia clara y distinta. Para Bataille las concepciones racionalistas que se desarrollaron a partir de la Época Moderna no tuvieron otro sentido más que el de articular una representación del mundo estrictamente económica. "Con su trabajo por la esterilidad del gasto, de acuerdo con una razón que hace cuentas, la sociedad burguesa sólo logró desarrollar la mezquindad universal".[56] Esta sociedad se opuso a la ociosidad y al derroche, exaltó las virtudes del ahorro y el trabajo. La burguesía en la modernidad fue regida por una racionalidad económica articulada por la lógica del cálculo, de la utilidad, de la ganancia. El fin de la actividad obrera ha sido desde entonces producir para vivir, sin embargo, el fin de la actividad patronal ha sido desde entonces producir para destinar a los productores obreros a una espantosa degradación: "[...] el soberano en perfecto uso de su racionalidad instrumental instaura y garantiza los dispositivos para que cada individuo pueda operar como una máquina servil –de apariencia útil– sin más posibilidad que gastar lo necesario para seguir produciendo".[57]

Es posible afirmar que la sociedad moderna es el resultado de un triple proceso histórico, el primero de ellos fue el surgimiento del capitalismo en el siglo XVI. En el sistema capitalista el excedente de la producción fue reinvertido en el propio sistema para su expansión y su crecimiento ilimitado, este sistema económico rechazó los gastos suntuarios. El segundo proceso histórico que propició el surgimiento de la Edad Moderna son las grandes revoluciones políticas de esta época. La puesta en cuestión de la división estamental de la Edad Media exigió la destrucción del Estado Teocrático, la decapitación del Rey divino: "[…] la única revuelta verdadera comienza en el momento en que la

[56] Bataille, G. *La noción de gasto*, *apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 126.
[57] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 15.

persona del rey está en juego, en que el hombre de la multitud decide no alienar más en favor de otro, sea quien sea, la parte de soberanía que le corresponde. Solamente en ese momento, asume en sí mismo, y sólo en él, la entera verdad del sujeto".[58] La sociedad moderna exigió la abolición de la soberanía tradicional fuente última de la ordenación jerárquica de la sociedad, y exigió su sustitución por un Estado democrático fundado sobre el principio de la igualdad moral de todos los seres humanos, esto es, un Estado regido por los principios del liberalismo. La burguesía impuso a finales del siglo XVIII la racionalidad económica de la empresa capitalista (surgimiento del capitalismo monopólico) y la racionalidad política del Estado democrático (surgimiento de la republica plenamente liberal), ambas racionalidades tienen una misma matriz lógica: el contrato jurídico libremente establecido entre dos o más individuos autónomos, identificados y numerados.

El tercer y último proceso histórico de modernización es el que concierne a la religión. Dentro de las sociedades modernas se dio la separación entre el orden profano de la racionalidad económica-política y el orden sagrado de la religión. Dentro de la modernidad se santificó al trabajo y a la profesión, la lógica económica, política y científica del mundo profano se autonomizó del ámbito sagrado, un abismo insalvable separa desde entonces lo profano y lo sagrado.[59] A pesar de lo mencionado resulta también indispensable recordar a su vez que la moral burguesa ha continuado desde entonces sometida, al menos en apariencia, a los principios de la religión cristiana. "La oposición a esta concepción del gasto social agonístico, la representación de los numerosos esfuerzos burgueses tendientes al mejoramiento de la vida de los obreros, no es más que una expresión de la cobardía de

[58] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 109.

[59] El único Dios que nos pudo ofrecer esta sociedad fue un Dios de muerte: "[...] ya sea que un delirio mítico lo ofrezca a la adoración como un cadáver acribillado de heridas, o que por su misma universalidad se vuelva más incapaz que cualquier otro para oponer al deterioro del ser las paredes agrietadas de la *ipseidad*". Bataille, G. *El laberinto*, *apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 224.

las clases superiores modernas, que no tienen la fuerza para reconocer sus destrucciones".[60] El burgués de la Época Moderna goza soberanamente de las posibilidades de este mundo pero de forma hipócrita, el burgués se esfuerza en darle una apariencia de utilidad servil a este privilegio.

Este triple proceso de modernización es, en palabras de Nietzsche y Bataille, algo irremediable para el destino histórico de las sociedades occidentales. Sin embargo, este proceso, en opinión de Nietzsche y Bataille también, es un proceso inacabado y por ello requiere de forma necesaria de su consumación. Como respuesta a la necesidad de consumar a la modernidad la teoría maldita de Bataille postuló la necesidad de sustituir lo que denominó como *economía restringida* -economía de la utilidad, de la escasez, de la adquisición, de la conservación y de la ganancia- por aquello otro que denominó como *economía general* -economía del derroche, de la exuberancia, de la donación, de la destrucción, de la perdida-.[61] Bataille entendió que las actividades de pérdida no son marginales o secundarias con respecto a las actividades útiles, sino todo lo contrario, que constituyen el verdadero fin al que éstas se subordinan: "[...] *no es la necesidad, sino su contrario, el lujo, quien plantea a la materia viva y al hombre sus problemas fundamentales*".[62] La fortuna en ningún caso tiene la función de situar a quien la posee a salvo de la necesidad, al contrario, permanece funcionalmente, y el poseedor con ella, a merced de una necesidad de pérdida desmesurada que existe en estado endémico dentro de un grupo social. La perdida ostentosa sigue estando universalmente ligada a la riqueza

[60] Bataille, G. *La noción de gasto*, *apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 128.
[61] "Todos los hombres están en busca de un bien que les escapa, lo menos que pude pensar es que nadie está en condiciones de decir que lo alcanzó. Me pareció que una suerte de angustia nos separaba de este bien y por esta razón lo designé bajo el nombre *parte maldita*". Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 195.
[62] *Ibid*., p. 21. *Las cursivas no están en el texto original

como su función última, el principio de gasto se encuentra al término de la actividad económica. El principio de utilidad es relativo y se encuentra sometido al principio de pérdida, que es el que finalmente rige el movimiento de las acciones humanas, tanto individuales como colectivas; "[...] es triste decir que la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el gasto improductivo".[63]

El énfasis en la *economía general* de Bataille está puesto en el gasto improductivo de las propias energías, en su derroche, en su donación. La *economía general* batailleana coloca en primer plano al gasto improductivo como fin último de toda actividad humana:

> El problema de la necesidad se le plantea al ser vivo *particular*, o a los conjuntos limitados de seres vivos. Pero el hombre no es solamente el ser separado que disputa, al mundo vivo o a los otros hombres, su parte de recursos. El movimiento general de exudación (de dilapidación) de la materia viva lo anima y él no podría detenerlo. Incluso, en su apogeo, su soberanía del mundo vivo lo identifica con este movimiento; ella lo consagra, de manera privilegiada, a la operación gloriosa, al consumo inútil.[64]

La vida interior del hombre, la vida espiritual del hombre, está condicionada de manera irremediable por la vida material, la vida material arrastra a la vida interna del hombre en el desencadenamiento de una destrucción incesante donde no hay nada que no resulte perdido, sin otro posible porvenir. La vida interior del hombre nos lleva a querer la destrucción de las cosas en tanto que cosas, es decir, a negar su utilidad, a dejar de tratarlas como bienes útiles y a situarlas bajo el ángulo donde únicamente percibimos en ellas la riqueza que se destruye.[65] El espiral que es el hombre disloca la posibilidad de cualquier reflexión interna

[63] Bataille, G. *La noción de gasto*, *apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 112.
[64] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 31.
[65] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 57.

en la medida en que el hombre mismo carece de interior y, a su vez, carece también de exterioridad. Las cosas son únicamente la prolongación de una construcción elaborada en el vacío, de un laberinto sin fin. Las cosas son la prolongación de una idealización ficticia, la idealización de la perfección del hombre.

6. La soberanía como rebelión.

La vida soberana comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límites, el más allá de la utilidad es el dominio de la soberanía. "Lo que distingue a la soberanía es el consumo de las riquezas, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que produce las riquezas sin consumirlas".[66] Lo soberano es gozar del tiempo presente sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente. Es servil considerar ante todo la duración, es servil emplear el tiempo presente en provecho del porvenir, que es lo que hacemos cuando trabajamos. "Que, para terminar, se deba gastar sin cuidado (sin contrapartida) la energía que constituye la riqueza, que una serie de operaciones beneficiosas no tenga decididamente otro efecto más que el vano derroche de los beneficios, es lo que rechazan los espíritus habituados a ver en el desarrollo de las fuerzas productivas el fin ideal de la actividad".[67] El conocimiento es en sí mismo un trabajo, una actividad servil, interesada, subordinada a fines o resultados prácticos, sometida al primado del futuro, regida por el principio de la utilidad. Todo saber está al servicio de la acción, todo saber es un saber hacer. Conocer es siempre esforzarse, trabajar es siempre una operación servil, indefinidamente retomada, indefinidamente repetida.

"Todo problema en un cierto sentido es un problema de horario. Implica una cuestión previa: -¿Qué tengo que hacer (qué debo hacer o qué tengo interés en hacer o qué tengo ganas de hacer) aquí (en este mundo en que tengo mi naturaleza humana y personal) y

[66] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 64.
[67] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 30.

ahora?".[68] Por un lado tenemos a la satisfacción inmediata del deseo, sin reserva y sin demora (afirmar el aquí y el ahora como un fin absoluto); por otro lado tenemos a la respuesta que remite y subordina el aquí y el ahora a un allí y un después lejano y futuro, el presente se vuelve entonces un medio para el futuro, para un futuro que nunca llega, que siempre es constante medio. Una parte considerable del pensamiento de Bataille está destinada a mostrar que ambas dimensiones, contradictorias entre sí, son igualmente imprescindibles para el hombre, la humanidad consiste en esta contradicción irresoluble.

El pensamiento soberano es aquel que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz.

> Nunca el conocimiento es soberano: para ser soberano, debería tener lugar en el instante. Pero el instante permanece fuera, más acá o más allá de todo saber. Conocemos encadenamientos regulares en el tiempo, constantes, no sabemos nada, absolutamente, de lo que no adopta la forma de una operación, de una modalidad del ser servil, subordinada al porvenir, a su encadenamiento en el tiempo. *Del instante no sabemos absolutamente nada*.[69]

El mundo que se ha querido concebir a sí mismo conforme a la razón, es el mundo de la operación subordinada al resultado esperado, es el mundo del encadenamiento en la duración y no del instante; es este el punto central desde donde el movimiento del conocimiento se quiebra y fracasa. *No sabemos nada de lo que en definitiva nos afecta, de lo que nos importa soberanamente.* "El problema último del saber es el mismo que el del consumo. Nadie puede conocer y, a la vez, no ser destruido; nadie puede, a la vez, consumir la riqueza y acrecentarla".[70] La conciencia es huida del instante, en la medida en que se quiere clara y distinta, en la medida en que no es conocimiento vago de sí mismo

[68] Bataille, G. *La experiencia interior*. Taurus, Madrid, 1972, p. 205.
[69] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 69. *Las cursivas no están en el texto original
[70] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 82.

sino saber de un objeto, "[…] el saber de un objeto quiere captar ese objeto encadenado en la duración, más allá del instante presente. La conciencia del instante no es verdaderamente tal, no es soberana más que en el *no-saber*".[71] Únicamente podemos estar en el instante sin rehuirlo cuando aniquilamos (neutralizamos) en nosotros mismos toda operación de conocimiento.

*

El instante puede también insinuársele al hombre mediante emociones fuertes que interrumpen y dejan en un segundo plano al desarrollo continuo del pensamiento. La risa, las lágrimas, los movimientos profundamente rítmicos de la poesía, la música, el amor y la danza, tienen el poder de mantener, de tomar y retomar sin fin el instante de la ruptura: "¿Que significaría el arte, la arquitectura, la música, la pintura o la poesía sino la espera de un momento fascinante, suspendido, de un momento milagroso?".[72] Lo soberano es esencialmente el milagro. Bataille extrajo de la reflexión sobre las lágrimas la noción general de milagro; las lágrimas, felices como infelices, contienen el elemento del milagro. La soberanía es el instante milagroso "[...] en el que la espera se resuelve en NADA, despegándonos de un suelo donde nos arrastrábamos, en el encadenamiento de la actividad útil".[73] El instante milagroso es el instante en donde somos lanzados fuera de la espera, de la espera que somete. "Lo que cuenta es que cada vez la espera, eso que ata en la actividad, cuyo sentido está dado en la espera razonable del resultado, de una manera asombrosa, inesperada, se resuelve en NADA".[74] En el milagro somos remitidos de la espera del

[71] *Ibid*., pp. 69-70.
[72] *Ibid*., p. 65.
[73] *Ibid*., p. 70.
[74] *Ibid*., p. 77.

porvenir a la presencia del instante; la NADA se encuentra en el punto mismo en que el conocimiento y el no-saber están el uno y el otro en juego, el conocimiento implicado en la objetividad de la experiencia, el no-saber dado subjetivamente. Hablar de NADA no es, en el fondo, más que negar la servidumbre, reducirla a lo que es: ser útil. Problematizar a esta NADA no es en definitiva más que negar el valor no práctico del pensamiento, reducirlo, más allá de lo útil, a la insignificancia, a la honesta simplicidad del fallo, de lo que muere y desfallece. Únicamente de forma secundaria importa saber si, en la espera a la que NADA sigue, la sorpresa es triste o alegre. En cada ocasión que se resuelve en NADA, la espera decepcionada sugiere una súbita inversión en el curso de la vida: la espera decepcionada anuncia el reino del instante, abriendo la vía del desorden. En la muerte, en cierto sentido, descubrimos el análogo necesario de un milagro. El objeto de las lágrimas felices es él mismo inesperado, él mismo, como la muerte, no es más que, súbitamente, lo imposible haciéndose verdadero, haciéndose *lo que es*.[75] Buscar a esta NADA, es buscar al no-saber, es buscar al instante horrible y maravilloso en el que la imposibilidad se hace realidad.

El hombre no puede afirmar su humanidad sin caer, de manera irremediable, en una contradicción, la humanidad del hombre es a un tiempo la del trabajo y la del juego, la de la servidumbre y la de la soberanía. El pensamiento de Bataille es una invitación a abordar el irresoluble conflicto que existe entre la humanidad profana o servil y la humanidad sagrada o soberana, entre la racionalidad ética y la irracionalidad estética. Somos una contradicción, aceptémoslo con valentía, somos el resultado del conflicto que se da entre el orden de la racionalidad profana y el orden de la irracionalidad sagrada. El pensamiento de Bataille es una invitación a hacer retozar las cosas enardecidas en una danza gloriosa bajo el fulgor de una luz sin límites.

[75] *Ibid*., p. 76.

> ¿Tenéis valor, hermanos míos? ¿Sois gente de corazón? No hablo del valor ante testigos, sino del valor del solitario, del valor del águila, del cual no es ya espectador ningún Dios. Las almas frías, las acémilas, los ciegos, los borrachos, nos poseen lo que yo llamo corazón. Corazón tiene quien conoce el miedo, pero *domeña* el miedo; quien ve al abismo, pero con orgullo; quien contempla el abismo pero con ojos de águila, y lo *aferra* con garras de águila: ése tiene valor.[76]

Todo lo que el hombre llama sagrado tiene una doble cara, fasta y nefasta, benéfica y maléfica, luminosa y tenebrosa, gozosa y terrible. Toda institución religiosa, amorosa y artística supone una determinada regulación de lo sagrado y de sus relaciones con el mundo del trabajo y de la ley. El hombre que desea conservar su vida necesita defenderse de lo sagrado, mantenerlo a cierta distancia, limitar sus terribles poderes mediante la implementación del trabajo y de la ley. «Lo que es sagrado, no estando fundado sobre un acuerdo lógico consigo mismo, no es sólo contradictorio respecto a las cosas, sino que, de una manera indefinida, está en contradicción consigo mismo». Debido a que el hombre mismo es capaz de dejarse arrastrar por lo sagrado hasta la absoluta perdición de sí mismo, la gran preocupación de los primeros hombres fue definir, al lado del mundo sagrado, un mundo profano. En el seno del mundo de la práctica, lo sagrado es esencialmente lo que, aunque imposible, es sin embargo cierto, lo que, al mismo tiempo, es rechazado del mundo de la práctica (en tanto que podría destruirlo) y valorizado por liberarse de la subordinación propia de este mundo.

*

Bataille, teniendo muy presente a Nietzsche, pensó al hombre como el artista de sí mismo, como un creador que libremente da forma a su propia vida. Con el término

[76] Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Eroliber, España, p. 246.

voluntad de suerte Bataille intentó resumir el sacrificio del superhombre de Nietzsche, aquel hombre que acepta trágicamente al azar, que acepta a la inmanencia como el punto de partida de toda construcción de sentido.

> Imitad al viento cuando se escapa de las cavernas de la montaña: quiere bailar al son de su propio silbar. Los mares se agitan y se estremecen a su paso. El que proporciona alas a los asnos, el que ordeña a las leonas, ¡bendito sea ese buen espíritu indómito, que viene cual viento tempestuoso para todo hoy y toda plebe, que es enemigo de las cabezas espinosas y cavilosas, y de todas las mustias hojas y yerbajos: alabado sea ese salvaje, bueno, libre espíritu de tempestad, que baila sobre las ciénagas y las tribulaciones como si fueran prados! El que odia los tísicos perros plebeyos y toda cría sombría y malograda: ¡bendito sea ese espíritu de todos los espíritus libres, la tormenta que ríe, que sopla polvo a los ojos de todos los pesimistas, purulentos! Vosotros hombres superiores, esto es lo peor de vosotros: ninguno habéis aprendido a bailar como hay que bailar ¡a bailar por encima de vosotros mismos! ¡Qué importa que os hayáis malogrado! ¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reíros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba! ¡mas arriba! ¡Y no olvidéis tampoco el buen reír! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprended ¡a reír![77]

Para Bataille lo propio de la soberanía es la *voluntad de suerte*, concepto radicalmente opuesto al de seguridad y trascendencia. La soberanía es la indiferencia con respecto al futuro y la renuncia a todo dominio, la afirmación del presente inmediato en la comunicación afectiva con los otros, la apertura al juego incierto del azar y del amor hasta el extremo del extravío y de la impotencia, de la donación incondicional y de la pérdida de sí: "[...] el consumo -*consumation*- es el medio por el que se comunican los seres separados. Todo se muestra, todo está abierto y todo es infinito, entre quienes consumen intensamente".[78] Lo que garantiza el retorno de la cosa al orden íntimo es su entrada en esta hoguera de consumo. Si el poder es la adquisición, la ganancia, la acumulación de las propias fuerzas en la contienda económica y política con el resto de los seres, la soberanía

[77] *Ibid*., p. 253.
[78] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, pp. 66-67.

es la donación, la pérdida, la destrucción de las propias fuerzas en la comunicación afectiva.

> El mundo al que hemos pertenecido no ofrece nada para amar además de cada insuficiencia individual: su existencia se limita a su comodidad. Un mundo que no puede ser amado hasta morir –de la misma manera que un hombre ama a una mujer– representa solamente el interés y la obligación del trabajo. Si se compara con los mundos desaparecidos, resulta odioso y se muestra como el más fallido de todos. En los mundos desaparecidos, fue posible perderse en el éxtasis, lo cual es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida. Las ventajas de la civilización son compensadas por la manera en que los hombres se aprovechan de ellas: los hombres actuales las aprovechan para convertirse en los más degradantes de todos los seres que han existido.[79]

Bataille, enardecido por el canto del superhombre, creyó en la necesidad de reivindicar a la dimensión estética, lúdica, de la existencia humana, entendió, siguiendo el sendero de la reflexión inaugurada por Nietzsche, al hombre como un jubiloso creador de sí mismo. La humanidad no puede, aunque en esto ha consistido toda su historia y en esto consiste también la mayor de sus tragedias, dejar de negar la negación que es y reafirmar la inmediatez del presente y la inmanencia del mundo. La religión, el erotismo y el arte manifiestan el movimiento de retorno al afuera, a la animalidad perdida. El erotismo, lo sagrado y la creación artística, arrastran violentamente al ser separado hasta la negación de sí. En este punto Bataille pensó en una animalidad transfigurada, divinizada, en la que los hombres experimentasen el milagro de una comunicación íntima e inmediata con el resto de los seres.

> El movimiento de la soberanía no deja de operar como un excedente que pertenece a todos los hombres que poseen y no perdieron todo el valor atribuido a los dioses. La soberanía es, por lo tanto, un principio igualitario y revolucionario. Pues, el sacrificio implica una concepción de la comunidad en la

[79] Bataille, G. *La conjuración sagrada*, *apud*, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, pp. 228-229.

