

## Leer a Foucault. Una crítica de la experiencia

JOAQUÍN FORTANET\*

**Resumen:** En el presente texto se intenta realizar una lectura de la obra de Michel Foucault basada en el concepto de experiencia, particularmente en la politización de la experiencia, buscando en dicha noción el nudo de coherencia de su labor. A través del proyecto de una historia de las experiencias, se pretende mostrar de qué modo la obra entera de Foucault puede articularse en torno a una voluntad, ligada a la ontología del presente, de establecer las condiciones de posibilidad de lo que somos para, precisamente, ser de otro modo. La noción de experiencia, concebida según el modelo de la reflexión sobre el lenguaje, supondrá, a su vez, una politización de la filosofía que atraviesa la obra foucaultiana.

**Palabras clave:** Foucault, Experiencia, Politización, Ontología del presente.

**Résumé:** Dans cet texte, on entreprend une lecture de L'oeuvre de Michel Foucault, lecture qui est basé sur le concept "expérience", particulièrement sur la politisation de l'expérience, en cherchant dans cette concept la cohérence de sa philosophie. Grâce au projet d'une histoire des expériences, on essaie de montrer comment l'oeuvre de Foucault, liée à une ontologie du présent, peut être articulée autour d'une volonté d'établir les conditions de possibilité de ce qu'on est, avec la finalité d'être autrement. De cette façon, la notion d'expérience, conçue selon le modèle de la réflexion sur le langage, impliquera la politisation de la philosophie.

**Mots clés:** Foucault, Expérience, Politisation, Ontologie du présent.

Leer a Foucault hoy exige no solamente dar cuenta de sus libros, de sus artículos, conferencias, entrevistas e intervenciones compiladas en los *Dits et Écrits*, no solamente atender a la reciente y paulatina publicación de los Cursos del *Collège de France* sino, además, superar las numerosas dificultades filosóficas e historiográficas que implica la tarea. La complejidad que supone leer a Foucault se nos aparece como una dificultad debida, en primer lugar, a los diversos ejes temáticos que articulan sus principales obras: desde la reflexión fenomenológica hasta su *Historia de la locura*, desde sus escritos literarios hasta su tesis sobre la Antropología de Kant<sup>1</sup>, desde *Las palabras y las cosas*, hasta *Vigilar y Castigar*, y de ahí hasta su *Historia de la sexualidad*, ese giro sorprendente de sus posiciones anteriores, varias veces

---

Fecha de recepción: 16 enero 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

\* Despacho 4013, Departamento de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, c/Montalegre 6, 08001, Barcelona. Mail: joaquinfortanet@yahoo.es. Artículo realizado con la ayuda y colaboración de la Universidad de Barcelona, el Seminario de Filosofía Política de la misma universidad y el *Institut Mémoires de L'Édition Contemporaine (IMEC)-Centre Michel Foucault*.

1 Foucault, «Introduction à la traduction de L'anthropologie du point de vue pragmatique de Kant». Inédito, cote D60, Archivo del IMEC.

reescrito y reformulado. En segundo lugar, la complejidad de leer a Foucault se debe también a la dispersión de sus intervenciones, siempre ligadas a la actualidad político-filosófica de su tiempo. Sus actos en el Grupo de Información de Prisiones<sup>2</sup>, sus apoyos a la revolución iraní, sus intervenciones filosóficas directamente implicadas en un problema concreto, sus apariciones destinadas a contribuir con ciertas causas, sus conferencias, su concepción de estos dichos y escritos como un constante laboratorio para sus ideas. Tal complejidad se nos aparece, también, en las constantes redescrpciones de su tarea que el mismo Foucault realiza en el momento de cambiar de perspectiva o de temática. Teniendo en cuenta todo ello, la intención de este texto será la de proponer una lectura de la obra de Foucault que integre cada una de sus distintas temáticas sin acudir ni a la conocida división por etapas de Dreyffus y Rabinow ni a la necesidad de una linealidad, proponiendo, en cambio, un nudo de coherencia basado en la idea de experiencia.

## 1. De la coherencia de pensar

De acuerdo con la división temática, tradicionalmente la obra de Foucault es interpretada como un recorrido que consta de tres etapas: el saber, el poder y la subjetividad. Debemos al libro de Dreyffus y Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*<sup>3</sup> la tan citada división. Según los autores, la obra foucaultiana se contempla como un recorrido realizado a partir de cambios abruptos<sup>4</sup>. Pese a que esta división intente insertar la obra de Foucault dentro de una cierta tranquilidad académica y proporcione un potente prisma interpretativo, posee dos problemas principales: no da cuenta del motivo de estos «cambios» o «crisis de paradigma» y, por tanto, sesga cualquier posibilidad de coherencia, rebajando la estatura del corpus a la del recorrido; un recorrido en el que el autor salta de una temática a otra bien sea por intereses puntuales o por capricho. La idea del recorrido no hace otra cosa que provocar interrogantes aún mayores, provenientes del hecho de que se carece de una explicación última de la tarea foucaultiana, contemplándose como una suerte de peregrinaje a través de ciertos problemas que poco o nada tienen que ver entre ellos. Negando un nudo último de coherencia, esta teoría interpretativa choca frontalmente con los insistentes esfuerzos retrospectivos del mismo Foucault por integrar sus anteriores investigaciones en las actuales. De hecho, la reacción de Foucault a la publicación del libro apunta en la dirección aquí señalada<sup>5</sup>.