> que lo sagrado, como lugar en el que se muestra el fondo divino de la humanidad, involucra experiencias –como el erotismo o la risa– que dan cuenta de que el lazo comunitario es una fuerza, que no deja de producirse, plegarse y desplegarse; y no un vacío, objeto de disputa maniquea entre el bien y el mal.[80]

La apertura a los otros exige de manera irremediable ejercer violencia al ser separado, celoso de su individualidad y de su perdurabilidad. La apertura a los otros exige arrastrar al ser aislado y seguro de sí a un movimiento de comunicación con los otros en el que su ser discontinuo se disuelve en la continuidad. El sujeto soberano entrega generosamente a los otros lo que tiene y lo que es, toda forma de comunicación erótica o amistosa es de este tipo, tanto la que se da de forma directa, como la que se da de forma indirecta, a través del arte y la literatura.

En la modernidad la experiencia de lo sagrado se desplazó de la religión al arte. El arte y la literatura son, dentro de la sociedad moderna, los principales medios a través de los cuales la subjetividad sagrada o soberana se manifiesta, se comunica. El arte es el retorno de la armonía a la discordancia, para Bataille:

> El arte consiste en un movimiento de transgresión, en ir más allá de los límites fijados por el ideal de la armonía, por la voluntad creadora de imágenes y ficciones. De este modo, la transgresión se configura como un retorno a la disonancia, al caos presente en el origen y que, como una sombra, insinúa lo peor de lo posible. La ruptura de la armonía y la estructura que hacen posibles las cosas singularizadas, es el retorno a lo indiferenciado, derrumbamiento que arrastra consigo el proyecto y la estabilidad del mundo cosificado, es la manifestación de un rostro oculto y paródico.[81]

El hombre del arte soberano es el que se pone a sí mismo en juego en la operación soberana de la comunicación. El hombre del arte soberano es capaz de comunicar con cualquier otro ser humano debido a que tiene el valor de desnudarse ante él, amorosamente,

[80] Bataille, G. *La Parte Maldita.* La Cuarenta, Argentina, 2007, p. 12.
[81] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 74.

hasta el extremo de la risa y de las lágrimas, del fulgor y de las cenizas. El sujeto soberano ama la vida hasta la muerte, es aquel que afirma el derroche frente al cálculo. Lo que importa en la búsqueda de Nietzsche y Bataille no es la mera perduración de la vida sino su intensificación, su exaltación, su incandescencia, aún a riesgo de consumirla por completo, aún a riesgo de perderla. Nietzsche y Bataille no buscaron la muerte, pero tampoco le temieron. "Adherirnos a los objetos que no duran, amarlos porque son perecederos y amándolos nos reconciliamos con todo el movimiento que nos lleva a nuestra perdición".[82] Las ideas de Friedrich Nietzsche y Georges Bataille asumieron el riesgo de no llegar ha resultado alguno, de no encontrar reposo seguro, de avanzar siempre a tientas, de perderse a sí mismas en el fulgor del éxtasis y en la noche del no-saber.

En la experiencia del afuera, el lenguaje se enfrenta a lo imposible: enunciar el límite, la experiencia en que él mismo se acaba. La experiencia del afuera se presenta también como experiencia del cuerpo, del espacio de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro.

> Ese pensamiento para expresarse se encuentra con dificultades inevitables, pues el lenguaje necesariamente lo traiciona por estar basado en la razón, el trabajo y la utilidad, que son incompatibles con la experiencia del afuera. El lenguaje se enfrenta a lo imposible, enunciar el límite, la experiencia en que él mismo se acaba. Sin embargo, debe hacer frente a lo que se mueve en sus bordes y se manifiesta de diferentes maneras: la ausencia, la indigencia del ser, el vacío, el hiato, el silencio, la desgarradura, la fractura del sujeto, el olvido, el intersticio entre las imágenes, la grieta y la obertura, el olvido, la mirada abocada a la muerte.[83]

El elemento del juego funda el ser íntimo que somos, Bataille analizó a la escritura como juego, como una actividad inútil que tiene su fin en sí misma, que no se subordina a

[82] Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 56.
[83] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 32.

proyecto alguno. La escritura es un juego inútil que se sabe a un tiempo soberano e injustificable. El escritor moderno es el que se pone a sí mismo al desnudo, es el que pone en juego la integridad de su ser, confesando los temblores de su corazón hasta el extremo del silencio.

Como los tonos suaves y morados del atardecer que se resuelven en un espiral de oscuridad asfixiante que se transforma en la noche, el pensamiento de Bataille tiene la capacidad de reflejarse en una luz sin fin y sin nombre, luz irascible infinitamente penetrante infinitamente perturbadora, luz hecha de vida y de muerte que nos llena el corazón de emoción, que se siente en la sangre, que se siente en los huesos. El pensamiento de Bataille, como lo afirmó alguna vez Foucault, no parará de crecer a través de multiplicarse en una cantidad y en un catálogo innumerable de espejos, a través de reflejarse y multiplicarse en una cantidad innumerable de esferas de sentido. El pensamiento del afuera que es el pensamiento de la transgresión es siempre un nuevo comienzo, es siempre algo abierto e incierto.

El silencio infinito y la ausencia absoluta que produjo la muerte de Dios en la episteme moderna es el punto de partida desde donde la temática de la operación soberana une a los tres autores y hace estallar a su vez en mil pedazos a las estructuras clásicas de metaforización mediante las cuales la conciencia occidental crea la linealidad del sentido. En la modernidad la ausencia de Dios es el punto de partida de toda experiencia posible: "La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente interior y soberana. Una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el

vacío de ese umbral en dónde desfallece y falta".[84] La muerte de Dios en la episteme moderna condicionó al conocimiento a desplegarse en la experiencia del límite. Si la obra de Nietzsche, Bataille y Foucault fuese una música, ésta evocaría la imagen de un roble bañado en sol o de una cascada ante este límite, ambos son símbolos de lo imperturbable, de lo absoluto. El hombre soberano que pone en marcha la operación transgresiva sienta sus bases sobre un conjunto de metáforas que se reconstituyen incesantemente en un límite que no para de recrearse, sobre un tejido que alegremente se constituye a partir de estallidos violentos que aceptan resolverse en la azarocidad, en la falta de necesidad, en la exhuberancia, en la falta de sentido. Solo se es hombre cuando se enfrenta el peligro.

La problematización del afuera no puede resumirse de manera unívoca, la problematización del afuera no se reduce a un mero cálculo con respecto a la concatenación ordenada de un cierto flujo de conceptos, en el caso de esta investigación la problematización del afuera es una vía a partir de la cual se realiza una exégesis del modo de subjetivación occidental en la época contemporánea. Sin embargo, ésta no es la única forma de problematizar al afuera, de conjurar sus poderes. Otra de las vías más gloriosas de enunciar a la temática imposible del afuera es la literatura, la literatura nos permite ver lo peor y hacerle frente, saber superarlo. Este última reflexión es la base para poder tender un puente desde la cúspide de la operación soberana de Bataille hacia la problematización que el joven Michel Foucault realizó de la literatura moderna como la insinuación más abierta y provocativa del afuera, dicha problematización se suscito en la primera parte de su obra, en los primeros años de la década de los sesentas y resulta ser el punto de partida de sus posteriores ideas. En la literatura moderna se hace claro que el hombre que juega encuentra en el juego la fuerza para superar el horror que el juego trae consigo.

[84] Foucault, M. *Prefacio a la transgresión*, *apud*, *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 165.

En el Vacío

CAPITULO II. EN EL VACÍO.

1. En búsqueda del afuera.

No más reflexión, sino el olvido;
no más contradicción, sino la refutación que anula;
no más reconciliación, sino la reiteración;
no más mente a la conquista laboriosa de su unidad,
sino la erosión indefinida del afuera;
no más verdad resplandeciendo al fin,
sino el brillo y la angustia de un lenguaje siempre recomenzado.

Michel Foucault

Dentro de la historia del pensamiento filosófico moderno la reflexión crítica de nosotros mismos como temática de estudio fue una cuestión inaugurada entre la segunda mitad del siglo XVIII y todo el trayecto del siglo XIX, la reflexión crítica de Kant, Fichte, Hegel y Nietzsche es el inicio de dicha reflexión.

> El tema central de la filosofía y el pensamiento crítico desde el siglo XVIII ha sido siempre ¿cual es ésta razón que nosotros usamos? ¿cuales son sus límites y cuales son sus peligros? ...la filosofía tiene una función entre el pensamiento crítico, y es precisamente aceptar ésta clase de espiral, ésta clase de asquerosa puerta de racionalidad que nos remite a sus necesidades, para su indispensabilidad, y, al mismo tiempo, para sus intrínsecos peligros.[85]

En la primera parte del siglo XX muchos continuadores eminentes de dicha problemática abordaron la misma cuestión crítica, entre todos ellos cabe mencionar de

[85] Rabinow, P. "*Space, Knowledge, and Power: An Interview with Michel Foucault by Paul Rabinow*." [en línea], *Skyline*, March 1982, <*http://www.ashgate.com/pdf/samplepages/space_knowledge_and_power_intro.pdf*> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]

manera especial dados los fines de esta investigación a Georges Bataille y su problemática del hombre soberano. Es posible afirmar que de la misma forma prácticamente todo el pensamiento de Michel Foucault es también un intento por pensar y repensar dicha temática, es posible afirmar en un sentido profundo que el tema de la reflexión crítica de nosotros mismos acompañó siempre a la reflexión de Foucault.

El objetivo del pensamiento de Foucault fue desentrañar a lo que podríamos denominar como el inconsciente del saber a través de un análisis que, a su vez, posibilitase la elaboración de lo que Foucault también denominó, evocando al concepto acuñado por Nietzsche, como una *ontología histórica de nosotros mismos*, esto es, una *ontología del presente*. La ontología del presente es la interpretación y reinterpretación del momento actual a la vista del pasado, dicha ontología utiliza como herramienta y como vehículo primordial a la historia. La forma en como Foucault abordó la elaboración de dicha ontología del presente fue postulando el análisis de tres tipos de relaciones que, a su vez, y en su instancia final, posibilitan en conjunto al proceso de subjetivación: el saber y su relación con la verdad, el poder y su relación con el sujeto y, la subjetivación y su relación con la ética y la estética de la construcción de uno mismo. Los ejes de análisis citados son tres ámbitos de la experiencia que no pueden ser comprendidos más que en relación y, por tanto, no pueden comprenderse el uno sin el otro.

La ontología de nosotros mismos propuesta por Foucault se estructura mediante un pensamiento crítico que asume la forma de un análisis ontológico de la actualidad. “Mi problema por lo tanto se enuncia así: ¿qué pasa en una época dada, para que se pueda decir esto y jamás se haya dicho lo otro? Es, en una palabra, [...] el análisis de las condiciones históricas que dan cuenta de lo que se dice o de lo que se rechaza, o de eso que se

transforma en la masa de cosas dichas".[86] Foucault intentó ver bajo las ideas, cómo pudieron aparecer diversos objetos como objetos posibles de conocimiento. La forma en como Foucault abordó la pregunta ¿qué somos nosotros hoy en día? fue problematizando a través de la historia la relación que existe entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas. A partir del pensamiento de Kant el análisis crítico de la historia se realiza a través de una investigación histórica de los hechos que nos han conducido a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. Una filosofía crítica del presente es la que dice qué es el presente y la manera en que difiere de todo lo que no es el, es decir, de nuestro pasado.[87] Es también una filosofía del acontecimiento que se opone a la noción tradicional de eternidad.[88] Es una crítica cuyo interés es la singularidad de los acontecimientos sin reducirlos a ninguna instancia de síntesis trascendental como la teología de la razón o la epifanía de la verdad. La reflexión ontológica de nosotros mismos nos invita a evocar al pasado para problematizar el presente, un presente disperso en los acontecimientos singulares y repetibles, en el conjunto de las cosas que constituyen la trama de nuestra vida cotidiana y a partir de los cuales los hombres hemos construido nuestro discurso y nuestra tragedia.[89]

Sin lugar a dudas uno de los temas más relevantes en toda la obra de Foucault, pero de manera especial en la última etapa de su pensamiento, es el de la subjetivación. La analítica de la subjetivación que aspira propiciar la reflexión de Foucault es la posibilidad de problematizar la construcción de la conciencia. La subjetivación es un proceso por medio del cual se obtiene la constitución de un sujeto, esto, en el mejor de los casos, llega a ser

[86] Foucault, M. *DE.*, Vol.1, *apud*, Lechuga Solis, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 104.
[87] De la Higuera, J. *Michel Foucault: la filosofía como crítica.* Comares, España, 1999, p. 155.
[88] El acontecimiento en Foucault es una relación de fuerzas que se invierte, es un vocabulario retomado y regresado contra sus usuarios, dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma.
[89] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 86.

una operación artística que se distingue del saber, del poder y de cualquier proyecto moral universal. El objetivo del modo de subjetivación al que aspira el pensamiento de Foucault consiste en propiciar mediante un arduo trabajo de problematización de las técnicas de producción de la identidad, la posibilidad de una auténtica organización de la conciencia. Nietzsche, Bataille y Foucault detonaron reflexiones que aspiraron propiciar modos de vida que posibilitasen a la existencia como obra de arte en contraposición a la existencia común –existencia determinada y delimitada de manera total por los juegos de saber-poder imperantes en una época y en un espacio concretos–. Foucault intentó propiciar un pensamiento que se inscribiese fuera del modelo uniforme de la temporalización, un pensamiento capaz de develar la singularidad de las prácticas discursivas y, a su vez, capaz de develar también el juego de correlación que existe entre las prácticas discursivas singulares. El análisis de Foucault no dio prioridad al viejo sujeto de conocimiento, sino antes bien, priorizó a lecturas relacionales y experimentales entre el libro y los lectores que propiciasen el entrecruzamiento simultáneo de diferentes campos del saber.

Siguiendo el ejemplo del pensamiento de Nietzsche y de Bataille la forma en como Foucault abordó la temática de la constitución de una ontología histórica de nosotros mismos fue a través de la utilización de dos tipos de herramientas de análisis histórico: la arqueología y la genealogía. En las investigaciones de Foucault confluyen tanto la arqueología, "que define y caracteriza un nivel de análisis en el ámbito de los hechos"[90] además de describir el archivo;[91] como la genealogía, que explica o analiza el nivel de la arqueología. La arqueología no designa la evolución de la historia de las ideas, sino que trata más bien de ver, bajo las ideas, cómo pudieron aparecer diversos objetos como objetos

[90] Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Paidós, Barcelona, 1990, p. 16.
[91] El archivo es una especie de gran práctica de los discursos, práctica que tiene sus reglas, sus condiciones, su funcionamiento y sus efectos.

posibles de conocimiento. Por su parte, la genealogía es una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, del dominio de los objetos sin tener que referirse necesariamente a un sujeto, ya sea trascendente en relación a un campo de conocimientos, o que corra, en su identidad vacía, a lo largo de la historia.

Los libros de Foucault son grandes tragedias políticas, los libros de Foucault nos ofrecen una filosofía-teatro (concepto acuñado por Raymond Roussel a quien Foucault en 1963 dedicó un libro), favorecen a una filosofía de las diferencias, una filosofía convertida en escena, personajes, signos, repetición; "[...] para pensar la diferencia se requiere de un pensamiento afirmativo de lo múltiple, de lo disperso y nómada, que no limite ninguna de las nociones de lo mismo".[92] Foucault nos legó su filosofía-teatro para oponerla a la filosofía dialéctica, humanista, de la identidad. Foucault describió en sus libros acontecimientos secretos que brillaron en el pasado y que todavía marcan el presente, Foucault insertó en sus libros pequeñas representaciones teatrales, fragmentos literarios, descripciones de cuadros, con el fin de marcar las líneas de disolución y surgimiento de diferentes momentos históricos y cambios de episteme.[93] Dentro de sus libros Foucault intentó librarse del modelo lineal de las palabras y de la escritura, como modelo del flujo de la conciencia, también intentó apartarse de una concepción lineal excesivamente simple de la historia.

Es posible calificar a la escritura de Foucault como heterotópica. Las heterotopías son espacios singulares que se insertan dentro de otros espacios con funciones opuestas entre sí.

---

[92] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 86 **Langage et littérature* correspone al texto mecanografiado y depositado tanto en la Bibliothéque du Saulchoir, del Centro Michel Foucault de París, como en la Universidad de Saint-Louis de Bruselas, sitio donde se celebraron en 1964 dos sesiones de conferencias.

[93] "Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de relaciones que pueden unir, en una época determinada, las practicas discursivas que dan lugar a las ciencias y a los sistemas formalizadores". Foucault, M. *La arqueología del saber.* Paidós, Barcelona, 1999, p. 323.

La escritura heterotópica pretende detener las palabras en sí mismas, desafiar la gramática, desatar los mitos y envolver en esterilidad el lirismo de las frases. Los espacios y la escritura heterotópica inquietan, porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque arruinan los nombres comunes o los enmarañan, porque fragmentan de antemano la sintaxis y no sólo la que construye frases, sino aquella que hace que se mantengan juntas las palabras y las cosas. El privilegio concedido en la actualidad al significante y a sus cadenas debe ser sustituido por las tácticas y sus dispositivos, para Foucault la lógica del inconsciente debe ser sustituida por una lógica de la estrategia:

> Yo sueño una ciencia que tendría por objeto esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en donde vivimos. Esta ciencia no estudiaría las utopías, puesto que es necesario reservar ese nombre para aquello que no tiene, realmente, un lugar. Sino que estudiaría las heterotopías, los espacios absolutamente otros; y, necesariamente, la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, se llama: la heterotopología.[94]

Los libros de Foucault intentan construir elementos de análisis, de acción y de intervención política en la realidad que nos es contemporánea.[95] En los libros escenarios de Foucault se describe minuciosamente la tragedia política de aquellos a quienes los juegos del saber y del poder les han confiscado la palabra, les han impuesto conductas a sus cuerpos y los han dividido en su interior al fijarles una conciencia de sí mismos.[96] La filosofía de la diferencia de Foucault pretende realizar una dramatización de las identidades colectivas que los juegos de saber-poder han construido, y que en tanto relaciones de poder,

[94] *Michel Foucault por sí mismo*. Documental francés, 2003. http://doclecticos.blogspot.mx/2011/02/michel-foucault-por-si-mismo-2003.html

[95] "Escribir no me interesa más que en la medida en que se incorpore a la realidad de un combate a título de instrumento, de táctica, de esclarecimiento. Yo quisiera que mis libros fueran especies de bisturíes, de cócteles Molotov o galerías de mina, y que se carbonizaran después del uso como si fueran fuegos de artificio... Yo soy un vendedor de instrumentos, un hacedor de recetas, un indicador de objetivos, un cartógrafo, un levantador de planos, un armador". *MF. Sur la sellette*, *apud*, Lechuga Solis, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004.

[96] *Ibid*., p. 38.

se han ejercido sobre los cuerpos, sobre las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas. La filosofía de la diferencia de Foucault pretende cuestionar, mediante una filosofía-teatro, los saberes históricos y las teorías institucionalizadas.

Para Foucault todo tipo de conocimiento está profundamente enmarañado en un juego de irresolubles dominaciones como también lo están las grandes batallas que constituyen nuestro mundo. Para Foucault el conocimiento no es externo a éstas luchas, la *voluntad de saber* en nuestra cultura es simultáneamente parte del peligro y es también una herramienta para combatir el peligro. Foucault se negó a separar conocimiento de poder. La estrategia que estructuró para afrontar el análisis de dicho postulado fue centrar gran parte de su obra en la problematización del surgimiento de las ciencias sociales y, a su vez, en el desarrollo de las prácticas sociales que dicho surgimiento propició en el proceso de subjetivación del hombre occidental de la época contemporánea. Con el término de ontología del presente Foucault denominó a la labor de encontrar y analizar los entramados de los discursos y de las prácticas relacionadas con el sujeto, conocimiento y poder. El objetivo principal del análisis foucaultiano fue el de descubrir el punto en el cual éstas prácticas se convirtieron en técnicas coherentes del pensamiento, con objetivos definidos; el punto en el cual un particular discurso surgió de éstas técnicas y pasaron a ser consideradas como verdaderas, el punto en el cual ellas están relacionadas con la obligación de la búsqueda de la verdad y de decir la verdad. El objetivo de la reflexión de Foucault fue realizar un análisis de los discursos en un sentido real, esto es, analizarlos en su materialidad. Es este el gran punto de partida para la estructuración del profundo análisis del discurso y de las prácticas sociales que a Foucault le ha brindado el estatus de figura fundamental en la historia del pensamiento del siglo XX.