Por otro lado, una interpretación lineal de la obra de Foucault se topa con dificultades enormes. Es indiscutible los cambios de temática que anteriormente señalábamos. Si a ello le sumamos la diferencia de registro de cada una de sus intervenciones, la interpretación lineal resulta imposible en la práctica y lleva a la certidumbre de que la obra de Foucault está

2 Ver al respecto, Ph.Arrière, L.Quero, M.Zacarini-Fournel (eds.), *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, Éditions de L'IMEC, 2003.

3 H.Dreyfus, P.Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

4 Es de notar que *Histoire de la folie* pertenezca, según los autores, tanto al período del saber, del poder como de la subjetividad. Fuera de esta división quedan tanto la etapa fenomenológica como los textos dedicados a la literatura que el mismo Foucault concede una importancia muchas veces mayor que *Les mots et les choses*.

5 Carta de Foucault a Paul Rabinow, 16 Septembre 1980, Côte D 245, Archivos del IMEC.

sembrada de inconsecuencias, incoherencias y contradicciones. El ejemplo más explícito del cambio constante de la tarea lo podemos encontrar en el abandono del proyecto inicial de *Historia de la sexualidad*. En el prólogo del segundo volumen Foucault analiza los motivos del cambio, de la ruptura de la linealidad de sus investigaciones, y se posiciona claramente no sólo contra la interpretación lineal, sino contra todo pensamiento lineal que suponga una tranquila evolución hacia posiciones más cercanas a la verdad: la tarea de pensar *de otro modo*.

Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir, actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?<sup>6</sup>

Concibiendo de este modo la tarea filosófica, es decir, como un ejercicio que pasa por pensar de otro modo, se hace patente la ruptura con toda tarea interpretativa que se apoye en la linealidad, con toda una manera de practicar la filosofía que no pase por el imperativo de pensar contra sí mismo, o dicho de otro modo, con la tarea de extraer lo no dicho de lo dicho, lo no pensado de lo pensado.

## 2. De la precariedad histórica

El principal problema con el que se enfrenta el tipo de lectura que aquí se propone es la convicción de que cada uno de los análisis históricos foucaultianos —locura, clínica, enfermedad, prisión, sexualidad, subjetividad— encierra algo así como una verdad a la que agarrarse, una propuesta política global, una piedra de toque ética que varía con cada libro, con cada problema, con cada historia, un nuevo intento que descartaría a los anteriores y que, además, se querría más cercano a la verdad. Es por ello que la primera cuenta que debemos saldar es la peculiar relación de la filosofía de Foucault con la historia. En efecto, no es accesorio que buena parte de los títulos de las obras mayores de Foucault comiencen con la palabra «Historia», que su método de trabajo acuda con frecuencia a datos, hechos y noticias históricas y que parte de los debates más airados que su obra suscitó se produjeran en relación al concepto de historia. Hallar la coherencia no lineal de los conceptos dominantes de Foucault supone concebir su idea de Historia como una red de lectura de acontecimientos en donde los conceptos dominantes están implicados en la misma mirada histórica y, al mismo tiempo, no son otra cosa que expresión de las relaciones profundas que se dan entre los acontecimientos y su referencia a toda una cultura. Es decir, tomar cada uno de sus análisis históricos como un mirada que posee su fundamento último en una visión nietzscheana, genealógica de la cultura:

Los conceptos dominantes de Foucault son, frecuentemente, indisolubles de la realidad histórica que pretenden leer y revelar [...] de tal suerte que uno no sabe jamás si los conceptos dominantes de Foucault son conceptos puros, nociones articuladas en un ensamblaje conceptual relativamente autónomo, o si nunca ha habido

---

6 Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. II, *El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pg. 12.

otra cosa que redes de lectura, maneras de unir o configurar un dominio de archivos. Sin duda, todo este problema que aquí se expone encontraría, si no su resolución, al menos su marco de expresión más ajustado en una reflexión más amplia sobre la manera en la que Foucault ha convulsionado la partición entre el campo histórico y el campo filosófico<sup>7</sup>