El saber se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un ámbito definido.[97] El saber es el conjunto de elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados a partir de una sola y misma positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria, se pueden encontrar en una ciencia, en una receta técnica, en una institución, en un relato novelesco, en una práctica jurídica o política. Las positividades no son leyes de inteligibilidad, sino leyes de formulación, conceptos, opciones teóricas que están investidas en instituciones, en técnicas, en conductas individuales o colectivas, en ficciones literarias, en especulaciones teóricas. Para Foucault el saber no es la ciencia en el desplazamiento sucesivo de sus estructuras internas, sino antes bien el campo de su historia efectiva. Entre la ciencia y la experiencia está el saber, el saber determina el espacio en que la ciencia y la experiencia pueden separarse y situarse recíprocamente.[98]

Dentro de la original obra de Foucault es posible rastrear en sus textos *La Arqueología del Saber* y *El Orden del Discurso*, escritos en 1969 y 1970 respectivamente, un análisis minucioso y sistemático cuyo fin fue posibilitar una disección histórica de lo que posteriormente constituyó el tema de sus otros libros: la manera en como el discurso está afuera de las prácticas sociales y las instituciones en las cuales él, el discurso, está enclaustrado. Ahora bien, debe entenderse que paradójicamente dicho afuera no refiere a algo que no fuese el discurso, sino que más bien la problematización de la temática del afuera nos conduce a un infinito juego de espejos en donde afuera y adentro terminan por

[97] Foucault, M. *¿Qué es la crítica?*, *apud*, *Sobre la Ilustración.* Tecnos, Madrid, 2003, p. 48.
[98] "Empleo la palabra saber estableciendo una distinción con conocimiento. Entiendo el saber como un proceso por medio del cual el sujeto sufre una modificación a través de lo mismo que él conocía, o más bien desde el trabajo que él realiza por conocer. Es eso lo que permite a la vez modificar al sujeto y construir al objeto. Es conocimiento el trabajo que permite multiplicar los objetos cognoscibles, desarrollar su inteligibilidad, comprender su racionalidad, pero manteniendo la fijeza del sujeto que investiga". Foucault, M. *DE.* Vol.1, *apud*, Lechuga Solis, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 123.

resolverse en NADA. A pesar de ello resulta igual de importante remarcar que también y a un mismo tiempo a Foucault le interesó ver las formas históricas del proceso de subjetivación que se suscitó para mantener nuestra atención fuera de este afuera y de sus terribles consecuencias. Tanto Max Weber, como Martin Heidegger, Theodor Adorno y Max Horkheimer reconocieron un continuo y permanente peligro en el proceso de crecimiento de la razón y el desarrollo tecnológico del mundo. Cada uno de ellos estructuró desde su propio análisis una teoría capaz de servir como instrumento de resistencia/superación de la formación tradicional de la razón en la cultura occidental moderna. En este mismo sentido es posible afirmar que los trabajos de Foucault son también una declaración para sostener una racionalidad crítica con una constante política.

A lo largo de toda su obra Foucault se encontró sumergido en una labor constante de pluralización y descapitalización de todos los grandes conceptos, de todas las grandes verdades fundacionales, de todo campo apacible y fértil ofrecido por nuestra tradición. Para el autor de *Vigilar y Castigar* el problema de la razón no es jurídico u ontológico, sino antes bien, es histórico y político.

> Desde el siglo XVI, una nueva forma política de poder ha estado constantemente desarrollándose. Ésta nueva estructura política es el Estado. Sin embargo, la mayoría de las veces, el Estado es imaginado como una clase de poder político el cual ignora a los individuos, buscando únicamente los intereses en la totalidad, o, podría decir, de una clase o de un grupo de ciudadanos. Esto es completamente cierto. Pero quisiera subrayar el hecho de que el poder del Estado (y esa es una de las razones de su poder) es también una individualizante y totalizante forma de poder. Nunca, pienso, en la historia de las sociedades humanas –incluso en la antigua sociedad china– ha habido semejante compleja combinación en las mismas estructuras técnicas políticas de técnicas de individualización y de totalización de procedimientos.[99]

[99] Hubert, D. & Rabinow, P. *The Subject and Power. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* en *Journal of the University of Chicago*, [en línea], 1982. <http://www.rlwclarke.net/courses/LITS3304/2007-2008/06AFoucaultTheSubjectandPower.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]

La gubernamentabilidad es un conjunto de técnicas de dominación ejercidas sobre los otros, son prácticas a través de las cuales se definen, se organizan las estrategias que los individuos en su libertad pueden tener unos en relación de otros. La materia prima necesaria para el acontecer de este poder totalizante del gobierno del Estado son, sin duda alguna, las relaciones de los hombres: hombres en sus relaciones, sus vínculos, sus imbricaciones con otras cosas de las cuales son específicas cualidades, climas, irrigación, fertilidad, etc; hombres en sus relaciones con otras clases de cosas tales como costumbres, hábitos, maneras de ser y de pensar, etc., por último, hombres en sus relaciones con ésta otra clase de cosas tales como accidentes y desgracias tales como hambre, epidemias, muertes, etc.

Un concepto capital en la denominada segunda época del pensamiento foucaultiano desarrollado en los años setentas es el de bio-poder, concepto que Foucault acuñó teniendo presente al *arte de gobernar* de la época clásica; el bio-poder, "llevó la vida y sus mecanismos hacia una esfera de cálculos explícitos e hizo del conocimiento–poder un agente de la transformación de la vida humana".[100] El hombre moderno es un animal a quien la política y los juegos infinitos de dominación que de ella se desprenden le han arrebatado su soberanía. El bio-poder surgió alrededor de dos distintos polos, estos son, la problematización/categorización científica de la especie humana y, a su vez, surgió también de las prácticas de dominación ejercidas en el cuerpo humano. En el primero de estos polos Foucault problematizó la forma en como las categorías científicas (especie, población, fertilidad etc...) se convirtieron en la base del proceso de subjetivación, en el objeto sistemático que concentró la atención política y su intervención, incluso por encima de las jurídicas. El otro polo del bio-poder es el cuerpo humano, el cuerpo no considerado

[100] Foucault, M. *Historia de la sexualidad I. La Voluntad del Saber.* Siglo XXI, México, 2010, pp. 14-15.

directamente en su dimensión biológica, sino como un objeto para ser manipulado y controlado. Un nuevo campo de operaciones, de procedimientos –aquellos unidos al conocimiento y el poder que Foucault llama tecnologías– van unidas alrededor de la objetivación del cuerpo. Ellos conforman la "tecnología disciplinaria" que Foucault analiza con detalle en *Vigilar y Castigar*.[101]

El objetivo de las tecnologías disciplinarias, cualquiera que sea su representación institucional –ya sea en fábricas, hospitales, escuelas o prisiones– es forjar un cuerpo dócil que pueda ser sujetado, usado, transformado y mejorado. Esto ha sido puesto en marcha de muchas diferentes maneras: directamente en la enseñanza y en el entrenamiento del cuerpo, la estandarización de acciones sobre tiempo, y el control del espacio. La disciplina procede de una organización de individuos en el espacio, y se requiere un específico espacio cerrado. Una vez establecidos, ésta cuadricula permite la segura distribución de los individuos, quienes están para ser disciplinados y supervisados.[102]

Sin la disponibilidad de las técnicas para sujetar los individuos a la disciplina, incluyendo el orden espacial y necesario para los oficios, la nueva demanda del capitalismo podría haber sido obstruida. De la misma manera, sin la fijación, control y racional distribución de la población construida sobre una base del conocimiento estadístico de ella, el capitalismo podría haber sido imposible. "El crecimiento y difusión de los mecanismos disciplinarios de conocimiento-poder preceden el crecimiento del capitalismo en dos sentidos lógico y temporal. Por eso éstas tecnologías no fueron la causa del surgimiento del capitalismo, ellos fueron los prerrequisitos para su surgimiento".[103]

---

[101] Rabinow, P. "*Michel Foucault. Naturaleza Humana: Justicia versus poder*." Trad. de Fabio A. Marulanda, [en línea]. <*http://herejia.com.tripod.com/Naturaleza.htm*> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]
[102] *Ibidem*
[103] *Ibidem*

Bajo el régimen del bio-poder ni el soberano, ni la ley escapan a la difusión de la racionalidad normativa. La palabra sujeto tiene dos significados, estos son: sujeto a cualquier otro por el control y la dependencia, y atado a su propia identidad por una conciencia o un conocimiento de si.

> Puede ser que el objetivo actualmente no es descubrir que somos nosotros, pero rechazo lo que nosotros somos. Nosotros hemos imaginado y construido lo que nosotros podríamos ser para liberarnos de una política -doblemente atada- de donde se desprende la simultánea individualización y la totalización de las modernas estructuras del poder. La conclusión podría ser que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo desde el Estado, y desde las instituciones del Estado, sino liberarnos de ambas, del Estado y del tipo de individualización de los que están relacionados con el Estado.[104]

Lo que Foucault propone es un heroico rechazo al sentimentalismo del pasado. Foucault comprometió su vida y su teoría para forjar herramientas intelectuales con el fin de propiciar un análisis de la racionalidad moderna, la organización social económica y la subjetividad. Para Foucault la crítica con bases históricas es la única vía para preservar la razón y es, a su vez, la única forma de posibilitar una ética ascética de la responsabilidad científica y política como la más alta actividad de la madurez intelectual. El intelectual contemporáneo es para Foucault aquel quien, junto con otros, tiene a su disposición, de todos modos al servicio del Estado o contra el, poderes con los cuales puede en ambos casos, sacar provecho o irrevocablemente destruir la vida. Él ya no es el rapsodia de lo eterno, pero si el estratega de la vida y de la muerte.

[104] Hubert, D. & Rabinow, P. *The Subject and Power. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* en *Journal of the University of Chicago*, [en línea], 1982. <http://www.rlwclarke.net/courses/LITS3304/2007-2008/06AFoucaultTheSubjectandPower.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]

2. La literatura como el espacio de la ausencia.

El análisis de la época clásica es un tema recurrente en el pensamiento de Foucault, la época clásica es aquella que va del siglo XVII hasta principios del siglo XIX, en ella dominó el orden de la representación de los signos y la retórica de lo mismo que articuló el lenguaje. El signo encerró dos ideas: la cosa que representó y la cosa representada, esto es, el ser representativo y el ser representado. La época clásica fue una especie de sistemática de los signos y de las cosas, de taxonomía general, de representación ordenada del discurso. En la época clásica la literatura fue un asunto de memoria en tanto que dicha literatura tuvo como objetivo narrar a una gran multiplicidad historias a partir siempre de un canon de saber, la literatura fue únicamente un asunto de recepción. Sin embargo, a finales del siglo XVIII este orden dejo de jugar el papel estructurador que poseía, perdiéndose entonces la transparencia que existía entre el orden de las cosas y el de las representaciones. Las cosas se replegaron entonces en su propio espesor, aconteció una exigencia que provino del exterior a la representación. A finales del siglo XVIII y principios del XIX la literatura dejó de pertenecer al orden del discurso, se transformó en la manifestación del lenguaje en su espesor. La literatura moderna dio inicio cuando el lenguaje, replegándose sobre sí mismo, se convirtió en un objeto más de conocimiento.[105]

A partir de la literatura que surgió a finales del siglo XVIII se dio una relación nueva y compleja entre el lenguaje y la obra. Antes de esta fecha el lenguaje fue el murmullo de

[105] El lenguaje como objeto de estudio puede entenderse de tres formas: la primera como medio para la manifestación de cualquier discurso científico que se desee expresar; la segunda como valor crítico que intente inquietar las palabras que decimos para disipar con ello los mitos que animan nuestras palabras; y finalmente con la aparición de la literatura como una impugnación a la filología y, a su vez, como su figura gemela.

todo lo que se pronunciaba, todo el hecho de las palabras acumuladas en la historia, el sistema mismo de la lengua. Por su parte, "[...] toda obra estaba hecha para consumarse, para callarse en un silencio en el que la Palabra infinita iba a recobrar su soberanía. En la obra, el lenguaje se protegía de la muerte mediante esta palabra invisible, esta palabra de antes y de después de todos los tiempos de la que se presentaba tan sólo como el reflejo pronto cerrado sobre sí mismo".[106] La obra fue una configuración extraña al interior del lenguaje, la obra en la época clásica se inmovilizó y, a su vez, constituyó su propio espacio en el que se retuvo el derrame del murmullo, que espesó la transparencia de los signos y de las palabras, y que rigió de esta forma cierto volumen opaco, enigmático. La literatura moderna se anunció cuando el lenguaje que decía todo calló, permitiendo con ello oír el infinito murmullo de las palabras ya dichas. El lenguaje de la obra habló entonces sólo como lenguaje que repitió lo ya dicho y que debido a la fuerza de su repetición, borró todo lo dicho y, a su vez, la acercó a sí mismo para captar de nuevo lo esencial de la literatura. La literatura se encuentra desde entonces en el ser salvaje e imperioso de la palabra al remitir el lenguaje de la gramática, al poder desnudo de hablar. La literatura oscila desde entonces entre lo escandaloso, lo feo y lo imposible. La literatura como lo imposible se compone por fábulas de algo que está por ser dicho, y que puede ser dicho, pero dicho únicamente a través del lenguaje de la fábula, "[...] lenguaje que es ausencia, que es asesinato, que es desdoblamiento, que es simulacro. La literatura es una distancia socavada en el interior del lenguaje, una distancia recorrida sin cesar y nunca realmente atravesada... La literatura es una especie de lenguaje que oscila sobre sí mismo, una especie de vibración sin moverse del sitio".[107] El espacio de la literatura es el espacio del simulacro, espacio

[106] Foucault, M. *El lenguaje al infinito*, *apud*, *Entre filosofía y literatura.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 186.
[107] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 66.

virtual entre la transgresión y la muerte. Simulacro, transgresión y muerte son características simultáneas de la literatura moderna.

En los años previos a la publicación de *Las palabras y las cosas* Foucault dedicó la elaboración de varios ensayos a la comprensión ontológica del lenguaje en la literatura moderna.[108] Dentro de ellos elaboró una ontología formal de la literatura que le permitió a su reflexión vivir una serie de experiencias fundamentales en la determinación de su experiencia filosófica posterior. Estos escritos alumbraron en Foucault perspectivas muy originales en las que no se limitó a pensar en ellos sino con ellos hasta abrirlos más allá de sí. Son ejercicios de experiencia en los que el propio lenguaje se conmina a abrir en su seno, a reconocer en él, la distancia fecunda respecto de sí que le da que decir: *lo otro*. La experiencia de estos textos transforma, su fecundidad radica en la experiencia de efectos inesperados que procuran en donde tanto lo que somos como el pensar corren su suerte hasta el extremo de lo imposible. Hacer la experiencia de que ya no nos tendremos nunca, sin que esto sea considerado, sin más, como una pérdida, es correr los riesgos propuestos por dichos escritos. Todos los textos de Foucault, pero estos de manera especial, producen una fuerte alteración en el sujeto, lo conducen al límite que recupera el vacío que permite a las palabras decirlas y que arranca al sujeto de sí mismo, a través de círculos concéntricos producen la inversión de la historia en lenguaje, provocan una alteración que corresponde a su vez al propio lenguaje, pero que también y, a un mismo tiempo, produce un riesgo incalculable para quien atiende su llamado. La experiencia de estos textos nos conduce al riesgo que exige la operación soberana de Bataille, dicha exigencia es por involucrarnos en

[108] Los textos a los que me refiero son: *El no del padre, Prefacio a la transgresión, El lenguaje al infinito, Acechar el día que llega, Distancia, aspecto, origen, La prosa de Acteón, El lenguaje del espacio, el Mellarmé de J.-P. Richard, La trasfábula.* Dichos textos fueron publicados originalmente en la primera mitad de los años sesentas en las revistas francesas *Critique*, *La Nouvelle Revue Francaise* y *Tel Quel*. Todos los textos se encuentran reunidos en las recopilaciones editadas por Paidós *Entre filosofía y literatura* y *De lenguaje y literatura*.

y con ellos de tal forma que la verdad se pierda en algo otro: se escribe para ser otro que el que se es.

Dentro de la primera etapa de su pensamiento Foucault encontró en la experiencia poética a una forma de plantear los temas de la contestación, del límite, de la transgresión, encontró en la experiencia poética a una posibilidad de pensar desde lo impensado. En el mismo sentido, el compromiso primordial de la escritura de Bataille fue con la poesía, en ella, afirmó el propio Bataille, se sacrifica al lenguaje fuera de todo pragmatismo y se retan los usos prácticos del lenguaje en búsqueda de lo imposible. La poesía es transgresión e impugnación a su vez, la poesía encuentra su mayor vivacidad en el juego del límite del lenguaje, que es también, donde se encuentra la posibilidad de impugnación de las culturas. Dentro de la reflexión foucaultiana el lenguaje es la forma básica de ordenación de la experiencia y de construcción de la subjetividad, antes de tomar la palabra, el lenguaje nos antecede con un discurso autónomo del que no somos dueños: el lenguaje funda la realidad, es el sitio en donde se dan nuestros pensamientos y nuestra habla. El lenguaje mismo es el espacio denso en el que las experiencias se hacen. Percibimos y pensamos en un espacio dominado por la clasificación, en este espacio cada ente se encuentra fijado a una posición marcada por el orden de la representación, identidad y diferencia delimitan la distinción entre los entes. La experiencia es la que en el volumen del lenguaje lo desdobla y hace aparecer en él «un espacio vacío y pleno a la vez que es el del pensamiento» que es «quien habla, el de la palabra que piensa».[109] Vivimos en un mundo de signos y de lenguaje, la realidad no existe, lo único que existe es el lenguaje y de lo que hablamos es del lenguaje, hablamos en el interior de él. El lenguaje corre su suerte siendo atravesado por sus propios

[109] Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 13. *Resulta notable la introducción a esta recopilación de textos elaborada por el español Ángel Gabilondo.

peligros, aquellos en los que reconoce su camino, el lenguaje es su propio quehacer. Toda la curiosidad del pensamiento se aloja, hoy en día, en la pregunta: ¿qué es el lenguaje y cómo se le rodea para hacerlo aparecer en su plenitud y, a su vez, en sí mismo? Para Foucault el objeto propio de cualquier discurso crítico debe ser la relación del sujeto hablante con el ser mismo del lenguaje, lenguaje singular, difícil, complejo y profundamente ambiguo ya que designa y da ser a todo lo demás, incluido a sí mismo. Para el autor de *La prosa de Acteón* el objeto propio de cualquier discurso crítico debe ser el análisis de la experiencia desnuda del lenguaje.

En la primera etapa del pensamiento de Foucault éste creyó, influenciado por Bataille y Blanchot (y estos a su vez siguiendo la impronta nietzscheana/heideggeriana), que el sentido del ser es un extremo que el arte puede alcanzar, el arte como ausencia de universo representativo, como silencio, como no-sentido y búsqueda de la estructura ontológica fundamental. Foucault intentó llevar las imágenes y las palabras a su vacío como experiencia interior o vuelta al ser del lenguaje, descubriendo en este intento a lo que dio por denominar como *experiencias literarias alternas*. Experiencias literarias que suponen un desgarramiento en el lenguaje de la razón, una escisión irremediable del pensamiento dada la imposibilidad de éste para remontarse con su otroriedad mediante la reflexión. Experiencias literarias alternas que acechan lo impensado del pensamiento manteniéndose a distancia para que este impensado se abra. Experiencias literarias, experiencias poéticas, que se abren a la sinrazón dado que surgen en el vacío más allá del silencio.

A Foucault la literatura como experiencia de los márgenes lo condujo a los márgenes de la filosofía. La literatura moderna, en cuanto experiencia de los límites, fue el sitio idóneo para que Michel Foucault problematizara el borde extremo de la filosofía. La literatura moderna fue analizada en la reflexión foucaultiana como aquella experiencia del lenguaje

que es recuperada como expresión de la radical oposición entre significado y significante. Foucault manifestó "[...] la sustitución de la preocupación fenomenológica por el sentido, por la emergencia de un pensamiento anónimo, sistemático. El *yo* fue sustituido por el *hay* en la literatura, y esta modificación, para Foucault, es reflejo de una acción sin responsable, de un pensamiento sin sujeto y, por tanto, anónimo, de un teórico sin identidad".[110] Foucault buscó dentro de la experiencia de la literatura al sujeto ya no siendo dado en sus relaciones constitutivas, la búsqueda que el pensamiento foucaultiano emprendió se impuso como meta encontrar experiencias del lenguaje en las que el sujeto pudiera disociarse, quebrar la relación consigo mismo, perder su identidad.

¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser, es al ser al que siempre se dirige el lenguaje, al menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama literatura? La literatura es el lenguaje del libro mismo en la desnudez de la palabra, es lenguaje transgresivo. La literatura es una escritura transgresiva, intransitiva, que solo mantiene una cierta relación con ella misma, compleja, multilateral y que se ejerce de forma casi simultánea a la crítica literaria. Los textos sobre literatura moderna escritos por Foucault en la primera mitad de los años sesentas tienen como objetivo evidenciar la manera en que se formo el conocimiento dentro de la época clásica y también atacar a los modos clásicos de escribir la verdad. La literatura como experiencia de los límites abre el espacio en el que el lenguaje irrumpe en su ser, al correr la suerte de su propio probarse y recorrerse, en el juego de sus posibilidades. La literatura como experiencia sale al encuentro de su propia desaparición como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte), del pensamiento impensable (y en su

[110] Sauquillo González, J. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2001, pp. 28-29. *Las cursivas no están en el texto original

presencia inaccesible), de la repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado) y de la finitud (tomada en la apertura y constitución de esa finitud).[111]

El lenguaje en la literatura moderna se convulsiona, la literatura alterna de la que nos habla Foucault pone en cuestión a la categoría de sujeto, su supremacía y su función fundadora. El lenguaje de la literatura de los límites no conduce a la evidencia del yo, sino a hacer pensar en lo que el hombre no piensa: *el afuera.* Poner en cuestión al sujeto significa experimentar algo que conduce a su destrucción real, a su disociación, a su explosión, a su invención en algo completamente otro. El juego propio y autónomo del lenguaje encuentra su campo donde el hombre no cesa de borrarse y desaparecer. Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia es que el hombre está "terminado" y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita, a una región en donde ronda la muerte, donde el pensamiento se extingue, donde la promesa del origen retrocede indefinidamente.[112] La literatura es el lugar en el que se cumple el vacío de tal esfumación en beneficio del lenguaje; "[...] la muerte es sin duda el accidente más esencial del lenguaje (su límite y su centro): a partir del día en el que se habló hacia la muerte y contra ella, para tenerla y detenerla, nació algo, murmullo que se retoma y se cuenta y se desdobla sin fin, según una multiplicación y un espesor fantásticos en los que se aloja y se esconde nuestro lenguaje de hoy".[113]

La literatura y la poesía son los lugares en donde se muestran los límites del pensamiento de una cultura, en donde se muestra la oscilación que existe entre la

111 Foucault, M. *Las palabras y las cosas.* Siglo XXI, México, 1986, p. 372.
112 *Ibidem*
113 Foucault, M. *El lenguaje al infinito*, *apud*, *Entre filosofía y literatura.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 183.

interpretación y la formalización del lenguaje, entre el hombre y los signos. La experiencia de la literatura moderna resulta clave en la configuración de la episteme moderna; dentro de la episteme moderna, nos advierte Foucault, el hombre es contemporáneo del espacio de su finitud. "Toda literatura está en una relación con el lenguaje que es en el fondo la que el pensamiento mantiene con el saber. El lenguaje dice el saber no sabido de la literatura".[114] La literatura moderna surge en la experiencia de disolución del hombre en el ser del lenguaje, dicha experiencia trasciende la modernidad y nos permite vislumbrar una nueva experiencia, esto es, la dispersión del espacio representativo en el que se asienta el lenguaje discursivo a fin de entregarse a la búsqueda del ser del lenguaje en su silencio. Es sobre el ser del lenguaje de la literatura misma sobre el que hay que interrogar al lenguaje de la literatura. *La experiencia literaria, el tránsito al afuera que da lugar a la literatura, es un acontecimiento.* El lenguaje literario escapa al modo de ser del discurso –la dinastía de la representación–, la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma. "El afuera dice precisamente que no cabe explicarse la obra desde fuera, ya que ella carece de dentro y no pide una profundización. Si está a distancia de sí, lo está impregnándose y afirmándose cada vez, entregándose a la dispersión. No es que no esté porque estará. No está y ése es su modo de ser".[115]

Roland Barthes definió a la literatura como una especialidad que rebasa a los individuos aunque ellos se alojen en ella, la literatura para el autor de *El imperio de los signos* está en el centro de todas las producciones culturales. Para Barthes en tanto que el sujeto es todo el lenguaje, y viceversa, no existen los poetas sino sólo la escritura, la esencia de la literatura del siglo XIX se encuentra, por tanto, en el libro. El libro es el asesino de todos los otros

[114] *L´homme est-il mort?*, *apud*, Lechuga Solis, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 137.
[115] Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 40-41.

libros, la literatura es una especie de juego en el que la literatura misma quiere simular ser otro libro, que a su vez es también una simulación de otro libro: la literatura siempre será el simulacro del libro.[116] La literatura no es el lenguaje del hombre o de la naturaleza, tampoco es el lenguaje del corazón o del silencio; en la literatura sólo hay un sujeto que habla, y ese es el libro. La literatura moderna es un lenguaje transgresivo, repetitivo, redoblado, el lenguaje del libro mismo. Ningún libro es autónomo, todos los libros se apoyan entre sí y, al mismo tiempo, todos los libros deben ser leídos como hechos discursivos individuales que mantienen relaciones complejas con otros discursos. Cada libro tiene su propio cuerpo, ninguno está contenido en una dimensión previa, en cada uno se delimitan, individualizan y describen prácticas discursivas diversas. En este sentido, los textos de Foucault son:

> Una superposición de mapas son también un conjunto de cuadros coloreados sobre un mapa milimétrico que se relaciona entre sí tanto por una especie de escritura melódica de tonos encadenados, de vueltas atrás, de anticipaciones, de interferencias, como una serie de contrapuntos, cuanto por un procedimiento narrativo en el que una serie de fragmentos textuales, de cosas ya dichas, se repite con pequeñas variaciones en otro libro.[117]

El libro, lugar de la literatura, es el espacio en el que la obra se concede el simulacro de la literatura en cierto juego de espejos y de irrealidad, donde el problema es a la vez el de la transgresión y el de la muerte. La literatura no tiene suelo ni horizonte, ella "[...] es un lenguaje al infinito que le permite hablar de sí misma hasta el infinito".[118] La literatura moderna se desenvuelve en un juego de palabras sin fin, espacio de los libros que se

[116] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 80.
[117] Deleuze, G. *Foucault.* Paidós, Barcelona, 1987, p. 80.
[118] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 81.

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.

> 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, sustituyendo 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 no puede apoyarse más sobre la palabra del infinito. Pero que encuentra en sí la posibilidad de duplicarse, de repetirse, de hacer nacer el sistema vertical de los espejos, de las imágenes de sí mismo, de las analogías. Un lenguaje que no repite ninguna palabra, ninguna Promesa, sino que rechaza indefinidamente la muerte abriendo sin cesar un espacio donde siempre es el análogo de sí mismo.[119]

*

Foucault boceto un proyecto de ontología de la literatura que en enfrentamiento por debajo del lenguaje de la razón, conduce a la misma razón hacia una región que no es ni la historia del conocimiento, ni la historia a secas, que no está ordenada ni por la teología de la verdad ni por el encadenamiento racional de las causas. Foucault imaginó a la región de la literatura moderna como compuesta por dos ejes, uno horizontal y diacrónico, y el otro vertical y sincrónico. El primero es el espacio en el que se distribuyen la épica y la lírica, el segundo corresponde a la tragedia.[120] El eje horizontal, que es el de la epopeya y la lírica, es un tiempo por esencia nostálgico que se presenta como una cronología de la progresión espacial y se mueve entre un punto de partida y un punto de llegada.[121] Por otra parte, el eje vertical es el espacio de la tragedia, la tragedia es el lugar donde la vida se experimenta arrancándose de los fundamentos de la existencia misma, la tragedia accede a una reflexión ontológica que concierne al modo de ser de la existencia en tanto presencia del mundo. El

[119] Foucault, M. *El lenguaje al infinito*, *apud*, *Entre filosofía y literatura.* Paidós, Barcelona, 1996, pp. 191-192.
[120] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 63-103.
[121] Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 33.

eje vertical es en donde mejor se pueden distinguir las formas auténticas e inauténticas de la existencia. El hombre mediante la tragedia se transforma en un ser impersonal, superior a la persona, deja de ser sujeto sujetado a alguien por control y dependencia, para volverse un hombre ordinario, común, una partícula de luz, una onda acústica, un murmullo anónimo. Entre Sade, Châteaubriand, Proust y Klossowski se trazó el eje de pliegues y repliegues que constituyen la literatura moderna. Sade inauguró el habla transgresiva en la literatura, él es el umbral histórico de la literatura; quién fuera autor de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma* tuvo la pretensión de borrar toda la filosofía y toda la literatura, todo lenguaje anterior al suyo en un gesto transgresivo.[122] Por su parte, François-René de Châteaubriand se mueve en el ámbito del libro y las bibliotecas eternas. Sade encarna la figura de la transgresión y Châteaubriand la figura de la muerte, para ambos escritores las palabras escritas sólo tienen sentido cuando flotan más allá de la vida y de la existencia. Ambos escritores estructuraron los ejes vertical y horizontal en el que la literatura moderna se distribuyó.[123]

De la misma forma que Sade y Châteaubriand las figuras de Marcel Proust y de Pierre Klossowski resultan ser también dos referentes constitutivos de la literatura moderna. Dentro de la literatura moderna el hueco dejado por el espejo, figura emblemática de la época clásica, es el que da lugar a la figura del simulacro. El espacio del simulacro se articula y desvanece al develar la imposibilidad de ubicar el lenguaje de la literatura en

[122] Sade es el paradigma entero de la literatura moderna, el objeto exacto del "sadismo" es el círculo mudo donde el lenguaje se despliega: "[...] la obra de Sade se sitúa en un extraño límite, que sin embargo no deja (o antes bien, por esa razón incluso, puesto que habla) de transgredir: retira hacia sí misma -pero confiscándolo en un gesto de apropiación repetitiva- el espacio de su lenguaje; y esquiva no solamente su sentido (lo que no deja de. hacer a cada momento), sino su ser: el juego indescifrable de su equívoco no es sino el signo, mucho más grave, de esa impugnación que la fuerza a ser el doble de todo lenguaje (que repite abrazándolo) y de su propia ausencia (que no deja de manifestar)". Foucault, M. *El lenguaje al infinito*, *apud*, *Entre filosofía y literatura.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 188.

[123] Deleuze, G. *Foucault.* Paidós, Barcelona, 1987, p. 12.

algún punto del lenguaje. Proust tomo la decisión del autor de interrumpir su vida mundana replegándola sobre ella misma para darle espacio a la obra. Proust dio inicio al despliegue de un lenguaje en un espacio intermedio, en un espacio virtual que se vislumbra pero que no es posible tocar: "El tiempo perdido de Proust es el tiempo sin hogar ni sede, sin fecha ni cronología, que flota en plena deriva como perdido en el lenguaje sofocado de todos los días".[124] Por su parte Pierre Klossowski rechazó con su literatura el modelo de lo mismo, de la semejanza a la idea, en nombre de la disparidad, de la desemejanza, de la diferencia. La literatura de Klossowski separó al pensamiento de la categoría de representación, rechazó la dialéctica y estableció un lenguaje que da cuenta de sus propios movimientos.

> Quizá lo que debe llamarse con rigor "literatura" tenga su umbral de existencia precisamente allí, a finales del siglo XVIII, cuando aparece un lenguaje que retoma y consume en su fulguración cualquier otro lenguaje, haciendo nacer una figura oscura pero dominadora donde juegan la muerte, el espejo y el doble, el cabrilleo al infinito de las palabras.[125]

La experiencia de la literatura moderna nació a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX en un sistema de ejes horizontal-vertical de mutua pertenencia. La literatura es una invención reciente, es una relación entre obra y lenguaje que está apenas constituyéndose y en ese estarse haciendo ella misma, es oscuramente visible pero todavía no pensable. "Las figuras de los simulacros son... marcas enunciadoras de que la literatura está en vías de tomar otro estatuto, no el que reconduce el humanismo, sino el que muestra la oscilación que actualmente existe entre la interpretación y la formalización del lenguaje, entre el hombre y los signos".[126] La literatura futura sólo se anuncia para poder pensarla,

[124] Foucault, M. *Lenguaje y Literatura*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 73.
[125] Foucault, M. *El lenguaje al infinito*, *apud*, *Entre filosofía y literatura.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 191.
[126] Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 95.

como un lenguaje iluminado, inmóvil y fracturado que se encomienda al espacio. En ese camino sombrío y todavía imposible de ser pensado, la literatura se pregunta por lo que ella es, sin embargo, su pregunta se formula en un espacio hueco, la pregunta efectuada por la literatura misma acerca de que es ella misma se hace dentro de un lenguaje muy viejo siendo ella todavía muy joven, de ahí que se presente apenas como un balbuceo.

3. La transgresión: el espacio puro del afuera.

Existe un vínculo muy estrecho entre Bataille y Foucault construido a partir de su mutuo interés por el análisis del lenguaje y por ciertos tipos de literatura experimental. Bataille fundó la revista *Critique* en junio de 1946, el objetivo de dicha revista fue ser un medio de divulgación de la cultura de la época, *Critique* se interesó tanto en la creación y crítica literaria, como en las investigaciones filosóficas, en los conocimientos históricos, científicos, políticos y económicos. *Critique* se convirtió en una referencia obligada dentro de la cultura francesa de los años cincuentas y sesentas, basta recordar que en su publicación número 195 de agosto-septiembre de 1963 número conmemorativo dedicado a la vida y obra de Bataille, esta revista pudo reunir a escritores de la talla de Alfred Métraux, Michel Leiris, Raymond Queneau, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Roland Barthes y Michel Foucault, entre varios más. Dentro de los años sesentas es posible rastrear a partir de *Critique* el surgimiento de las dos vanguardias literarias más destacadas de la Francia de aquella época: por una parte la de los escritores que publicaron dentro de *La Nouvelle Revue Française*.[127] y que fueron parte de la corriente literaria de vanguardia denominada *nouveau roman* fundada en 1953 y liderada por Robbe Grillet para quién la plena conciencia de los problemas actuales del propio lenguaje debe ser para el escritor la convicción más importante, y es, a su vez, la única posibilidad de seguir siendo para el

[127] *La Nouvelle Revue Française* es una célebre revista literaria fundada en 1908 en torno a un grupo de escritores formado por André Gide, Jean Schlumberger y Jacques Copeau. Durante la primera mitad del siglo XX ejerció una influencia determinante en el mundo de la literatura. Sus principios eran, y son, el rechazo de la moral y la política en el arte, la desconfianza hacia el éxito, la primacía del estilo sobre las ideas y la ausencia de *a prioris*.

escritor mismo;[128] por otra parte la segunda gran vanguardia fue la inaugurada por los escritores Philippe Sollers y Jean-Edern Hallier, dicha vanguardia artística tuvo como punto de reunión a la revista *Tel Quel* que se mantuvo en circulación a partir de 1960 y hasta 1980, el principal interés de la publicación fue impulsar la noción de escritura como una práctica experimental estrechamente ligada a la revolución económica y social, además de resaltar la contradicción entre el arte y el compromiso político. *Tel Quel* se pronunció por una revolución simbólica que rebasara las limitaciones derivadas de las revoluciones económicas y sociales, la revista *Tel Quel* buscó una nueva concepción de la escritura y un espacio textual que pudiera dar cuenta de lo que había estado oculto o condicionado por intereses políticos. Otra noción fundamental de *Tel Quel* fue la concepción de la literatura como red, noción espacial y no temporal, que termina con la posibilidad de cualquier intento psicológico de la escritura ya que la literatura no es entendida ni como vigilia, ni como sueño, ni como locura, ni como razón; sino únicamente como un lugar que se dispersa entre murmullos que se entrelazan en una pluralidad de tiempos.[129] El lenguaje se habla a sí mismo entonces mediante desgarramientos, repeticiones, duplicaciones, simulacros.

La literatura como red que toma a Robbe Grillet como su iniciador, debe ser entendida como una relación entre las obras por medio de la cual ellas se definen unas frente, al lado y a distancia de las otras, apoyándose a la vez en su diferencia y en su simultaneidad, y definiendo sin principio ni culminación, la extensión de una red. Dicha red que es una

[128] Robbe Grillet postuló el surgimiento de un nuevo tipo de escritor, uno que no se limitara a asignarle un sentido al mundo que nos rodea, sino que velase por realizar una literatura que tuviese como objetivo derrumbar los viejos mitos de la profundidad, Robbe Grillet postuló la necesidad de crear un nuevo arte de la novela estructurado a partir de un lenguaje literario óptico y descriptivo, que se limitase a medir, a situar, a delimitar y a definir.

[129] Entre los principales colaboradores de la revista podemos mencionar a: Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye, Bernard-Henri Lévy, Marcelin Pleynet, Maurice Roche, Tzvetan Todorov, Francis Ponge, Umberto Eco, Gérard Genette, Jean-Luc Godard, Maurice Beuchot, Georges Bataille y Michel Foucault.

relación constante, móvil e interior al lenguaje mismo puede ser enunciada también, por medio del lenguaje del escritor francés Philippe Sollers, como *simulacro* o *ficción*:

> Lo ficticio es lo que nombra las cosas, las hace hablar y ofrece en el lenguaje su ser dividido por el soberano poder de las palabras. El lenguaje de la ficción no se encuentra ni en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos. La ficción, la literatura como red, no consiste en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver que tanto es invisible de lo visible. Entre el lenguaje y la ficción existe una relación de pertenencia, de apoyo y de impugnación que se mantiene en la experiencia de escribir y que a su vez libera una distancia que no pertenece ni al mundo, ni al inconsciente, ni a la mirada, ni a la interioridad.[130]

Si antes *hablo* conducía directamente a la certidumbre del Yo, hoy, para la ficción, *hablo* no conduce a ningún lugar, sólo conserva en el hablar su emplazamiento vacío. Pensar la ficción es hoy otra de las tareas a realizar para poder trazar una ontología de la literatura. Para Foucault el lenguaje de la ficción se inserta en el lenguaje ya dicho, que es, en el caso de sus libros, el lenguaje estancado en archivos y documentos. En los textos *El lenguaje al infinito* y *Distancia, aspecto, origen,* ambos publicados en 1963 el primero dentro de *La Nouvelle Revue* el segundo en *Tel Quel*, Foucault destacó de ambas vanguardias literarias la relevancia de su intento por lograr una nueva escritura, destacó también lo importante que es postular la necesidad de crear una nueva literatura que se relacione sólo con ella misma para sentar las bases, por medio de un movimiento que tiene la forma de un espiral infinito, que propiciarán el surgimiento de un lenguaje no dialéctico, no representativo, lenguaje que no dará prioridad al sujeto y en el que la crítica literaria lejos de hacer estéril la creación, podrá, por el contrario, servirle de móvil a la literatura.[131]

---

[130] Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 101.
[131] Robbe-Grillet, A. *Por una novela nueva.* Seix Barral, Barcelona, 1965, p. 42.

*

A partir del último tercio del siglo XVIII el lenguaje se volcó sobre sí mismo, es decir, se articulo en su búsqueda, búsqueda del fundamento inasible. El lenguaje de la literatura romántica, cuyo apogeo sucedió en la primera parte del siglo XIX, se entendió como falta, como desgarramiento, para los románticos el lenguaje dio inicio con la llegada de las desgracias, el ruidoso don de los dioses. El momento de las desgracias es el momento en que el lenguaje se refleja sobre la línea de la muerte, que al contar sólo con un espejo para detener esa muerte que va a detenerlo, sólo tiene un poder: el de dar nacimiento en sí mismo a su propia imagen en un juego interminable de espejos.[132]

> Los dioses envían las desgracias a los mortales para que éstos las cuenten; pero los mortales las cuentan para que esas desgracias nunca lleguen a su fin, y para que su cumplimiento sea sustraído en la lejanía de las palabras, allí donde finalmente cesarán, ellos, los que no quieren callarse. La desgracia innombrable, don ruidoso de los dioses, marca el punto donde comienza el lenguaje; pero el límite de la muerte abre ante el lenguaje, o más bien en él, un espacio infinito; ante la inminencia de la muerte, él prosigue con una urgencia extrema, pero también recomienza, se cuenta a sí mismo, descubre el relato del relato y esa ensambladura que podría no acabarse jamás.[133]

El poeta romántico Hölderlin entendió que ya no podía hablar más que en el espacio señalado por el apartamiento de los dioses. Para Foucault, la reflexión del lenguaje sobre la muerte y la constitución de la palabra en un espacio virtual como el del espejo, como recurso de repetición indefinida, marca el inicio en que se forma uno de los más grandes acontecimientos ontológicos del lenguaje en la historia: "[...] tengo la impresión de que, a fines del siglo XVIII, se ha producido un cambio en esa relación del lenguaje con su

[132] Morey, M. *Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal*, *apud*, *Michel Foucault Filósofo.* Gedisa, Barcelona, 1999, p. 42.
[133] Foucault, M. *El lenguaje al infinito*, *apud*, *Entre filosofía y literatura.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 182.

repetición indefinida –coincidiendo más o menos con el momento en el que la obra de lenguaje se convirtió en lo que hoy es para nosotros, es decir, literatura".[134]

La repetición indefinida del lenguaje sobre mil espejos no debe engañarnos, sino antes bien, nos debe llevar a reconocer en dichas repeticiones al poder mismo de la ausencia. Los signos del propio lenguaje buscando su ser esconden la relación que el lenguaje esconde con la muerte. La palabra de la literatura nos conduce al afuera en donde desaparece el sujeto que habla. El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto, al que el vacío le sirve de lugar. *El lenguaje es solamente un rumor informe y fluido cuya fuerza está en su disimulo, el lenguaje es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera. El ser del lenguaje se despliega en la pureza de la espera sin objeto.* La espera no se espera a sí misma, ni tampoco el encantamiento por su paciencia es lo que la recoge, no es la memoria lo que sostiene al lenguaje sino el olvido. El olvido está hecho de una vigilancia despierta, lúcida, capaz de borrar cualquier rostro singular que pudiera ofrecerse: en el olvido la espera se mantiene como espera. El ser del lenguaje es espera y olvido, no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre desecha del afuera.[135]

"El lenguaje de la literatura de los límites no conduce a la evidencia del yo, sino a hacer pensar en lo que el hombre no piensa; a esfumar las certidumbres inmediatas de un pensamiento interior, de una reflexión filosófica y de un saber, y a la constitución de lo que se podría llamar: *el pensamiento del afuera*".[136] El lenguaje del afuera se expresa y desaparece en el vacío, el lenguaje del afuera acepta su desenlace en el rumor, en la

[134] *Ibid.*, p. 185.
[135] Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 78.
[136] *Ibid.*, p. 75.

inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es intimidad sino puro afuera, afuera en el que las palabras, como olas, se repliegan indefinidamente. El pensamiento del afuera que permanece fuera de toda subjetividad, conduce más que a la reflexión al olvido, más que aceptar contradicciones, busca la refutación que anula; más que buscar una verdad resplandeciente se dirige hacia el brillo y la angustia de un lenguaje siempre recomenzado. La palabra de la literatura nos conduce al afuera en donde desaparece el sujeto que habla.

> El ser de la literatura sólo tiene lugar en la soberanía solitaria del *hablo*, lugar que en nada lo limita, pues *hablo* es únicamente exposición del lenguaje en su ser en bruto, es pura exterioridad desplegada que escapa al modo de ser del discurso –es decir a la dinastía de la representación– escapa del discurso en el que *hablo* conducía directamente a la certidumbre del yo y a su existencia.[137]

El lenguaje de la literatura de los límites es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo, el sujeto de la literatura de los límites (aquel que habla, habla en ella y aquel del que ella habla) no se enuncia más que en la desnudez del *hablo*. Para Bataille el lenguaje también fue la cima y morada del pensamiento, su escritura, como la de Nietzsche o los románticos del siglo XVIII y XIX también expresa una actitud límite. Dicha actitud límite es una crítica práctica que analiza lo que pensamos, decimos o hacemos mediante una base histórica, prueba histórico práctica de los límites que podemos atravesar-bordear. La experiencia límite es la decisión del hombre de ponerse a sí mismo en entredicho y a todo el ser junto con él. La experiencia límite es la experiencia de la transgresión, es la posibilidad que tiene una cultura de abrirse al exterior, de conocer sus límites; de designar a

[137] *Ibidem*

la vez, el desgarramiento de la historia y su origen. En el lenguaje se encarnan los límites del hombre y la posibilidad transgresiva de su existencia.[138]

*

El lenguaje siempre toma distancia de toda posible posesión, no es uno mismo ni el que posee ni el que se posee, el lenguaje se hace pasar por nosotros y nos atraviesa, toda vez que nunca hacemos otra cosa que hacernos pasar por él. Sin embargo, cuando las palabras dejan de entrecruzarse con las representaciones, el lenguaje sólo existe en una dispersión, en un murmullo, en una multiplicidad misteriosa. Lejos de la presunta inocencia desinteresada de las palabras, éstas imponen interpretaciones, desean, buscan, procuran efectos. Las palabras no sólo apuntan, sino que hacen gestos y señas, son más bien las palabras las que vienen a decir, tienden la mano, acarician, aprietan y esperan: "[…] la irrupción en el seno del lenguaje del espacio propio del pensamiento no hace sino confirmar la distancia de toda palabra respecto de sí, de todo pensamiento que habla como de toda palabra que piensa. Las palabras no indican un significado, sino que ofrecen una interpretación".[139] El propio lenguaje es su distancia, difiere de sí, el lenguaje mismo es el lugar de la falta, tal dispersión responde, de manera esencial, a lo que el lenguaje es. En el lenguaje y con el lenguaje el vacío, la nada, se muestra como constitutiva de todo cuanto existe.

Las palabras no darán cuenta de algo otro sino en la medida en que den cuenta de sí y de su ser siempre como en otro lugar. Las grietas del lenguaje se hacen patentes en su propio interior (interior aquí es el extremo de lo posible), no hay habla pura, sólo aquella que

[138] Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 95.
[139] Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 29.

acecha y atisba lo que habla, que lo alienta en la medida en que únicamente lo apunta. Las palabras se gesticulan en una cierta conspiración del silencio, aquella que está dispuesta a escucharlo todo. En la medida que el propio lenguaje se recoge, saca de quicio lo que acaba de decir, el sujeto hablante se dispersa entonces en voces que se soplan, se sugieren, se apagan, se reemplazan unas a otras.[140] El pensamiento de Foucault nos invita a corresponder a la presencia de lo inaccesible, del afuera; las palabras del escritor francés nos invitan a corresponder a lo que se ofrece a la mirada siempre a distancia de sí misma, las palabras de Foucault nos invitan a corresponder a lo que no se agota ni reposa en palabra alguna, al alejamiento propio del lenguaje, aquel murmullo incesante que no cesa de hablar ni deja de tenerse que decir y cuya desnudez nunca conseguirá ver Acteón. Acteón metamorfoseado en ciervo es devorado por sus propios perros en el momento en que sorprende a Diana a punto de bañarse desnuda. ¿Cómo su cuerpo podría ser tan delicioso sino fuera en virtud de la palabra oculta? El lenguaje impuro, obsceno, impío, es quizá el que sostiene el silencio puro. "El sistema transgresivo no coincide ni con lo ilegal ni con el criminal, ni con el revolucionario, ni con lo monstruoso o lo anormal, ni con la adición de todas esas formas distantes; pero cada uno de esos términos lo designa al menos de manera sesgada, y permite revelarlo en ocasiones en parte, él que es, para todos y en su coherencia, condición de posibilidad de aparición histórica".[141]

La reflexión de Foucault atendió la urgencia de pensar en un lenguaje no empírico, atendió a la urgencia de pensar un *lenguaje del pensamiento*. Si la tarea viene a ser una tarea del pensar, nos advierte Foucault, lo es dado que a su vez resulta indispensable dar lugar a ella, procurar los desplazamientos y las aperturas para que sea, a la par, la apertura

[140] Foucault, M. *La prosa de Acteón*, *apud*, *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 194.
[141] Foucault, M. *DE*., vol.1, *apud*, Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 124.

del propio lenguaje. Es en la intimidad del lenguaje mismo en donde podría brotar un *lenguaje del pensamiento*, dicho lenguaje tendría que dirigirse hacia su propia imposibilidad. La experiencia límite es "[...] la que representa para el pensamiento algo así como un nuevo origen... es la experiencia misma, el pensamiento que piensa aquello que no se deja pensar, es una afirmación que no unifica nada, y no se deja unificar, que se dispersa, que tiene que ver con lo múltiple y con el azar. Es el pensar de otra manera".[142] Un lenguaje del pensamiento diría, a su vez, el límite del ser del lenguaje. El juego instantáneo de los límites y la filosofía de la transgresión, que es una filosofía que no afirma nada y que sólo reconduce los valores o las existencias a los límites, es en donde se cumple la decisión ontológica: impugnar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser. "Distancia y límite juegan su mutua correspondencia. El lenguaje se recorre sin recogerse para confirmar permanentemente sus posibilidades. Siempre que dice algo, se dice. La distancia respecto de sí es el límite en que experimenta su doble, no ya como mero desdoblamiento sino como muerte en el seno del lenguaje".[143]

Tanto Nietzsche como Bataille fueron para Foucault un punto de encuentro del discurso sobre las experiencias límite. "¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión sería en nuestros días la prueba esencial de un pensamiento del "origen" al que Nietzsche nos ha encomendado desde el comienzo de su obra –un pensamiento que sería, de un modo absoluto y en un mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?".[144] El lenguaje de Nietzsche brota con vigor para transgredir sus límites, confirma a la par su urgencia y su existencia. Foucault siempre reclamó como una tarea imperante la necesidad de crear un lenguaje no dialéctico que transgrediese la

[142] Blanchot, M. *El diálogo inconcluso*. Monte Ávila, Caracas, 1972, pp. 338-339.
[143] Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 35.
[144] Foucault, M. *Prefacio a la transgresión*, *apud*, *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 169.

relación entre el saber y el no-saber. Foucault ejerció un pensamiento crítico que se interrogó por el ser del límite, la experiencia de su pensamiento acontece justo en donde las palabras faltan, esto es, en la experiencia del límite y su transgresión, la experiencia del afuera.

El pensamiento de Foucault es una invitación, de la misma forma que el pensamiento de Nietzsche y de Bataille también lo son, a retomar a la reflexión como una profanación sin objeto, como un movimiento que en el mismo gesto que franquea sus límites toca la ausencia misma, la ausencia del yo que responde a la ausencia de Dios. La transgresión es ese vaciar que al dejarlo todo en la ausencia de lugar, nos deja sin nada, la transgresión es el arrebato, el extravío de una mirada que vacía al sujeto del lenguaje. Transgresión es la permanente afirmación del murmullo incesante, del mundo centelleante sin negatividad ni contradicción. "¿No nos viene, en efecto, la posibilidad de un pensamiento así dentro de un lenguaje que precisamente nos lo hurta como pensamiento y lo reconduce hasta la imposibilidad misma del lenguaje, hasta ese límite en que llega a objeto de discusión el ser del lenguaje?".[145] La transgresión dice lo que siempre quiso negarse: en el límite, las palabras nos entregan al silencio en la medida en que el lenguaje irrumpe fuera de sí y habla de sí en la ausencia total.

Bataille afirmó en alguna ocasión que si fuese necesario concederle un lugar en la historia del pensamiento, este sería, "[...] por haber vislumbrado los efectos, en nuestra vida humana, del *desvanecimiento de lo real discursivo*, y por haber obtenido de la descripción de esos efectos una luz evanescente".[146] La reflexión batailleana hizo emerger de las dimensiones psicológicas del surrealismo algo que llamó "límite", "transgresión", "risa",

[145] Foucault, M. *Prefacio a la transgresión*, *apud*, *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 171.
[146] Bataille, G. *La experiencia Interior.* Taurus, Madrid, 1972, p. 234.

"locura", para hacer de estos términos experiencias del pensamiento. El pensamiento de Bataille no es ya una mirada abierta sobre formas claras y fijas en su identidad, «es gesto, salto, danza, desviación extrema, tensa oscuridad». El pensamiento de Bataille es, en términos de Foucault, la aberración de lo esencial, lo cómico mayor: "[…] el lenguaje de Bataille se hunde sin cesar en el corazón de su propio espacio, dejando al desnudo, en la inercia del éxtasis, al sujeto insistente y visible que ha intentado retenerlo con todas sus fuerzas, y se encuentra como rechazado por él, extenuado en la arena de todo lo que no se puede decir".[147]

Tanto la obra de Bataille como la de Foucault proponen una desaparición/superación del Yo mediante un desprendimiento sistemático del Yo mismo que toma la palabra, presto a desplegarla y a instalarse en ella; desprendimiento en el tiempo, desprendimiento en la distancia entre la palabra y aquel que habla, desprendimiento interior de aquel que piensa y escribe.[148] En esta desaparición/superación del sujeto el lenguaje filosófico experimenta su perdida hasta el límite:

> El límite se abre violentamente sobre lo ilimitado, se encuentra repentinamente arrastrado por el contenido de lo que niega, y consumado por esa plenitud extraña que le invade hasta el corazón. La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que excluye (más exactamente tal vez a reconocerse allí por vez primera), a experimentar (mediante el lenguaje mismo) su verdad positiva en el movimiento de su pérdida.[149]

La transgresión es un gesto que concierne al límite, es una figura que se encuentra vinculada al límite en una relación en espiral, que agota todo lo que es en el instante en que

[147] Foucault, M. *Prefacio a la transgresión*, *apud*, *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 171.
[148] «Una pérdida parcial es para el ser un medio de morir sobreviviendo. Es una locura querer evitar el horror de la pérdida. El deseo llama al horror posible –en el límite de lo intolerable–. Se trata de aproximarse a la muerte hasta tan cerca como pueda soportarse. Sin desfallecer –si es preciso–, incluso desfalleciendo». *Las ganas de reír*, *apud*, Bataille, G. *El culpable*. Taurus, Madrid, 1986, p. 108.
[149] Foucault, M. *Prefacio a la transgresión*, *apud*, *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 167.

franquea el límite mismo. "La transgresión franquea y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda enseguida se cierra en una ola de poca memoria, retrocediendo de este modo otra vez hasta el horizonte de lo infranqueable".[150] La transgresión no busca sacudir la solidez de los fundamentos, no busca ni oponerse ni afirmar a estos, la transgresión no es violencia en un mundo dividido, no es triunfo sobre los límites que borra: el corazón de la transgresión es la neutralidad, por definición ningún límite puede detenerla.

Las reflexiones de Bataille se fundan sobre la experiencia privilegiada de *ir lo más lejos posible*, sin embargo, esto no tiene sentido sino únicamente reconociendo el primado del *continuum*:

> Ese mundo de objetos que me trasciende (en la medida en que es vacío en mí) me encierra en su esfera de trascendencia, me encierra de algún modo en mi exterioridad, teje en el interior de mí una red de exterioridad. De este modo mi propia actividad me aniquila, introduce en mí un vacío al que estoy subordinado. Sobrevivo, empero, a esta alteración anudando lazos de inmanencia (refiriéndome a la inmanencia indefinida, que no admite superioridad en ninguna parte).[151]

La obra de Bataille siempre tuvo la intención de salir del tejido del *continuum*:

> Entiendo por *continuum* un medio continuo que es el conjunto humano, que se opone a una representación rudimentaria de individuos insecables y decididamente separados. La separación de los seres, el abismo que separa el tú del yo, tiene habitualmente un sentido primordial. En nuestra esfera de vida, sin embargo, la diferencia entre uno y otro no es más que una profundización de posibilidades precarias. Si es cierto que en un caso y en un tiempo dados el paso del tú al yo vienen de un carácter continuo, la aparente discontinuidad de los seres ya no es una cualidad fundamental.[152]

---

[150] *Ibidem*
[151] Bataille, G. *Método de Meditación*, *apud*, *La experiencia interior*. Taurus, Madrid, 1973, pp. 209-210.
[152] *Ibid.*, p. 198.

El recurrir a medios define la esfera de la actividad. La actividad nos domina, hace aceptable —posible— lo que sin ella sería imposible. El dominio de la actividad es el de lo posible, es el de un vacío triste, un desfallecimiento en la esfera de los objetos. El ser útil define a la humanidad, nos une de manera irremediable a la necesidad de los bienes materiales. Sin embargo, y debido a ello, la operación soberana acontece donde el pensamiento no acepta ningún objeto subordinado y, perdiéndose él mismo en un objeto soberano, aniquila en sí mismo la exigencia del pensamiento. La operación soberana no se subordina a nada, es indiferente a los efectos que puedan derivarse de ella. La energía soberana tiene que ser pedida sin ningún fin, en consecuencia sin ningún sentido. Es esta pérdida inútil, insensata, lo que es la soberanía. (En este aspecto, lo soberano, como lo sólido, es una experiencia inevitable y constante).[153] El movimiento que funda la operación soberana está también fundado en ella, la operación soberana es el fin, es el camino de una experiencia.

[153] *Ibid.*, p. 216.

4. La ontología del presente.

El autor de *Les mots et les choses* desarrolló una interpretación de la historia como un proceso sin sujeto, ni fines, con ello logró problematizar a la descentralización del sujeto. A partir de la segunda etapa del pensamiento de foucaultiano el pensador frances intentó describir a las ideas en el ámbito del discurso por considerar que su inteligibilidad no procede de los sujetos. Desde entonces, quien fuera autor del texto *Vigilar y castigar,* estudió al poder como estrategia y no como una atribución del sujeto. La preocupación foucaultiana por negar al sujeto constituyente y desantropologizar al saber, se encontró fuertemente influida por la visión estructuralista del lenguaje. Dicha visión analizó a la lengua como un sistema de signos -considerado en sí y por sí mismo- que produce significaciones a través de relaciones de diferenciación entre los elementos linguísticos, sin la necesaria intervención fundadora de un sujeto. Sí bien Foucault intentó deslindarse de las explicaciones sistémicas del estructuralismo, paradójicamente Foucault retomó del estructuralismo la preocupación por apartarse del sujeto para pensar el saber. Foucault aplicó este principio a las relaciones de poder al definirlas como "intencionales y no subjetivas", esto es, como "grandes estrategias anónimas" cuya racionalidad está en las tácticas, que al interrelacionarse constituyen dispositivos de conjunto.[154]

Hasta 1968 Foucault sostuvo una concepción del lenguaje que se manifiestó como oposición a todas las filosofías de la conciencia y, por tanto, al humanismo de la época. Dentro de *Las palabras y las cosas* Foucault negó la noción de *ideología* al sustentar que los sujetos no son eternos ni constituyentes: los sujetos no son la fuente primaria de las

[154] Foucault, M. *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 2010, pp. 115-116.

ideas, éstos están históricamente determinados. De ahí que el objetivo de *Las palabras y las cosas* fuese el de definir la fecha de nacimiento del hombre moderno a tráves de la descripción de los cambios en las reglas de formación de los discursos y, de manera específica, con el análisis de la emergencia de las ciencias humanas.[155] Foucault imaginó al hombre moderno como un laberinto epistemológico por ser a la vez el objeto y el sujeto de su conocimiento. A partir de este círculo hermenéutico la reflexión foucaultiana se propusó descifrar los mecanismos con los cuales las ciencias humanas llegaron a dominar al sujeto en lugar de liberarlo.

Las palabras y las cosas es un estudio de la historia de la semejanza que se nos presenta por medio de un collage, por medio de un escenario horizontal que es, a su vez, un escenario cómico. A través de Cervantes y su Quijote, Foucault criticó el sistema de los signos clásicos estructurando a lo largo de todo el libro una descripción del proceso de representación de la época clásica. Dentro de dicho texto Foucault puso en cuestión la taxonomía de la época clásica y el orden del pensamiento occidental, el objetivo del texto fue hacer vacilar a la práctica occidental de lo mismo y lo otro.

> Con la descripción de Las Meninas de Velázquez, Foucault se propuso mostrar que el pintor y su serie de técnicas, como los juegos de distancia, de perspectiva, de luces, de color, de proporción, fueron también en su momento, conceptualizadas en enunciados, en saberes, los que a su vez dieron lugar a las prácticas discursivas, que quizá se involucraron en teorías, en especulaciones, en formas de enseñanzas, en procedimientos y técnicas discursivas que dominaron la época clásica.[156]

Foucault avanzó en la definición de este problema en *La arqueología del saber* a través del perfeccionamiento y explicitación de sus recursos metodológicos. Dentro de este escrito

[155] Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1979, p. 300.
[156] Lechuga Solís, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004, p. 41.

afirmó que su intención en *Las palabras y las cosas* no había sido el de excluir el problema del sujeto al invalidar el carácter originario que le atribuye la noción de ideología, sino el de definir las posiciones y las funciones que el sujeto puede ocupar en la diversidad de los discursos con la finalidad de evidenciar la formación de las sujeciones antropológicas dentro de la época clásica.[157] De esta forma Foucualt develó un nuevo dominio de análisis: el de las modalidades enunciativas y las prácticas discursivas. La reflexión foucaultiana tuvo como consigna fundamental evidenciar a la relatividad de los diversos modos de sujeción del sujeto, con este propósito Foucault se dió a la tarea de interrogar a los límites del pensamiento para con ello reanudar el proyecto nietzscheano de articular una crítica de la razón a través de la historia que posibilitase a su vez la construcción de una ontología del presente.