Para ello es necesario marcar dos niveles distintos en los que se va a plasmar la labor histórica de sus análisis. El primero, el concepto de archivo. Y, el segundo, la crítica genealógica. Foucault concibe el archivo como el conjunto de los enunciados que se dan en una época y una cultura, formando la masa documental del saber de una cultura. En el interior de un archivo, existen unas reglas determinadas, unas relaciones, unas condiciones, un funcionamiento y, además, unas prácticas derivadas de todo ello. Podríamos entender por archivo la red de dichos y escritos cuyas relaciones expresan lo pensado y lo pensable por una cultura. Ahora bien, no basta con identificar la labor histórica con la tarea arqueológica del archivista, con la recopilación de la masa documental, sus reglas y sus derivaciones prácticas<sup>8</sup>. Si entendemos el archivo como una serie de dichos y hechos, se precisa definir su amplitud y el motivo que otorgue sentido a toda esta serie de datos históricos. Aquí es dónde aparece la idea de acontecimiento como irrupción, ruptura, singularidad. Acontecimientos tanto discursivos como sociales, económicos o institucionales. Una nueva singularidad como la locura surgirá en relación con toda una serie de nuevos acontecimientos médicos, económicos, sociales e institucionales, tales como el saber psiquiátrico, la exclusión o la aparición de los hospitales psiquiátricos. El archivo, la masa documental, queda definido por las singularidades que aparecen en una cultura, provocando una ruptura de la concepción lineal de la historia.

Foucault toma la dirección de una eventualización creciente de la historia, que conduce al descubrimiento consecutivo y al rigor infinito del carácter de singularidad del acontecimiento. El acontecimiento nunca es tan sólo lo que se produce, sino, además, el conjunto de relaciones que el historiador puede establecer con el resto de elementos<sup>9</sup>

Sin embargo, va a ser la crítica genealógica la que procurará la posibilidad de formular en toda su potencia teórica la concepción de la Historia foucaultiana, ligándola a la idea de actualidad. La genealogía, de inspiración nietzscheana, se hace patente en Foucault a partir

---

7 F. Gros, «Sujet moral et soi éthique chez Foucault», en *Archives de Philosophie*, T. 65, Paris, Abril 2002, pgs. 229-230.

8 Era necesario para Foucault desmarcarse del estructuralismo mediante la inclusión del acontecimiento, del reconocimiento de singularidades que gobiernen la mirada arqueológica: «Es sabido que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar no sólo de la etnología, sino de toda una serie de otras ciencias, e incluso en el límite de la historia, el concepto de acontecimiento. No veo quien puede ser más anti-estructuralista que yo», Foucault, *Dits et Écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994, pgs. 144, 145.

9 F. P. Adorno, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, Ed. Kimé, 1996, pg. 53. Ver también al respecto, F. Ewald, «Foucault et la actualité», en *Au risque de Foucault*, Paris, Ed. Centre Georges Pompidou, 1997, pg. 50 y siguientes.

de su *Nietzsche. Historia y Genealogía*. El modo de hacerse con la genealogía como método posee varias implicaciones fundamentales<sup>10</sup> a la hora de concebir la historia. La primera es la negación de todo origen, concibiendo el acontecimiento que da pie al archivo no como un origen metafísico, sino como una «invención». Sustituir el lugar del origen por el de la invención, es decir, por la aparición cultural de un objeto debida al ejercicio de toda una serie de prácticas institucionales refrendadas por una red de saberes, permite pensar la ruptura sin remontarse a un origen, cercenando así la necesidad de continuidad, proponiendo como única unidad plausible la precariedad histórica. Por otro lado, se abre la puerta a lo intempestivo nietzscheano que acogerá Foucault convirtiéndolo en gesto principal de sus grandes obras: el acontecimiento cultural X posee una fecha de invención reciente, depende de ciertas condiciones de posibilidad, y cuando estas condiciones cambien, dicho objeto desaparecerá. Es el caso de la locura, del hombre, de la penalidad o de la sexualidad. Tercera consecuencia de la genealogía: permite pensar estos acontecimientos sin origen como expresión de las relaciones entre el saber y el poder, introduciendo así la cuestión del poder y de su ejercicio en el seno de los acontecimientos, continuando, de este modo, la labor de de-subjetivación, aniquilando toda posibilidad de identidad, privando al sujeto de su lugar privilegiado a la hora de la explicación histórica. Además, la historia, concebida desde el punto de vista genealógico, es al mismo tiempo una crítica. Al carecer del suelo del origen y de la soberanía del sujeto, la mirada histórica analiza cada acontecimiento en su relación con toda una cultura, desvelando las relaciones de saber y de poder que lo posibilitan, que lo perpetúan, posibilitando un espacio de la crítica. Por último, la genealogía permite la total incardinación de la labor histórica en la actualidad, en el presente, transformándose en una historia de la racionalidad que problematiza sus propios fundamentos. La historia, dirigida genealógicamente, no tiene como misión buscar las raíces perdidas de nuestra identidad, sino más bien disiparla. Se trata de no hacer una historia de lo que somos, sino una ontología histórica de nosotros mismos orientada a no seguir siendo lo que somos<sup>11</sup>, una historia concebida como una ontología crítica de nosotros mismos que encuentra en el acontecimiento la ruptura que certifica la precariedad tanto histórica como ontológica y en la crítica de la experiencia el nudo de coherencia que permite la crítica de las construcciones culturales fundamentales y una propuesta de la de-subjetivación, el intento de pensar y, en el límite, el intento de ser de un modo otro.