*

Para Nietzsche la verdad es una mentira colectiva, es olvido y represión inconsciente de esa mentira. Son sólo razones de utilidad social las que dan lugar a la codificación social del lenguaje y lo que da lugar también a que la sociedad premie la verdad y penalice la mentira. Dicha codificación social es ficticia no sólo porque dimana de una convención de grupo, sino por que tiene como fundamento el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez, a las imágenes psíquicas, que son internas, de las palabras, que son externas: entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño. No es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico; "[...] la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica (el origen del lenguaje no

[157] Foucault, M. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 1987, p. 25.

sigue un proceso lógico), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos".[158] El lenguaje designa, extrapola arbitrariamente, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.[159]

El intelecto es un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros. Por razones de seguridad el hombre ha adquirido el compromiso moral de mentir. Sin embargo, con el tiempo, se ha olvidado de está situación. El impulso a la verdad tiene su raíz en la inconsciencia, en el olvido de que el concepto es el residuo de una metáfora. "El hombre que sólo desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos".[160] Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una "verdad". El hombre tiene una invencible inclinación a dejarse engañar, la sociedad establece un compromiso para existir: prestar atención al compromiso de mentir de acuerdo a una convención firme. En virtud de esta inconsciencia, en virtud de este olvido, el hombre adquirió el sentimiento de la verdad.

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que

[158] Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Tecnos, Madrid, 1994, p. 10.
[159] *Ibid*., p. 23.
[160] *Ibid*., p. 21.

> lo son; metáforas gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.[161]

El sendero del *Übermensch* que proclamó la muerte de Dios nos enseña que los hombres se engañan acerca del valor de la existencia, que el conocimiento tiene como condena valorarse a sí mismo como algo que no es: el intelecto se desarrolla fingiendo. "¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón".[162] Lo que eleva al hombre por encima del animal es la capacidad de disolver una figura en un concepto, la capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema. Para Nietzsche la omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, la naturaleza no conoce ni formas, ni conceptos, ni géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. Los conceptos permiten la construcción de un orden piramidal que instaura castas y grados, que instaura un mundo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, estos esquemas nos entregan, ilusoriamente, a un mundo más firme y aparentemente más humano. Sin embargo, toda metáfora intuitiva es individual, no tiene otra idéntica y, por tanto, se encuentra fuera de toda clasificación. El concepto es el residuo de una metáfora: "[...] aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin

[161] *Ibid*., p. 25.
[162] *Ibid*., p. 21.

embargo la abuela de cualquier concepto".[163] El edificio de los conceptos es una ilusión articulada sobre una base metafórica, esto es, en la idealización de los conceptos espacio, tiempo y número. Mediante los conceptos el hombre construyó un mundo regular y rígido que le sirvió de fortaleza (el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos), sin embargo, de manera fatal para este hombre en cada momento, como en sueños, todo es posible.

El universo sólo puede tener lugar en el yo a través de metáforas, el yo mismo no es más que una imagen del cuerpo. El gran modelo que da inteligibilidad al mundo, con ayuda de la metáfora, es el cuerpo, la corporalidad es el signo de la humanidad. El cuerpo contemplado y vivido es una imagen o metáfora del orden del sujeto, y el espacio construido es a su vez imagen de la imagen, imitación simbólica del sujeto y de su cuerpo.[164] Existe una homogeneidad entre el yo, el concepto, el libro, la arquitectura, la pintura. Edificios, libros, discursos, son seres compuestos resultado de la suma de partes en torno a un eje, sin embargo, la confusión y el vacío habitan en el interior de estos seres. Llenar el vacío (con edificios, con teorías) es prolongarnos a nosotros mismos, crear metáforas de nuestro cuerpo idealizado. La necesidad que tuvo el hombre de llenar a este terrible espacio vacío se vio colmada con la utilización de metáforas, sin embargo, toda metáfora es el resultado de un largo proceso de idealización y por tanto es una ilusión. La metáfora que somos es un movimiento monstruoso que se repliega sobre sí mismo, que se devora a sí mismo, que se auto-mutila. El universo exterior tiene lugar únicamente en un yo con ayuda de metáforas, la metáfora es el elemento mediador que hace posible la representación, esto es, la presencia, constitución y articulación del mundo en el sujeto y

[163] *Ibid*., p. 27.
[164] Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002, p. 55.

para el sujeto. El universo es una inmensa metáfora del yo, del cuerpo y de sus proyecciones imaginarias, de sus representaciones. El espacio y el tiempo son metáforas en las que el yo se representa de forma idealizada, como una realidad inmutable, perfecta, eterna.

El pensamiento de Michel Foucault continuó el sendero abierto por las palabras de Nietzsche y Bataille. De la misma forma que Nietzsche y Bataille, Foucault también realizó un estudio de la perdurabilidad de las diversas manifestaciones de racionalidad dominantes en cada época (tipos de conocimiento, técnicas o modalidades de gobierno y dominación) y, a su vez, analizó también a la transformación incesante de estas formas de racionalidad. "La razón es considerada por Foucault como un objetivo de diagnóstico que ha de analizarse en la especificidad de sus continuas transformaciones".[165] Foucault relacionó los acontecimientos históricos y los objetos propios de cada época a la existencia de prácticas sociales históricas a las que no antecede sentido alguno: cada práctica engendra el objeto que le corresponde, las prácticas resultan ser la condición de posibilidad de los objetos, lo que hay a lo largo de la historia son estructuras y prácticas. Por prácticas discursivas Foucault entendió un modo de actuar y de pensar que propicia a su vez, la llave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto. Las prácticas discursivas no son simplemente modos de fabricación de discursos, ellas toman cuerpo en los conjuntos técnicos, en las instituciones, en los esquemas de comportamiento, en los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que a su vez las imponen y las mantienen.

El análisis de Foucault, de la misma forma que el de Bataille y el de Nietzsche, se estructura a partir de un método compuesto por dos tipos diferentes de exégesis que en

[165] Sauquillo González, J. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2001, p. 44.

conjunto articulan un movimiento simultáneo, dichas herramientas de análisis son la arqueología y la genealogía. El análisis arqueológico pretende develar a las condiciones efectivas en que surgen las distintas formaciones discursivas. Foucault, contrario a los lingüistas, entendió el discurso como la literalidad de lo dicho, como el *dictum* en su propia literalidad, sin explicación alguna, por tanto, el interés del análisis de Foucault con respecto al discurso se enfocó en la captación de lo dicho, la captación de lo dicho en su materialidad. Para Foucault nuestro pensamiento se mueve en función de un orden de símbolos, en virtud del cual el mundo se abre de una manera que es cada vez lingüísticamente y culturalmente específica. Llamamos discurso a ese orden simbólico que permite a todos los miembros que fueron socializados bajo su autoridad hablar y obrar juntos. Siempre hay un orden del discurso, pero no necesariamente uno sólo para todos los discursos. De esta forma aunque existe un orden para todos los discursos, un *a priori* absoluto, la relatividad histórica de los discursos nos lleva a hablar de un *a priori* histórico de los discursos cuya pluralidad tiene como base la relatividad.[166] Los discursos para Foucault son órdenes de segundo grado que están situados en alguna parte entre el orden reversible de la lengua y la disposición irreversible de la mirada. Para Foucault ninguna cultura nos ofrece la imagen simple y unilateral de lo que conocemos como sus códigos fundamentales. Por tanto, la cultura no es idéntica a las teorías científicas o filosóficas que o bien justifican ese orden partiendo de un principio o bien lo examinan en lo que dichas teorías concibieron sistemáticamente, con lo cual toman posición (por la reflexión o la sistematización) respecto del orden de lo vivido (ya existente).[167] La visión "empírica" del orden y la visión de las "teorías filosóficas" son extremos en los que se inscribe el análisis

[166] Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1979, p. 15.
[167] Frank, M. *Sobre el concepto de discurso en Foucault, apud, Michel Foucault filósofo.* Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 113-114.

del discurso en su materialidad. Un término fundamental para el análisis del discurso en su materialidad es el de enunciado. El enunciado define las posibilidades de reinscripción, de trascripción, de umbrales y de límites. La enunciación adquiere materialidad en las instituciones; según Gilles Deleuze la concepción del enunciado para Foucault es una especie de función que atraviesa las diversas unidades y traza una diagonal más próxima a la música que a un sistema significante. El pensamiento de Foucault abordo la problematización de las leyes que posibilitan las diversas enunciaciones, así como del lugar de su procedencia. Para Foucault los planos desde los que se habla son discontinuos, se encuentran unidos por un haz de relaciones establecido por las prácticas discursivas.

*

Friedrich Wilhelm Nietzsche en 1874 escribió su *Segunda Consideración Intempestiva* llamada *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, en ella se refirió a la *ontología del presente* como la interpretación del momento actual a la vista del pasado, para tras este movimiento, abocarse a la construcción del porvenir.[168] La ontología del presente es un acto al servicio de la vida, un acto peligroso en el que el individuo pone a prueba su capacidad artística, entendida como capacidad de olvido y re-construcción. Nietzsche descubrió que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo diagnóstico: ¿qué somos hoy día?, ¿cuál es el día de hoy en que vivimos? Una actividad diagnóstica implica un trabajo de excavación bajo nuestros propios pies. Para Foucault la filosofía después de Nietzsche es una forma de conocimiento que define y

[168] Nietzsche, F. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Bajel, Buenos Aires, 1945, p. 32.

determina las diferencias y que se orienta hacia el diagnóstico de lo que es el ahora y de lo que somos actualmente, sin formular verdades que puedan valer para todos los tiempos.

Nietzsche criticó intensamente el punto de vista que supone siempre una historia ordenada y perfectamente clara. El autor de la *Genealogía de la Moral* sostuvo una postura férrea en contra de la historia que intenta procurarse un punto de apoyo fuera del tiempo, en contra de la historia que tiene por función recoger la diversidad al fin reducida del tiempo, en contra de la historia como una totalidad bien cerrada sobre sí misma. Para Foucault y para Nietzsche la historia no nos permite reconocernos en todas sus partes y con ello dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación. La herramienta genealógica que Foucault adquirió de Nietzsche no apela ni a la libertad de un sujeto capas de otorgar a las cosas un sentido, ni a un principio teleológico de organización de la historia. La genealogía describe los acontecimientos en su azarocidad, en su propia extrañeza.

> El noble origen es la «fuerza metafísica que se abre camino de nuevo en la concepción según la cual en el comienzo de todas las cosas se encuentra lo que hay de más precioso y esencial». Uno quiere creer que en su comienzo las cosas eran perfectas; que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra del primer amanecer. El origen siempre está antes de la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía.[169]

Sin embargo, el análisis genealógico de Nietzsche develó que este supuesto comienzo histórico ordenado es bajo, es irrisorio, el análisis de Nietzsche develó que el origen no es el supuesto lugar de la verdad. La verdad es un error que tiene para sí el no poder ser refutada debido a que la larga cocción de la historia la ha hecho inalterable: la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia. "Apenas salimos de ella en el instante

[169] Foucault, M. *Nietzsche*, *la genealogía*, *la historia*. Pre-textos, España, 1997, pp. 19-20.

de la sombra más corta, y ya la luz no parece venir del fondo del cielo ni de los primeros momentos del día".[170] Para Nietzsche la historia debe ser pensada a partir de las luchas, las estrategias y las tácticas: la historia debe ser analizada a través de las relaciones de poder y no por medio de las relaciones de sentido. Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino, ni a una mecánica, sino más bien al azar de la lucha, las fuerzas que están en juego en la historia no son formas sucesivas de una intención primordial, no toman el aspecto de un resultado, sino que aparecen siempre en el azar singular del acontecimiento.

La genealogía es gris, es meticulosa, es pacientemente documentalista, trabaja sobre sendas muchas veces reescritas. La genealogía exige un saber minucioso, exige paciencia, exige atención en las «pequeñas verdades sin apariencia, establecidas según un método riguroso». Hacer genealogía es ocuparse de las meticulosidades y de los azares de los comienzos, la reflexión de Foucault, siguiendo los pasos del pensamiento de Nietzsche y Bataille, nos invita a no temer al ir a buscar este origen en los bajos fondos, en lo contradictorio, en lo que muere de forma irremediable. Debemos ser capaces, nos advierte Foucault, de saber reconocer en los sucesos de la historia, a las sacudidas, las sorpresas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias. La genealogía debe percibir la singularidad de los sucesos históricos para encontrarlos allí donde menos se les espera, debe percibir en los sucesos históricos a todos esos aspectos que por no tener una explicación pasan desapercibidos, debe percibir en los sucesos históricos a los sentimientos, al amor, a la conciencia, a los instintos. Las palabras de Nietzsche nos convocan a detonar un análisis genealógico de los sentimientos, esto es, a desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor. La

[170] *Ibid*., p. 22.

exégesis genealógica debe captar como estos aspectos retornan a través de la historia para reencontrar diferentes escenas en donde juegan papeles diferentes.

Foucault vinculó su genealogía de las formas históricas de la racionalidad (que convierten al sujeto en objeto científico) con su genealogía de las relaciones de poder (que garantizaron la reorganización del saber moderno). Frente a una historia apoyada en la noción de continuidad, devenir dialéctico y causalidad, la historia genealógica del acontecimiento y la discontinuidad suscribe la introducción de la periodicidad histórica con segmentos y rupturas. En el territorio en donde el alma pretende unificarse, en donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el estratega de la genealogía articula un análisis de este supuesto noble origen para develar que el verdadero valor del origen es la catástrofe, dicha conclusión elimina la idea de un origen ordenado y con ello también disocia la idea de un yo inmóvil, dándole con ello a su vez, acceso al estratega de la genealogía a los lugares vacíos de la identidad, el afuera. La búsqueda de la procedencia remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión, sino antes bien, pretende abordar los accidentes, las desviaciones ínfimas, los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación que han producido aquello que existe y es válido para nosotros. La genealogía pretende develar "[…] que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente. Por eso, sin duda, todo origen de la moral, desde el momento en que ésta no es venerable -y la *Herkunft* jamás lo es-, merece crítica".[171]

[171] *Ibid*., p. 28.

A partir de la genealogía nietzscheana la hermenéutica contemporánea no es una labor de elucidación y búsqueda del aletargado sentido, sino antes bien, una labor de violentación en la que lo único verdadero es el intérprete, en este mismo movimiento el intérprete se constituye mediante el combate con las creaciones de lo verdadero. La verdad del discurso se devela como una relación múltiple con fuerzas diversas, no existe un primer motor del discurso y de su verdad. Quien fuera autor de *La Microfísica del poder* investigó con especial atención la determinación de las condiciones de existencia de los discursos científicos en Europa desde el siglo XVI hasta que llegaron a constituirse en nuestro saber y, más concretamente, el saber que adoptó el objeto que consideramos como *el hombre*.

El método múltiple de Foucault (antropológico-genealógico) se rehusó a utilizar la noción de hombre para llevar a cabo la captación de lo dicho en su materialidad, Foucault evitó observar a la actividad ordenadora y constituyente como guía en la estructuración de la identidad. Para Foucault a lo que debemos referirnos no es al gran modelo de la lengua y los signos, sino, antes bien, al modelo de la guerra y de la batalla: la historicidad que nos lastra y nos determina es belicosa no es lenguaraz. Dentro de la considera segunda etapa del pensamiento de Foucault éste se interesó en el análisis de las relaciones de poder y no ya de sentido. El conocimiento como reflexión atribuible a un sujeto perfectamente acabado fue puesto fuera de juego por el pensamiento de Foucault; es la ilusión unificadora del concepto de identidad quien creó la idea de un relato histórico continuo, de una inquebrantable soberanía del sujeto y de una continuidad entre experiencia, ciencia y conocimiento. Michel Foucault refutó el carácter absoluto del sujeto, a la vez que le otorgó una condición trascendente al poder, con ello desmanteló el sustrato metafísico de la ideología que define a la conciencia humana como el sujeto originario de todo sentido y de todo devenir y práctica. Foucault antepuso la primacía de las prácticas discursivas y del poder como

categorías descriptivas y analíticas que son funcionales a su genealogía (por estar exentas de la subordinación antropológica).

Nietzsche y su genealogía son una incitación hacia el violentar con todas las fuerzas de la malignidad satírica a los excesos del sentido histórico, al gusto excesivo por el proceso a costa del ser y de la vida. Nietzsche buscó para ello no alejarse de los instintos más fuertes de la juventud, el ardor, el espíritu de independencia, el olvido de sí mismo, el amor. El hombre que hace genealogía es un combatiente en contra de la sobresaturación del sentido: "[…] en todas partes, el hombre es virtuoso, en cuanto se rebela contra la ciega fuerza de los hechos, contra la tiranía de lo real y se somete a leyes que no son las leyes de esas fluctuaciones de la historia".[172] Para quien escribiera en 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto que articula un ataque magnifico hacia el concepto de verdad y que debe ser leído por todo aquel que intente detonar una reflexión de la historia a través de la genealogía, la percepción correcta es un absurdo:

> Entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.[173]

El hombre olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas. El hombre instaura sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja, eternamente laberíntica. Sin embargo, es gracias a que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto *artísticamente creador*, que vive con cierta

[172] Nietzsche, F. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Bajel, Buenos Aires, 1945, p. 68.
[173] Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Tecnos, Madrid, 1994, p. 30.

calma, seguridad y conciencia. Fatalmente, el hombre anuda su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado por el afuera.

"La historia tiene más que hacer que servir a la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; la historia ha de ser el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios".[174] Finalmente es posible concluir en este cuarto apartado que para Foucault, de la misma forma que para Nietzsche y Bataille, la historia puede liberarnos del modelo, a la vez metafísico y antropológico de la memoria, es posible mediante el método genealógico hacer de la historia una contra-memoria, es posible desplegar en ella una forma totalmente distinta del tiempo. Foucault encontró en las ideas de Nietzsche una actitud poética, una vida filosófica, un *ethos* crítico.

[174] Foucault, M. *Nietzsche*, *la genealogía*, *la historia*. Pre-textos, España, 1997, p. 53.

5. La crítica como forma de arte.

El pensamiento crítico de Foucault consistió en problematizar la relación que existe entre la libertad y la ética en general. Tanto la estética de Foucault como sus consideraciones sobre el sujeto están íntegramente relacionadas con su ética y su política. La incursión que Foucault realizó en el tema de la *construcción de sí* y de la *poiesis* es central en la política de desujeción que propuso. Paradójicamente, la construcción de sí y la desujeción suceden simultáneamente cuando se aventura un modo de existencia que no se sostiene en el régimen de la verdad. El propósito de este quinto apartado será el de analizar de qué forma, teniendo en cuenta al análisis hecho por Foucault de este régimen de verdad, la producción del discurso y la crítica se relacionan. Para ello se tendrá en cuenta fundamentalmente a tres textos, dos de ellos escritos por Michel Foucault, y un tercero escrito por Judith Butler.[175]

El juicio es una manera de subsumir lo particular en una categoría general ya constituida, la crítica, por su parte, interroga a la constitución oclusiva (que se produce restringiendo) del campo de conocimiento al que pertenecen esas mismas categorías. La crítica foucaultiana no es una práctica que se reduzca a dejar en suspenso el juicio, sino que es la propuesta por una práctica nueva a partir de valores que se articulan en esa suspensión. *La crítica es la perspectiva sobre las formas de conocimiento establecidas y ordenadoras que no está inmediatamente asimilada a tal función ordenadora.* La tarea a la que Foucault nos convoca es a repensar la crítica como una práctica en la que formulamos la cuestión de los límites de nuestros más seguros modos de conocimiento. «Nos interrogamos sobre los

[175] De Foucault son: *¿Qué es la crítica? y El orden del discurso*; de Butler es: "*Crítica y Aufklärung"*. Todos los textos se encuentran citados más adelante.

límites de los modos de saber cuándo nos hemos tropezado ya con una crisis en el interior del campo epistemológico que habitamos», nos confesamos, llenos de pavor, que ya ningún discurso es adecuado. Foucault intentó a través de la crítica abrir el espacio para el combate contra lo normal. La crítica del presente es un eje primordial en la construcción del trabajo crítico de la filosofía sobre sí misma. En este sentido, el objetivo del análisis de Foucault es cargar a la razón de experiencia para cuestionar a la razón que utilizamos, averiguar sobre sus efectos históricos y determinar sus límites y peligros. La experiencia es el contrapeso que hace posible la impugnación a una serie de prácticas científicas que han construido al individuo tanto en un sujeto ideal cuanto en objeto de un campo de conocimiento determinado.

Existen varias gramáticas para el término crítica, la crítica no puede ser definida como una sola cosa, sin embargo, y dando con ello vida al símbolo del espiral sin fin, la crítica no puede ser definida de manera separada de los diversos objetos por los que a su vez se define. La crítica es dependiente de sus objetos, los objetos definen el significado de la crítica misma, "[...] la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer".[176] La crítica de Foucault se instaura en la misma trama de acontecimientos que definen el presente y del que Foucault intentó desenlazar algunos de sus nudos. Se denomina crítica cultural a la precipitación inmediata de la conciencia sobre la materia que configura, en un tiempo y en un espacio concretos, a una colección de ideas establecidas que convierten en fetiches categorías aisladas. La tarea de desvelar a las constelaciones de poder se ve imposibilitada por la precipitación de un juicio mecánico como forma ejemplar

[176] Foucault, M. *¿Qué es la crítica?*, *apud*, *Sobre la Ilustración.* Tecnos, Madrid, 2003, p. 5.

de esta crítica cultural. La reflexión de Foucault es una invitación a no sucumbir ante la configuración-valor de la cosa, ante el juicio mecánico de la conciencia que resulta ser lo que articula a la crítica cultural. La teoría de Foucault es una invitación a repensar la crítica, «la tarea primordial de la crítica debe ser poner en un primer plano al propio marco de evaluación que constituye a la crítica misma». Las certezas epistemológicas sostienen un modo de estructurar el mundo que excluye posibilidades de ordenamientos alternativas, sin embargo, ¿hasta qué punto las certezas epistemológicas están orquestadas por formas específicas de conocimiento cuya función es excluir precisamente la posibilidad de pensar de otra manera?

La virtud se encuentra en el hecho de poner en riesgo el orden establecido: "[...] *la actitud crítica es la virtud en general*".[177] La virtud pertenece a una ética que no se cumple meramente siguiendo reglas o leyes formuladas objetivamente. La virtud para Foucault se establece diferenciándose de la obediencia acrítica respecto a la autoridad, no es solamente una manera o una vía para estar de acuerdo o cumplir con normas preestablecidas, la virtud es una relación crítica con esas normas, relación que toma la forma de una estilización específica de la moralidad. «*La virtud es la práctica ética comprometida en la formación del yo*». En la introducción del tomo segundo de su *Historia de la sexualidad* Foucault intentó hacer de su propio pensamiento un ejemplo de forma no prescriptiva de investigación moral, este ensayo es en sí mismo un ejemplo de la exploración que realizó Foucault en su pensamiento y de cómo éste, su pensamiento, pudo ser cambiado mediante el ejercicio de un saber que le fue extraño.[178]

[177] *Ibidem*
[178] Foucault, M. *Historia de la sexualidad II El uso de los placeres.* Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

La experiencia moral tiene que ver con la transformación de sí provocada por una forma de conocimiento que es ajena al de uno mismo. Foucault constituyó un nexo íntimo con las categorías morales, interrogó al propio campo de categorización, refiriéndose a los límites del horizonte epistemológico dentro del cual las categorías morales se forman. Foucault trató de establecer a la crítica como la práctica que cabalmente expusiera los límites de ese mismo horizonte epistemológico:

> Ciertos tipos de prácticas pensadas para manejar ciertos tipos de problemas tienen como consecuencia que, con el paso del tiempo, se establezca un dominio ontológico que constriñe a su vez lo que entendemos por posible. Sólo haciendo referencia a este horizonte ontológico que prevalece, él mismo instituido mediante una serie de prácticas, seremos capaces de comprender las diversas formas de relación con los preceptos morales que han sido formadas, así como con las que están por formarse.[179]

Las denominadas *prácticas* o *artes de la existencia* de Foucault son acciones sensatas y voluntarias producto de una relación cultivada del yo consigo mismo, "[...] prácticas por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo".[180] El yo se crea a sí mismo en los términos que marca la norma, habita e incorpora la norma, sin embargo, la norma, en este sentido, no es externa al principio de acuerdo con el cual el yo se forma. Las artes de la existencia son artes dado que procuran a una relación estilizada con la exigencia que al sujeto se le impone, dicha estilización incorpora la contingencia que en el curso del tiempo marcan los límites de la capacidad de ordenamiento que tiene el campo en cuestión mismo.

[179] Butler, J. "*Crítica y Aufklärung*", Trad. de Jorge Dávila, en *Revista de Filosofía-ULA,* [en línea], 8, 1995. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]
[180] *Ibidem*

El texto de Foucault escrito en 1979 y leído ante la Sociedad Francesa de Filosofía titulado *¿Qué es la crítica?* diseña el cuadro general de la investigación histórico filosófica en donde se escribe la ontología de la actualidad como forma de filosofía, "que desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión".[181] Michel Foucault trabajó la problematización de la crítica en la última parte de su carrera hasta los últimos años de su vida. Dentro del ensayo mencionado Foucault definió a la crítica como: *el arte de no ser de tal modo gobernado*. La crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad. La voluntad de no ser gobernado, es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera. Foucault encontró a los orígenes históricos de la crítica en la relación de resistencia a la autoridad eclesiástica, la crítica se inicio cuestionando la exigencia de obediencia absoluta y sometiendo a evaluación racional y reflexiva toda obligación institucional impuesta sobre los sujetos. En el trayecto que va del siglo XVI al siglo XVIII Foucault fue capaz de rastrear a tres formas de resistencia antigobierno de los sujetos de este época: la primera es una actitud opuesta a la autoridad de la iglesia y al magisterio de su escritura, intentó llegar a la verdad de la Escritura en la Escritura a pesar de lo escrito; la segunda es una actitud crítica que se resiste a los modos de gobierno, frente a lo obediencia que reclama el gobierno persigue oponer derechos universales; la tercera es la actitud crítica que va en contra de lo que la autoridad detentó como la verdad, como la ciencia. Ser crítico con una autoridad que se hace pasar por absoluta requiere de una práctica crítica que tenga en su centro la transformación de sí: "[...] tanto la transformación de sí en relación a preceptos estéticos como la práctica de la crítica se consideran formas de arte, estilizaciones y

[181] Foucault, M. *¿Qué es la crítica?, apud*, *Sobre la Ilustración.* Tecnos, Madrid, 2003.

repeticiones, lo que sugiere que no hay posibilidad de aceptar o rechazar una regla sin un yo que se estiliza en respuesta a la exigencia ética que a él se le impone".[182]

El deseo asombroso que se alimenta de la pregunta ¿cómo no ser gobernado? es el ímpetu central de la crítica. Pero, ¿cómo el deseo de no ser gobernado se vincula con la virtud?, la respuesta a esta incógnita es que la virtud fue también definida por Foucault como arte, arte de no ser gobernado de tal forma, pero, ¿cuál es la relación que en este caso opera entre estética y ética? La cuestión en sí inaugura una actitud tanto moral como política: el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. El proyecto crítico se opone al gobierno y a la obediencia que exige: "[...] cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos".[183]

La práctica de la crítica no descubre derechos universales, como afirmaban los teóricos de la Ilustración del siglo XVIII, sino que los opone. Esta oposición limita el poder de la ley, lo contrarresta y rivaliza, en este contexto la crítica opone desde el siglo XVIII derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno debe someterse:

> No querer ser gobernado de esa forma, es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse.[184]

[182] Butler, J. "*Crítica y Aufklärung*", Trad. de Jorge Dávila, en *Revista de Filosofía-ULA,* [en línea], 8, 1995. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]
[183] Foucault, M. *¿Qué es la crítica?*, *apud*, *Sobre la Ilustración.* Tecnos, Madrid, 2003, p. 8.
[184] *Ibid*., p. 9.

La práctica crítica no emana de la libertad innata del alma sino que se forma en el conjunto del intercambio particular entre una serie de normas o preceptos (que ya están ahí) y una estilización de actos (que extiende y reformula esa serie previa de reglas y preceptos). El acto de consentir es un movimiento reflexivo por el cual la validez se atribuye o se retira a la autoridad. Decir no a la exigencia requiere abandonar sus razones de validez establecidas, marcando el límite de esa validez, entrando con ello en una relación crítica con los ordenamientos y con los preceptos éticos que éstos hacen surgir.

Si la gubernamentalización es el movimiento por el cual se trata, a partir de una práctica social, de sujetar a los individuos mediante mecanismos de poder que invocan una verdad, *la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad*. El problema central con estas "razones legitimas" de la gubernamentabilidad es que éstas buscan excluir la relación crítica, esto es, extender su propio poder para ordenar la totalidad del campo del juicio moral y político, razones que articulan y extenúan el propio campo de certeza. Si la gubernamentalización mediante las prácticas sociales intenta sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que invocan una verdad, por el contrario, "[...] la crítica será el arte de la incertidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad".[185]

[185] *Ibid*., pp. 10-11.

6. De la estilización de sí en los límites de lo posible.

El discurso no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo, es el objeto mismo del deseo. El discurso no es solamente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación; los discursos son aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse. En toda sociedad, nos advierte Foucault dentro de su texto *El orden del discurso* lección inaugural pronunciada en 1970 cuando sucedió a Jean Hyppolite en la Cátedra de Historia de los sistemas del pensamiento en el Collège de France, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.[186] Bajo una aparente veneración del discurso, bajo una aparente *logofilia*, se oculta un horrible temor:

> Hay sin duda en nuestra sociedad, y me imagino que también en todas las otras, pero según un perfil y escansiones diferentes, 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 del discurso.[187]

Foucault propuso elaborar una teoría de las sistematicidades discontinuas. Foucault dentro de su ensayo *El orden del discurso* propuso, como ya lo habían hecho antes Nietzsche y Bataille, aceptar la introducción del azar, de la discontinuidad, como categoría en la producción de los acontecimientos. Para ello estableció como estrategia analizar al

[186] Foucault, M. *El orden del discurso*. Tusquets, México, 1999, p. 14.
[187] *Ibid*., p. 51. *Las cursivas no se encuentran en el texto original

discurso como discontinuidad a través de tres grandes temáticas: la primera es el replanteamiento de la voluntad de verdad, la segunda es la restitución al discurso de su carácter de acontecimiento y, por último, la tercera temática propuesta por Foucault fue la eliminación de la soberanía del significante. Para ejecutar el análisis del discurso como discontinuidad a través de las temáticas mencionadas Foucault propuso estructurar una reflexión a partir de dos tipos de análisis: el crítico y el genealógico. El denominado *análisis crítico* es el concerniente al principio de *trastocamiento*, el principio de trastocamiento pretende cercar las formas de exclusión, de delimitación, de apropiación de los discursos, muestra como se han formado estas exclusiones, para responder a qué necesidades, devela como se han modificado y desplazado, qué coacción han ejercido efectivamente y en qué medida se han alterado.[188] Por su parte el *análisis genealógico* concierne a su vez a tres principios fundamentales: discontinuidad, especificidad y exterioridad.[189] La genealogía se ocupa de cómo se han formado las series de los discursos, por medio de que, a pesar de que o con el apoyo de que sistemas de coacción. Toda tarea crítica que ponga en duda las instancias de control debe analizar al mismo tiempo las regularidades discursivas a través de las cuales se forman dichas instancias de control, por su parte, toda descripción genealógica debe tener en cuenta los límites que intervienen en las formaciones reales. Debemos ser capaces, nos advierte el autor francés, de reconocer el

[188] *Trastocamiento*: allí en donde la tradición cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y de su continuidad, el principio de trastocamiento se ocupa de reconocer el juego negativo de un corte y de una rarefacción del discurso.

[189] *Discontinuidad*: los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero también que se ignoran o se excluyen.
Especificidad: el discurso es violencia que se ejerce sobre las cosas, es una práctica que les imponemos, en esta práctica los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad. El mundo no es cómplice de nuestro conocimiento, no existe una providencia prediscursiva que lo disponga a nuestro favor.
Exterioridad: a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, ir hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites.

juego negativo de un corte y de una rarefacción del discurso allí en donde la tradición cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y de su continuidad.

La parte crítica del análisis propuesto por Foucault dentro de su ensayo fechado en 1970 se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso, Foucault intentó señalar, cercar, esos principios de producción, de exclusión, de rareza del discurso. El estudio crítico es el de la desenvoltura estudiosa, por su parte, el humor genealógico intenta abordar a un positivismo vital, nihilista. "La crítica analiza los procesos de rarefacción, pero también el reagrupamiento y la unificación de los discursos; la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez".[190] La genealogía concierne a la formación efectiva de los discursos, ya sea en el interior de los límites de control, ya sea en el exterior, ya sea en ambas partes de la delimitación. La genealogía intenta captar a esta formación efectiva del discurso en su poder de afirmación, en su poder de constituir dominios de objetos a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas.

¿Cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad (creadora de las políticas de la verdad) que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia?, ¿cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de verdad? Foucault denominó política de la verdad a las relaciones que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que el sujeto da por aceptar como su campo de conocimiento dado. La voluntad de verdad se apoya en una base institucional que se encuentra a su vez "[…] reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales. Pero es acompañada también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es

[190] Foucault, M. *El orden del discurso*. Tusquets, México, 1999, p. 64.

valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido".[191] Por su parte, como lo analizamos en el capítulo anterior, la virtud refiere a un cierto riesgo que se pone en juego mediante el pensamiento y mediante el lenguaje, la virtud hace que el orden contemporáneo de ser sea empujado hasta su límite. Lo que está en juego en este espacio es la relación entre los límites de la ontología y la epistemología, esto es, la relación entre los límites de lo que yo podría llegar a ser y los límites de lo que podría poner en riesgo al saber. La libertad acontece en los límites de lo que uno puede saber, en el momento justo en que la desujeción del sujeto tiene lugar al interior de las políticas de la verdad. La libertad surge con la práctica que cuestiona: ¿qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser?

El poder busca coaccionar al sujeto mediante una fuerza de coerción, la resistencia a esta coerción consiste en la estilización de sí en los límites de lo posible. El saber y el poder operan juntos para establecer una serie de criterios para pensar el mundo. Sin embargo, "[...] no se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema".[192] Para Nietzsche, Bataille y Foucault saber y poder actuan en conjunto: "[...] saber se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; el poder no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos".[193] La tarea del crítico es doble, por una parte se encarga de develar como el saber y el poder operan para constituir un modo semántico de ordenar el mundo con sus propias "condiciones de aceptabilidad de sistema"

[191] *Ibid*., p. 22.
[192] Foucault, M. *¿Qué es la crítica?*, *apud*, *Sobre la Ilustración.* Tecnos, Madrid, 2003, p. 28.
[193] *Ibid*., pp. 26-27.

(arqueología); por otra parte el crítico también se encarga de rastrear los puntos de ruptura que indican la parición dichos ordenamientos semánticos (genealogía). El crítico debe buscar tanto a las condiciones a través de las cuales el campo del conocimiento es constituido, como también a los límites de esas condiciones, a los momentos en que esos límites señalan su contingencia y su transformabilidad. El crítico debe extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia, debe analizar como un solo movimiento a dos operaciones correlativas.

Debido al análisis ontológico de la actualidad inaugurado por Kant, la filosofía en nuestros días no puede recobrar la palabra, ni puede recobrarse en ella, sino es sobre los bordes de sus límites. Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que Foucault dentro de su ensayo *¿Qué es la crítica?* intentó describir como *actitud crítica*. La minoría de edad de la que nos habla Kant es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro, Kant realizó en su descripción de la *Aufklärung* una llamada al coraje. Para el autor de *La crítica de la razón pura* el estancamiento de la capacidad crítica se da en conjunto con "[...] el exceso de autoridad y algo que él consideró como una falta de decisión y de coraje".[194] En relación con la *Aufklärung*, la crítica es a los ojos de Kant lo que dice al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber? razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro? Es necesario el coraje para reconocer que el conocimiento tiene límites. El principal representante del idealismo alemán dio a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, la de conocer e indagar al conocimiento mismo. Para Foucault el problema de la *Aufklärung* es el problema de la filosofía moderna: «es porque queremos

[194] *Ibid*., p. 12.

fundamentalmente plantear la cuestión de *¿Qué es la Ilustración?*, por lo que encontramos el esquema histórico de nuestra modernidad».

Foucault compartió con *La Escuela de Fráncfort* un mismo compromiso, el de problematizar al presente mediante un pensamiento articulado sobre una base crítica kantiana. El primer objetivo de dicha crítica práctica basada en la reflexión de Kant es el de "[...] desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder con que son afectados por esta verdad de la que supuestamente dependen esos efectos de poder".[195] Se trata de entender bajo qué condiciones, al precio de que modificaciones o de que generalizaciones, se puede aplicar a cualquier momento de la historia la cuestión de la *Aufklärung*, esto es, el análisis de las relaciones que se dan entre poder, verdad y sujeto. La cuestión de la *Aufklärung* desde Kant, a causa de Kant y, ciertamente "[...] a causa de este desfase entre *Aufklärung* y crítica que él ha introducido, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento".[196] A partir de la reflexión de Kant tenemos un procedimiento de análisis que es, en el fondo, una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer. En la investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer:

> Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvió y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento del conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.[197]

[195] *Ibid*., p. 23.
[196] *Ibid*., p. 24.
[197] *Ibid*., p. 26.

Las *artes de la existencia* son aquellas que producen sujetos que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y que responda a ciertos criterios de estilo.[198] No puede haber ética, ni política, sin recurrir a este singular sentido de la *poiesis*: *el sujeto que se forma de acuerdo con los principios que facilita el discurso de la verdad no es todavía el sujeto que procura formarse a sí mismo.* "Ganar distancia crítica frente a la autoridad establecida significa para Foucault no sólo reconocer las maneras en que los efectos coercitivos del saber están en funcionamiento en la propia formación del sujeto, sino también poner en riesgo la propia formación de uno como sujeto".[199] La formación del sujeto es la institución de la propia reflexividad que de forma indistinguible asume la carga de la formación. Los modos de subjetivación no sólo refieren a la manera en que el sujeto se forma, sino también a como deviene éste formador de sí. La virtud resulta ser entonces la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción.

A fines de la década de los sesenta Foucault aminoró su tendencia inicial de relegar al sujeto, ya que advirtió la necesariedad de una teoría del sujeto para analizar los efectos de poder con respecto a la resistencia a la autoridad. Sin embargo y consecuentemente con los axiomas base de su pensamiento, Foucault continuó en la segunda etapa de su pensamiento negando la categoría de sujeto fundacional y trascendente para anteponer la dispersión de los sujetos constituidos y la diversidad de sus relaciones atravesadas, todas ellas, por redes de saber-poder. En la segunda fase de su pensamiento, la fase genealógica, Foucault realizó una inversión logocéntrica en donde otorgó la primacía de su atención al poder, poder sin

[198] Foucault, M. *Historia de la sexualidad II El uso de los placeres.* Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, pp. 14-15.
[199] Butler, J. "*Crítica y Aufklärung*", "*Qu'est-ce que la Critique?*", Trad. de Jorge Dávila, en *Revista de Filosofía-ULA,* [en línea], 8, 1995. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]

menosprecio del saber ya que poder y saber son términos que se autoimplican y resultan ser inseparables. Conforme progresó en nitidez el análisis de Foucault éste se concentró en problematizar a la política del saber. Foucault retomó del análisis arqueológico entonces el análisis del discurso en su materialidad de acontecimiento enunciativo y, a su vez, introdujo el análisis del poder. Ya para *El orden del discurso* la preocupación de la reflexión foucaultiana dejó de ser en una primera instancia, invalidar al sujeto como creador del saber y dador del sentido, la preocupación de la reflexión foucaultiana pasó a ser la negación como voluntad que posee el poder de determinar el control, la selección y redistribución de los discursos. En consecuencia se avocó al estudio de la "imposición" de reglas anónimas que constituyen la política del saber.

Conclusiones.