---

10 «La genealogía tomada de Nietzsche presenta para Foucault una cuádruple ventaja: la posibilidad de pensar la interrupción, la ruptura, el salto sin recurso a un fondo de continuidad [...] o, dicho en otros términos, la posibilidad de pensar la emergencia de acontecimientos sin tener que ponerse el problema del su origen; la posibilidad de redoblar el lento trabajo de la disolución de la figura del sujeto que había ya comenzado a poner en cuestión [...]; la posibilidad de que la historia genealógica sea también una problematización de nuestra propia actualidad [...]. La historia genealógica así entendida [...] buscaría formular el proyecto de una historia de la racionalidad que pondría el problema de su propia racionalidad, es decir, el régimen de verdad sobre el cual se fundaba», Judith Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, pgs. 74-75

11 «Esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos», Foucault, «¿Qué es la ilustración?», en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, pg. 91.

### 3. De la experiencia

El concepto de experiencia aparece en numerosos lugares de la obra foucaultiana. Podría afirmarse que atraviesa su obra entera, cambiando de modulación y de situación. Desde la experiencia fenomenológica de sus primeras obras hasta la posterior experiencia-límite, el concepto de experiencia resulta fundamental a la hora de establecer una coherencia entre cada una de las llamadas etapas de su pensamiento. Es cierto que no siempre se mantiene la misma formulación y que los cambios fundamentales que sufre la noción provocan que la experiencia de corte fenomenológico<sup>12</sup> que se emplea a mediados de los años 50 sea radicalmente diferente de la noción de experiencia que se expresa en su etapa final. Sin embargo, pese a que la formulación filosófica de tal experiencia sufra importantes cambios, la raíz de su presentación, en 1961 en *Historia de la locura* como experiencia límite, se mantendrá en toda su obra y articulará el nudo de coherencia que se expresa en su voluntad final de llevar a cabo una historia de las experiencias íntimamente relacionada con una ontología del presente.

Precisamente, de lo que se trata ahora es de sellar un concepto de experiencia formado a través de ciertos rasgos que comparten todas las formulaciones de dicha noción desde su primera gran obra, desde su *Historia de la locura*. Estos trazos característicos permitirá hallar el suelo común y la dirección desde la cual podemos comprender la tarea foucaultiana como una historia de las experiencias, y más concretamente, siguiendo el título de R.D.Laing, como una politización de las experiencias. Para ello, es necesario acudir al curso inédito del *Collège de France* de 1983, en cuya primera sesión propone importantes cuestiones metodológicas que caminan en la dirección de establecer la noción de experiencia como nudo de coherencia de su obra a través de tres ejes principales:

Mi problema es hacer algo diferente a lo que hacen los historiadores. Me separo del método histórico. Me separo de eso que se llama la historia de la mentalidad, del análisis del comportamiento efectivo y de las expresiones que le acompañan [...]. Por contra, lo que he tratado de hacer, es una historia del pensamiento, y por pensamiento entiendo un análisis de los principales focos de experiencias, cómo se articulan unas sobre otras: 1) formas de un saber posible, 2) raíz normativa de comportamiento para los individuos y 3) el modo de existencia virtual para los sujetos posibles. Es la articulación de estas tres cosas es lo que podemos denominar, según creo, foco de experiencias<sup>13</sup>

Bajo esta idea de foco de experiencias, se agitan importantes consideraciones metodológicas que pueden hacernos avanzar en la relación que apuntábamos. Se trata de una historia de las experiencias articulada en torno a tres ejes constitutivos: formas de saber posible, control normativo del comportamiento, y subjetividad posible. En primer lugar, el análisis de la experiencia como núcleo de la formación de saberes es realizado monográficamente en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, donde se establece el desplazamiento

---

12 Ver al respecto, J.L.Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault*, Madrid, Montesinos, 2006.

13 Foucault, registro sonoro del Curso Inédito del Collège de France de 1983, «Gouvernement de soi et des autres», Sesión 1, Côte del Centro Michel Foucault: C.68 (1.1), perteneciente a los archivos del IMEC.