En todo hay una grieta por lo cual se inicia el desgarramiento y la ruina del ser, no hay ser sin fisura. Observar la ruina de las construcciones que pretenden configurarse mediante trazos perfectos, trazos definidos, trazos totalmente precisos, y no sobre líneas que de manera indefinida tiendan hacia el vacío, es el objetivo del análisis de Nietzsche, Bataille y Foucault, los teóricos de la transgresión entendieron a las obras de los hombres y al hombre mismo, pues todo lo suyo habla de él, desde la fractura, desde el afuera. Uno de los objetivos centrales de los pensadores de la transgresión fue sentar las condiciones para el surgimiento de un nuevo pensamiento mediante la utilización del lenguaje al margen de sus modos discursivos, los tres autores entendieron al afuera como la instancia soberana del saber y como no-lugar donde la palabra se desarrolla a sí misma en un espacio neutro, sin límites y sin tiempo. La música de Nietzsche, Bataille y Foucault transforma al lenguaje mismo, el lenguaje de la transgresión dirige al lenguaje no ya hacia una confirmación interior —hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más—, sino más bien hacia un extremo lugar en donde se refuta constantemente. El objetivo del lenguaje del afuera es que una vez que haya alcanzado su límite no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer; y hacia ese vacío debe dirigirse, aceptando su desenlace en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente.[200] Las palabras de los tres autores de la transgresión son una invitación a escuchar el murmullo de un lenguaje en donde el sujeto

[200] Foucault, M. *El pensamiento del afuera.* Pre-textos, Valencia, 2008, pp. 24-25.

queda excluido, las palabras de los tres autores mencionados son un murmullo que nos devela la incompatibilidad entre la aparición del lenguaje en su ser y la conciencia de sí en su identidad. El ser del lenguaje no se hace visible más que en la desaparición del sujeto; "[...] el sujeto que habla no es tanto el responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga mediante él, representándose a veces bajo una forma gramatical dispuesta a estos efectos), como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje".[201]

El afuera despliega la interioridad al infinito fuera de toda clausura, el afuera es inaccesible. El afuera no se apoya en ninguna seducción, no interrumpe ninguna soledad, no funda ninguna comunicación positiva. "Ser atraído, no consiste en ser incitado por el atractivo del exterior, es más bien experimentar, en el vacío y la indigencia, la presencia del afuera, y, ligado a esta presencia, el hecho de que uno está irremediablemente fuera del afuera".[202] El afuera sólo puede presentarse como la ausencia que se retira lo más lejos posible de sí misma y se abisma en la señal que emite para que se avance hacia ella, como si fuera posible alcanzarla.

> Maravillosa simplicidad de la abertura, la atracción no tiene otra cosa que ofrecer más que el vacío que se abre indefinidamente bajo los pasos de aquel que es atraído, más que la indiferencia que le recibe como si él no estuviera allí, más que el mutismo demasiado insistente como para que se le resista, demasiado equívoco como para que se le pueda descifrar y darle una interpretación definitiva.[203]

Dejarse atraer por la atracción o más bien dejarse atraer por la falta de positividad de la atracción misma es ser en el vacío el movimiento sin fin y sin móvil de la atracción misma.

[201] *Ibid*., p. 11.
[202] *Ibid*., pp. 33-34.
[203] *Ibid*., p. 35.

Y es en este sentido en donde finalmente la escritura se nos revela como el gasto inútil por excelencia, si este texto habla, habla dado que es la muerte, el límite, quien a través de estas palabras se dirige hacia nosotros, si este texto es nada y silencio a su vez, lo es dado que el afuera también es ese silencio, también es esa nada. Las palabras vertidas a lo largo de toda esta investigación pueden compararse con la llama de la lámpara: "[...] lo que la llama consume es la vida, pero la llama es vida en la medida en que es muerte, en la medida en que justamente muere, como la llama agota la vida al arder. Sólo nuestra muerte definitiva pone fin a esta muerte incesante, por la cual somos arrancados del ser de la experiencia y reenviados a la ficción informe de todo".[204]

La abertura de la atracción forma una sola y misma cosa con la negligencia que acoge a aquel que ella ha atraído. La atracción es el afuera infinito, no hay nada que recaiga fuera de ella, puesto que ella desata, en una pura dispersión, todas las figuras de la interioridad.

> Se es atraído en la misma medida en que por negligencia se nos rechaza; y esta es la razón por la que era necesario que el celo consistiese en ser negligente con esta negligencia, se convirtiese a sí mismo en inquietud valientemente negligente, avanzase hacia la luz en la negligencia de la sombra, hasta el momento en que descubre que la luz no es más que negligencia, puro afuera equivalente a la noche que dispersa, como una vela que soplase el celo negligente que ella misma había atraído.[205]

El pensamiento del afuera nos conduce a negar nuestro discurso para sacarlo continuamente de sus casillas, nos conduce a despojarlo en todo momento no sólo de lo que acaba de decir, sino también al poder de enunciarlo; el pensamiento del afuera "[...]consiste en dejarlo allí donde se encuentre, lejos tras de sí, a fin de quedar libre para un comienzo — que es un puro origen, puesto que no tiene por principio más que a sí mismo y al vacío,

[204] Bataille, G. *Una libertad soberana.* Paradiso, Buenos aires, 2007, p. 77.
[205] Foucault, M. *El pensamiento del afuera.* Pre-textos, Valencia, 2008, p. 41.

pero que es también a la vez un recomienzo, ya que ha sido el lenguaje pasado el que profundizando en sí mismo ha liberado este vacío".[206] Prestar oídos a la voz de las sirenas es sentir crecer en uno mismo un desierto al otro extremo del cual espejea un lenguaje sin sujeto asignable, una ley sin dios, un pronombre personal sin persona, un rostro sin expresión y sin ojos, un otro que es el mismo.

El afuera, el movimiento de la atracción, ponen al desnudo aquello que es ante todo palabra, por debajo de todo mutismo: el goteo continuo del lenguaje. Se trata de un lenguaje que no es hablado por nadie, lenguaje que no se resuelve en ningún silencio. Lenguaje que abre un espacio neutro donde ninguna existencia puede arriesgarse: el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla, en este sentido, todo sujeto no representa más que un pliegue gramatical. El lenguaje se dirige hacia contenidos que le son previos, pero en su ser mismo y con tal que se mantenga lo más cerca posible de su ser, no se despliega más que en la pureza de la espera, sin embargo, la espera tampoco es inmovilidad resignada sobre el propio terreno. La espera no se encierra en ninguna interioridad, el lenguaje es la forma siempre desecha del afuera. La espera "tiene la resistencia de un movimiento que no tuviera término ni se prometiera jamás la recompensa de un descanso; no se encierra en ninguna interioridad; hasta sus más mínimas parcelas se encuentran en un irremediable afuera".[207] Lo que ampara a la espera no es la memoria, sino el olvido. "Este olvido, sin embargo, no hay que confundirlo ni con la disipación de la distracción, ni con el sueño en que se adormecería la vigilancia; está hecho de una vigilia tan despierta, tan lúcida, tan madrugadora que es más bien holganza de la noche y pura

[206] *Ibid*., pp. 25-26.
[207] *Ibid*., p. 78.

abertura a un día que no ha llegado todavía".[208] Es precisamente en el olvido en donde se instaura este nuevo lenguaje, olvido donde la espera se mantiene como espera, atención aguda a aquello que sería radicalmente nuevo, sin punto de comparación ni de continuidad con nada (novedad de la espera fuera de sí y libre de todo pasado), atención a aquello que sería lo más profundamente viejo (puesto que en las profundidades de sí misma la espera no ha dejado nunca de esperar).[209]

Gilles Deleuze escribió en su libro dedicado a Michel Foucault publicado en 1986 que la historia fue comprendida por el autor del *Prefacio a la Transgresión* como aquello que nos cerca y nos delimita, sin embargo Deleuze entendió también que la historia no dice lo que somos, sino lo que somos en vías de diferir; la historia no establece nuestra identidad, sino que la disipa en beneficio de lo otro que somos.[210] La historia es la materia primordial mediante la cual los análisis de Nietzsche, Bataille y Foucault se estructuran, la historia es para los tres pensadores de la transgresión la dimensión a partir de la cual es posible articular la ontología del presente. La ontología del presente es para los tres autores una crítica y una ontología de nosotros mismos, de cómo hemos llegado a ser lo que somos, dicho análisis ontológico se sustenta de manera prioritaria en una exégesis histórica. Nuestra cultura de modernos, es una cultura de formalistas reunidos por las posibilidades culturales y, en consecuencia, por las políticas ofrecidas por la escritura moderna misma. Lo esencial en los análisis históricos de Nietzsche, Bataille y Foucault es que los tres consideraron como prioritaria la necesidad de problematizar de manera simultánea el desarrollo de los acontecimientos y de los saberes, consideraron como prioritaria la necesidad de problematizar de manera simultánea las formas sistemáticas en como los

[208] *Ibid*., pp. 78-79.
[209] *Ibid*., p. 79.
[210] Deleuze G. *Foucault.* Paidós, Barcelona, 1987.

saberes vinculan discursos, instituciones y prácticas. En este sentido nada puede figurar como un elemento de saber si no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características. "Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes".[211] La teoría de los tres pensadores de la transgresión encuentra su punto de reunión más claro y fecundo en el despliegue simultáneo de la problematización de la temática del *biopoder* y junto con esta problematización la posibilidad de desarrollar una política de *desujeción* que, a su vez, posibilitase paradójicamente, la construcción de una vida soberana; la desujeción marca precisamente la fragilidad y transformabilidad epistémica del poder. Los tres autores se ocuparon de subrayar la forma en como el poder político del Estado Moderno en Occidente no solamente debe entenderse como un poder que exclusivamente se haga presente a través de instituciones sino que antes bien el poder político de los Estados Modernos Occidentales está presente en la configuración misma de los modos de subjetivación posibles en la Época Contemporánea que incluyen tanto a una delimitación material como ideológica. El gobierno penetra en las prácticas de quienes están siendo gobernados, en sus mismas formas de conocimiento y en sus modos de ser. El sujeto al ser gobernado le son dados los términos en los cuales la existencia será y no será posible, dichos límites ejercen un poder devastador en el sujeto sin estar basados en ninguna necesidad. La teoría de Nietzsche, Bataille y Foucault intenta transformar dicho funcionamiento del poder al ocupar la exégesis del poder mismo a manera de contraofensiva, la teoría de Nietzsche, Bataille y Foucault es en cierto sentido un intento por transformar al poder en algo positivo al ponerlo al servicio de la voluntad creadora del sujeto y no ya al servicio del Estado.

[211] Sauquillo González, J. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2001, p. 28.

En el hombre existe un impulso irremediable por la construcción de metáforas, impulso primario que sujeta la vida al hombre. El hombre soberano, aquel que ha efectuado la experiencia del límite y su transgresión, está inundado también de un impulso hacia la construcción de metáforas, sin embargo, los únicos campos posibles que tiene el soberano para expresar estas metáforas son los territorios del mito y del arte que se mezclan con su propia existencia. "La heroización irónica del presente, el juego de la libertad con lo real para su transfiguración, la elaboración ascética de sí, solamente pueden tomar lugar en el arte (no en la sociedad misma o en el cuerpo político)".[212] La invención de la subjetividad soberana no puede acontecer bajo los parámetros de la universalidad o de las instituciones, sino únicamente en la experiencia estética. En este sentido la literatura moderna es un desafío radical a la experiencia ordenada del lenguaje discursivo, la literatura moderna entiende que el límite del lenguaje es un no-lugar del lenguaje. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura moderna al afuera donde desaparece el sujeto que habla. En este punto el lenguaje no puede más, el lenguaje se autorrebasa en la dirección de hacerse cargo de los efectos de sus acciones y de su ser hasta el final. La captación de este autorrebasamiento tiene una incidencia directa en todo modo de hacer, este autorrebasamiento propicia una actividad que se ejerce en la totalidad de los campos y que procura una nueva experiencia del pensar y de la existencia.

> Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra

[212] Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 344-345.

> no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.[213]

Esta investigación se inserta fatalmente en el citado parámetro expuesto por Nietzsche, esta exégesis se instaura a través del canto de las sirenas que le cantaron a Ulises su gloria, lenguaje reflejado en sí mismo al infinito.

> De este modo, la paciencia reflexiva, siempre de espaldas a sí misma, y la ficción que se anula en el vacío en que desata sus formas, se entrecruzan para formar un discurso que se presenta sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin argumento, sin máscara, sin afirmación, independiente de todo centro, exento de patria y que constituye su propio espacio como el afuera hacia el que habla y fuera del que habla. Como palabra del afuera, acogiendo en sus palabras el afuera al que se dirige, este discurso se abrirá como un comentario: repetición de aquello que murmura incesantemente. Pero como palabra que sigue permaneciendo en el afuera de aquello que dice, este discurso será una etapa necesaria hacia aquello cuya luz, infinitamente tenue, no ha recibido nunca lenguaje.[214]

Esta investigación abre menos que un instante al afuera mismo para tras ello inmediatamente estallar y cerrarse en la experiencia del límite y su transgresión, esta investigación es una superposición de mapas, de planos que tienen como principal fin la búsqueda de un lenguaje que se abra hacia el espacio sagrado del afuera para mediante dicho lenguaje soberano diseñarnos a la par una existencia soberana.

> El puro afuera del origen, si es que es eso lo que el lenguaje espera recibir, no se fija jamás en una positividad inmóvil y penetrable; el afuera continuamente reanudado de la muerte, se deja llevar hacia la luz por el olvido esencial al lenguaje, no plantea jamás el límite a partir del cual se dibujaría finalmente la verdad. Se desploman inmediatamente uno sobre otro; el origen tiene la transparencia de aquello que no tiene fin, la muerte da acceso indefinidamente a la repetición del comienzo. Y lo que *es* el lenguaje (no lo que quiere decir ni la forma en que lo dice), lo que es en su ser, es esta voz tan tenue, esta regresión tan

[213] Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Tecnos, Madrid, 1994, p. 36.
[214] Foucault, M. *El pensamiento del afuera.* Pre-textos, Valencia, 2008, pp. 29-30.

> imperceptible, esta debilidad en el fondo y alrededor de cualquier cosa, de cualquier rostro, que baña en una misma claridad neutra —día y noche a la vez—, el esfuerzo tardío del origen, la erosión temprana de la muerte. El olvido asesino de Orfeo, la espera de Ulises encadenado, son el ser mismo del lenguaje.[215]

Intentar redactar una conclusión que contenga de manera completa y ordenada una problematización unívoca del afuera, sería, sin más, un esfuerzo vano y totalmente inútil. El mérito de está investigación radica en develar, por un instante, la fecundidad que existe en problematizar a la temática de la transgresión como punto de partida para la creación de una existencia soberana. Aunque el poder del lenguaje de la transgresión nos expulse de él inmediatamente tras pronunciarlo, algo de él permanece en nosotros, una especie de fuego purificador nos incendia el corazón desde entonces. Justo antes de que estas palabras nos sumerjan en una trágica invisibilidad es posible apresar en ellas al poder del encantamiento del afuera. Este mismo encantamiento este mismo fuego es el que Orfeo pudo captar en los ojos de Eurídice justo antes de que ésta se convertirse en piedra. Orfeo vio con sus propios ojos a la mirada abierta de la muerte, la más terrible que un ser vivo pueda ver. Bajo las lamentaciones de Orfeo, resplandece la gloria de haber visto, menos que un instante, el rostro inaccesible, en el momento mismo en que se volvía y penetraba en la noche: himno a la claridad sin lugar y sin nombre.

[215] *Ibid*., pp. 80-81.

Bibliografía por orden de aparición.

Obras citadas textualmente.

Georges Bataille

1. Bataille, G. *La Parte Maldita.* Traducido por Julián Manuel Fava y Lucía Ana Belloro, La Cuarenta, Argentina, 2007.
2. Bataille, G. *La experiencia Interior.* Traducido por Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1972.
3. Bataille, G. *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. Selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni, A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
4. Bataille, G. *Una libertad soberana.* Traducción de Hugo Savino, Paradiso, Argentina, 2007.
5. Bataille, G. *El ojo pineal, precedido de, El año solar y Sacrificios.* Presentación y traducción de Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1997.
6. Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía.* Introducción y selección de Antonio Campillo, Paidós, Barcelona, 1996.
7. Bataille, G. *Lágrimas de Eros*. Traducción de David Fernández, Tusquets, Barcelona, 1981.
8. Bataille, G. *El culpable*. Versión española de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1974.

Michel Foucault

1. Foucault, M. *Entre filosofía y literatura*. Traducción de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1999.
2. Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Introducción de Miguel Morey, Traducción de Mercedes Allendesalazar, Paidós, Barcelona, 1990.
3. Foucault, M. *La arqueología del saber.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino, Paidós, Barcelona, 1999.
4. Foucault, M. *Sobre la Ilustración.* Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Tecnos, Madrid, 2003
5. Foucault, M. *Historia de la sexualidad I. La Voluntad del Saber.* traducción de Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 2010.
6. Foucault, M. *Entre filosofía y literatura.* Traducción de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1996.
7. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*: *una arqueología de las ciencias humanas.* Traducción de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 1971.
8. Foucault, M. *Nietzsche*, *la genealogía*, *la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez, Pre-textos, España, 1997.
9. Foucault, M. *Historia de la sexualidad II El uso de los placeres.* Traducción de Marti Soler, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
10. Foucault, M. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano, Tusquets, México, 1999.
11. Foucault, M. *El pensamiento del afuera.* Traducción de Manuel Arranz, Pre-textos, Valencia, 2008.

12. Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999.

Friedrich Nietzsche

1. Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos.* Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1999.
2. Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra.* Euroliber, España, 199?.
3. Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia.* Traducción de Pedro González Blanco, Olaneta, Barcelona, 1979.
4. Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Traducción de Luis Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1994.
5. Nietzsche, F. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Traducción de Gabriel Moner, Bajel, Buenos Aires, 1945.

Otros

1. Navarro, G. *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Bataille.* Anthropos, Barcelona, 2002.
2. Borges, J. L. *El Libro de Arena.* Emecé, Buenos Aires, 1975.
3. Borges, J. L. *El Aleph.* Emecé, Buenos Aires, 2004.
4. De la Higuera, J. *Michel Foucault: la filosofía como crítica.* Comares, España, 1999.
5. Lechuga Solis, G. *Las resonancias literarias de Michel Foucault.* UAM Unidad Xochimilco, México, 2004.
6. Hubert, D. & Rabinow, P. *The Subject and Power. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* en *Journal of the University of Chicago*, [en línea], 1982.

<http://www.rlwclarke.net/courses/LITS3304/2007-2008/06AFoucaultTheSubjectandPower.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]

7. Rabinow, P. *Michel Foucault. Naturaleza Humana: Justicia versus poder.* Trad. de Fabio A. Marulanda, [en línea]. <*http://herejia.com.tripod.com/Naturaleza.htm*> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]
8. Rabinow, P. "*Space, Knowledge, and Power: An Interview with Michel Foucault by Paul Rabinow*." [en línea], *Skyline*, March 1982, <*http://www.ashgate.com/pdf/samplepages/space_knowledge_and_power_intro.pdf*> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]
9. Sauquillo González, J. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2001
10. Deleuze G. *Foucault.* Prólogo de Miguel Morey, traducción de José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.
11. Robbe-Grillet, A. *Por una novela nueva.* Seix Barral, Barcelona, 1965.
12. Morey, M. *Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal.* en *Michel Foucault filósofo.* Gedisa, Barcelona, 1999.
13. Blanchot, M. *El diálogo inconcluso.* Traducción de Pierre Place, Monte Ávila, Caracas, 1970.
14. Frank, M. *Sobre el concepto de discurso en Foucault* en *Michel Foucault filósofo.* Traducción de Alberto l. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990.
15. Butler, J. "*Crítica y Aufklärung*", Trad. de Jorge Dávila, en *Revista de Filosofía-ULA,* [en línea], 8, 1995. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf> [Consulta: 13 de Mayo, 2013.]

Bibliografía secundaria.

1. Assandri, J. *Entre Bataille y Lacan: ensayo sobre el ojo, golosina caníbal*. Literales, Cordoba, Argentina, 2007.
2. Fuentes Lora, G. *Georges Bataille: el erotismo y la constitución de agentes transformadores.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004.
3. Richardson, M. *Georges Bataille.* Routledge, London, 1994.
4. Sánchez, E. *Abismos: erotismo, poder, transgresión.* Laberinto Ediciones, México, 2007.
5. Honneth, A. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad.* Traducción de Germán Cano, A. Machado, Madrid, 2009.
6. Vazquez Garcia, F. *Foucault: la historia como critica de la razón.* Montesinos, Barcelona, 1994.
7. Boyne, R. *Foucault and Derrida: the other side of reason.* Routledge, London; New York, 1994.
8. Fimiani, M. *Foucault y Kant: crítica, clínica, ética.* Traducción de Carlos Cuéllar, Herramienta, Buenos Aires, 2005.
9. Núñez Rodríguez, C. La genealogía como filosofía política en Michel Foucault. Plaza y Valdes, Madrid, 2011.
10. Jalon, M. *El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar.* Anthropos, Barcelona, 1994.