desde una interpretación de los saberes como desarrollo o el progreso del conocimiento a un estudio de las prácticas discursivas que constituyen los modos de conocimiento posibles y sus reglas de verdad y falsedad. En lugar de realizar una historia del conocimiento, Foucault analizará los saberes de acuerdo con las prácticas discursivas que los organizan a través de un régimen de verdad. En cuanto al análisis de la raíz normativa del comportamiento, realizada específicamente en *Vigilar y Castigar*, el desplazamiento implica una traslocación total del concepto tradicional de poder, concepto jurídico y represivo. En lugar de realizar una historia de los tipos de poder tal y como se han presentado en las diversas instituciones y Estados, la tarea se convierte en el análisis de las técnicas y los procedimientos (exclusión, encierro) mediante los cuales se produce la normatividad y la normalidad: poner la cuestión del comportamiento en términos de poder productor que se ejerce mediante una serie de técnicas de gobierno. Finalmente, realizar una historia experiencial de la subjetividad implica rechazar la teoría tradicional del sujeto, del sujeto entendido como centro cartesiano de conocimiento y decisiones para pasar a un análisis de la subjetivación (sujeto criminal, sujeto loco, sexualidad) y analizar estas formas de subjetivación en relación con las técnicas de sí y la aparición de toda una moral de la conducta. Esta tarea se llevará a cabo, sobre todo, en la última parte de su obra, en dónde el análisis de las técnicas de sí como la confesión resultan esenciales a la hora de experimentar la interioridad. De este modo, el desplazamiento que convoca una historia de la experiencia es expresado, en palabras del mismo Foucault, del modo siguiente:

Sustituir la historia del conocimiento por el análisis histórico de las formas de verificación. Sustituir la historia de la dominación por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad. Sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí, he aquí las diferentes vías de acceso por las cuales he ensayado la posibilidad de lo que podríamos denominar una historia de las experiencias: experiencias de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la sexualidad, focos de experiencia importantes en nuestra cultura<sup>14</sup>

Ahora bien, resta explicitar el concepto de experiencia. Sin duda, el primer Foucault apelaba a una experiencia fenomenológica en tanto experiencia vivida, pero ya en su *Historia de la locura* dicha experiencia es dejada de lado para abrazar una idea de experiencia que no quede atrapada en la conciencia individual y cartesiana y que, en líneas mayores, arrastrará el resto de su obra: la experiencia del límite o transgresión, posteriormente traducida en experiencia política, resistencia o pensar de otro modo:

Pienso en escritores como Bataille, que han sido para mi generación muy importantes. En el fondo, ponían la cuestión de las experiencias límites, esas formas que experiencia que, en lugar de ser consideradas como centrales, son consideradas como experiencias fronterizas a partir de las cuales se pone en cuestión eso que ordina-

---

14 Ibid.

riamente es considerado como aceptable. Entonces, en un sentido, la historia de la locura implica una interrogación sobre nuestro sistema de razón<sup>15</sup>

Se trata, pues, de atender a las experiencias límite a partir de las cuales se ordena, se construye un orden, una normalidad. Las experiencias límite no son otra cosa que los límites de una cultura, los gestos oscuros y necesariamente olvidados por los cuales una cultura rechaza algo que para ella será lo exterior y que la constituirá como orden. Es a ello a lo que apuntan las referencias literarias de Foucault, formas extremas del lenguaje, del pensamiento y de la experiencia que buscaban ahondar en el límite mismo de la cultura. Transgresión de la palabra en Bataille o Roussel, transgresión de la sexualidad en Sade, transgresión de la penalidad en Pierre Rivière, transgresión de la locura en Artaud o Nietzsche. El gesto foucaultiano en relación a la experiencia es el mismo gesto intempestivo nietzscheano de la genealogía: definir nuestra cultura, nuestra experiencia de sí por referencia a todo aquello que se excluye, que se silencia, que no se piensa: tarea que Foucault emprende desde su *Historia de la locura*.

La historia de las experiencias será una crítica de las experiencias en el sentido de que su concepción genealógica le lleva a cuestionar los límites de la experiencia posible. La crítica de la experiencia consistirá en el modo en que Foucault sitúa el nacimiento de un saber, de un poder, de una subjetividad dentro del movimiento por el cual se limitan ciertas experiencias que definen negativamente la normalidad. No se trata aquí de reivindicar experiencias desgarradoras como la locura, sino de realizar la historia de lo que somos y de abrir, al mismo tiempo, la posibilidad de ser de otro modo. La modulación de ello queda clara en una frase de Foucault a propósito de su *Historia de la locura*:

Si hubiese querido, por ejemplo, hacer la historia de las instituciones psiquiátricas en Europa entre el siglo XVII y XIX, evidentemente no habría escrito un libro como *Historia de la Locura*. Pero mi problema no era satisfacer a los historiadores tradicionales. Mi problema es hacer yo mismo, e invitar a otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de eso que somos, de eso que es no solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad tal que nos transforme.<sup>16</sup>

Una crítica de la experiencia considerada de tal modo no admite ningún rasgo que la remita a un sujeto soberano, tal y como presentaba la experiencia fenomenológica. Se encuentra basada en experiencias límites donde se borran los contornos de cualquier sujeto, son experiencias en las cuales el sujeto no es dado en tanto identidad, sino que, como en eterno retorno nietzscheano, la subjetividad estalla, borrándose, disociándose, proponiendo otro modo de hablar, pensar y actuar:

---

15 Entrevista inédita de Michel Foucault y André Berten, *Mal faire dire Vrai*, Mayo 1981, Louvain, Cote D 200, pg. 3, Archivo del IMEC.

16 Foucault, Entretien avec Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. II, op.cit., pg. 864



La experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función la de arrancar al sujeto de sí mismo, la de hacerlo de tal modo que no se más él mismo o que sea llevado a su aniquilación o su disolución. Es una empresa de de-subjetivación.<sup>17</sup>

Será, de este modo, la experiencia límite, y concretamente la experiencia límite tal y como se expresa en la obra de Bataille<sup>18</sup>, la referencia obligada a la hora de realizar un análisis de la noción de experiencia en Foucault.

#### 4. La experiencia de transgresión

La obra de Bataille, compleja y difícil de manejar, se pliega en torno a una docena de categorías principales de las cuales el concepto de experiencia resulta privilegiado a la hora de abrir cala en su pensamiento. Una de sus principales obras, «La experiencia interior», nos ofrece una aproximación a dicho concepto, piedra angular de su «Summa Ateológica». Una aproximación, en primer lugar, puramente negativa. El concepto de experiencia, tomado como experiencia interior, alejado por tanto de la experiencia vivida de la fenomenología, se contrapone a toda una gama de posibles experiencias. En primer lugar, no se trata de una experiencia mística, ya que nada es revelado, no se trata de ir de la oscuridad a la luz, sino quizás todo lo contrario. Tampoco se trata de una experiencia moral, pues no se acepta ninguna autoridad que imponga condiciones a la experiencia posible. Asimismo, se contrapone a la experiencia científica, en el sentido de que el saber, el discurso, lo racional-discursivo, tan sólo es el medio del que se sirve la experiencia para poder comunicarse: no tutela el camino experiencial. Finalmente, esta experiencia se contrapone al arrobamiento estético, pues no se trata de contemplación, de placer ni de armonía entre facultades<sup>19</sup>. Así, nos dice Bataille:

La experiencia interior, no pudiendo tener principio ni en un dogma (actitud moral), ni en una ciencia (el saber no puede ser el fin ni el origen), no en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, actitud experimental) no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma [...]. Al ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia, teniendo experiencia positiva, deviene ella misma, positivamente, el valor y la autoridad [...]. La experiencia misma es la autoridad.<sup>20</sup>

17 Ibid, pg. 862.

18 M. Morey, «De la santificación de la risa», *Revista Acto*, n-2, Barcelona, 2005, pgs. 246-266.

19 No ocurre lo mismo con la experiencia de lo sublime kantiana, que podría acercarse, en cierto sentido de exceso, a la de Bataille: « En su KU, Kant denomina a esta experiencia experiencia sublime [...] luchando por componer un tratado de la belleza y del juicio estético que no llega a integrar en su sistema» Laurenten Kate, «Paroles de contrainte. Paroles de contagion», en J.Versteeg (ed.) *Georges Bataille et la fiction*, Amsterdam, Ed.Rodopi, 1992, pg. 27.

20 G.Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 1978, pgs. 18-19 [traducción castellana: Bataille, La experiencia interior, Madrid, Taurus, 1986].

Bataille, concediendo a la experiencia el puesto de único valor, única autoridad y fuente de la soberanía del sujeto, establece en toda su radicalidad la contraposición entre empleo del tiempo y experiencia. Esta distinción es el segundo acercamiento a la noción de experiencia, también negativo<sup>21</sup>. El empleo del tiempo correspondería al chantaje por el cual, en nombre del trabajo, del compromiso o de la Vida, aplazamos indefinidamente la experiencia. Bajo el empleo del tiempo, encontramos la racionalidad económica, el trabajo, la racionalidad instrumental, el moroso cálculo de los beneficios. La experiencia y la soberanía de sí mismo quedan postergadas: «Un ser humano se disocia cuando se entrega al trabajo útil»<sup>22</sup>. La experiencia, de este modo contrapuesta al empleo del tiempo, sería aquello que puede ocurrir en las regiones que no se encuentran sometidas al imperio de lo místico, de la moral, del saber, de lo estético y lo económico. La posibilidad inmanente, en fin, de experimentar de otro modo, de un modo tal que el sujeto, arrancado de sí mismo, pueda ser soberano de sí, pueda gobernarse a sí mismo:

La paradoja en la autoridad de la experiencia: fundada sobre la puesta en cuestión, ella es puesta en cuestión de la autoridad; puesta en cuestión positiva, la autoridad del hombre se define como puesta en cuestión de sí mismo.<sup>23</sup>

Este es el lugar en dónde Bataille une la Risa y la soberanía, la existencia y lo sagrado, el no-saber y la muerte. Una experiencia que, ahora, positivamente, se puede encarar como un poner en cuestión, un ir más allá de los límites. Y es aquí en dónde se comienza a fijar un concepto de experiencia que pasa por experimentar en los límites de una cultura: se trata, pues, de una experiencia basada en la transgresión. La transgresión de la mística, de la moral, del saber, de la estética y del empleo del tiempo como el único lugar en dónde puede darse esa soberanía del sujeto librado ya de las limitaciones de las experiencias sometidas. En definitiva, un modo de liberar al hombre hasta de sí mismo:

La obra de Bataille podría ser considerada como una búsqueda de la vida soberana; el hombre soberano debería llegar a la autonomía perfecta, y librarse así de todas las trabas impuestas por el orden existente [...] la experiencia de la que habla intentar llevar al vida hasta el puesto en el cual se vuelve imposible.»<sup>24</sup>

Sin embargo, esta experiencia de des-sujeción no es concebida dentro de los límites de un individuo. Sólo en el seno de una comunidad es posible esta experiencia. Una comunidad que permita la comunicación experiencial, que nunca será duradera ni numerosa, más bien se

---

21 Sobre la negatividad de la experiencia límite de Bataille y la problematicidad de una definición, ver: Martin Jay, «Límites de L'expérience limite», en D.Hollier (comp.), *Georges Bataille après tout*, París, Belin, 1995, pgs. 35-59.

22 Bataille, en D.Hollier, *El colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1973, pg. 32. Podemos observar aquí una distinción de la cual beberá Foucault al acercar el empleo del tiempo a la normalización y la experiencia interior al gobierno de sí.

23 Bataille, *L'expérience interieur*, op.cit., pg. 30.

24 Laurenten Kate, op.cit., pg. 19.

tratará de una comunidad imposible unida por la transgresión y por la aniquilación<sup>25</sup>. Transgresión y muerte como elementos definitorios de una experiencia que puede ser albergada en una comunidad imposible tal y como el mismo Bataille intentó realizar con su Colegio de Sociología. Con todo ello, podemos caracterizar la experiencia en Bataille como un gesto de transgresión, desubjetivación, soberano, comunitario, crítico, intempestivo.

## 5. La experiencia del lenguaje

La experiencia en Bataille queda reflejada en la obra de Foucault con una particular modulación. Vinculando dicho concepto a la reflexión sobre el lenguaje, Foucault establece las claves que nos permiten avanzar en la dirección de una experiencia considerada como piedra arquitectónica que permite el ejercicio de un pensamiento otro. El lugar desde el cual Foucault parece hablar y reclama ser escuchado quizás pudiera esbozarse en el ensamblaje del concepto de experiencia, lenguaje y pensamiento crítico que se lleva a cabo, por primera vez, en sus textos de crítica literaria. Aquí nos ceñiremos tan sólo al texto sobre Bataille, publicado en *Critique*, en 1963, en el que Foucault sitúa la obra de Bataille bajo la estela de Nietzsche<sup>26</sup>.

«Lo que Bataille ha designado sucesivamente como experiencia interior [...] indica el momento en el que el lenguaje llegado a sus confines irrumpe fuera de sí mismo, explota y contesta radicalmente en la risa, en las lágrimas, los ojos transidos del éxtasis, en el horror mudo y exorbitado del sacrificio, y permanece así en el límite de ese vacío, hablando de sí mismo en un lenguaje segundo en el que la ausencia de sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin tregua la unidad del discurso [...]. Bataille dibuja el espacio de pertenencia del lenguaje y de la muerte, allí donde el lenguaje descubre su ser en el franqueamiento de sus límites: la forma de un lenguaje no dialéctico de la filosofía»<sup>27</sup>

La primera categoría puesta en juego es el concepto mismo de transgresión. La transgresión concebida no tan sólo como una negación, ya sea de los límites o de los fundamentos, sino como un tipo particular de afirmación<sup>28</sup>. La afirmación de lo excluido, de lo silenciado. El límite mismo de una cultura o un lenguaje nada niega, sino que afirma la existencia precaria y dubitativa de algo que, por propia definición, tampoco puede ser afirmado plenamente, pues su carácter mismo excluye esta opción. La transgresión correspondería a un uso

25 Ver al respecto, Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999 y J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.

26 En claro desacuerdo con la posición de Derrida que vincula, en el especial de *L'Arc*, la obra de Bataille con la de Hegel: «Un hegelianismo sin reserva», en *Escritura y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

27 Foucault, «Prefacio a la Transgresión», en Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999, pg. 177.

28 La misma palabra, transgresión, nos remite, en su raíz latina, a este doble juego entre lo afirmativo y lo negativo. Por un lado, *transgressio* nos remite a *lex transgressa*, es decir, negación de las prohibiciones de un código. Por otro *transgressio* posee el significado eminentemente positivo del ir más allá, de dar un paso más.

determinado del lenguaje mediante el cual se logra abrir el espacio de una afirmación que nada afirma, de un decir los límites que, al mismo tiempo, se desdice porque es lo exterior a esos mismos límites. Si buscáramos una analogía a este tipo de afirmación que resultase cercana, la hallaríamos en el territorio de la ficción, que no se amolda al esquema apofántico de verdad-falsedad, sino que abre un umbral distinto, justamente el lugar del límite en dónde el lenguaje se dice a sí mismo nombrando sus límites constitutivos.

Tal vez la filosofía contemporánea ha inaugurado, descubriendo la posibilidad de una afirmación no positiva, un desfase cuyo único equivalente se encontraría en la distinción hecha por Kant entre el *nihil negativum* y el *nihil privativum* —distinción que, como se sabe, abrió el camino del pensamiento crítico—. Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir, de la prueba del límite, es la que, según creo, Blanchot definió como principio de la contestación. [...] La contestación no es el esfuerzo del pensamiento por negar unas existencias o unos valores, es el gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites, y por ello al Límite en el que se cumple la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define al ser<sup>29</sup>

El gesto transgresivo no es un gesto nihilista; es un gesto genealógico que remonta las aguas de la racionalidad para situarse en el lugar no del origen, sino de la invención. Y allí, justamente, se nos aparece la decisión ontológica por medio de la cual se ha constituido un valor, un concepto, un saber. La obra de Foucault se encarga de rastrear estas invenciones, estas decisiones ontológicas en las que los límites de los objetos culturales resultan ontológicamente constitutivos. Con lo que se trata de una prospección ontológica simultánea a la tarea crítica. No en vano Foucault sitúa en Kant<sup>30</sup> la habilitación de un espacio que no es otro que el espacio del límite, del desvelamiento de lo no dicho, de lo impensado.

El juego instantáneo del límite y de la transgresión, ¿podría ser una prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra- un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser? Este pensamiento [...] nos llega de la apertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de un modo aún bien enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón. El mismo Kant acabó por cerrar esa apertura con la pregunta antropológica a la que remitió, en definitiva, toda interrogación crítica<sup>31</sup>

Kant fue el artífice de la apertura crítica, pero también quien selló la apertura coligiendo de la finitud del hombre una antropología que actuaría de presa, de cauce con respecto a la

29 Ibid., pg. 168.

30 Ver al respecto, M.Fimiani, *Foucault et Kant*, Paris, L'Harmattan, 1998.

31 Foucault, *Prefacio a la transgresión*, op.cit., pg. 169.

interrogación crítica<sup>32</sup>. El pensamiento dialéctico, actuando mediante afirmación y negación, unido a la antropología —y todo el sistema de representación que conlleva—, lograría expulsar a la transgresión del discurso, amordazando para ello al lenguaje mismo, sometiéndolo a una serie de cauciones que el mismo Foucault llama Orden y que lo reducen a discurso. La transgresión es el gesto que desarma este Orden y que rompe con las barreras de la dialéctica y la antropología. Y es, precisamente, aquí en dónde, afinando el oído, pueden escucharse los ecos más profundamente nietzscheanos del pensamiento foucaultiano:

Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y Dionisos, de la muerte de Dios [...] Pero, ¿por qué el lenguaje discursivo se encuentra hoy tan desarmado cuando se trata de mantener presentes estas figuras y de mantenerse en ellas? ¿Porqué se ve ante ellas reducido, o casi, al silencio, y como obligado, para continuar encontrando sus palabras, a ceder la palabra a esas formas extremas de lenguaje que Bataille, Blanchot y Klossowski han convertido, por el momento, en morada y cima del pensamiento? Seguramente un día será preciso reconocer la soberanía de estas experiencias y tratar de acogerlas<sup>33</sup>

La tarea genealógica de Nietzsche aparece de manera clara, pero vinculada al lenguaje mismo. Puesto que, en primer lugar, el lenguaje mismo descubre su ser en la transgresión. Antes de desvelar el hecho de que la locura es el límite constitutivo de la razón, la delincuencia de la prisión, el lenguaje que desvela se dice a sí mismo como lenguaje que esencialmente es transgresión de límites. Frente al orden con el cual el lenguaje discursivo de la dialéctica y de la antropología pretenden armar un sistema cultural, la transgresión hace remontar al lenguaje hacia sus formas primeras. Y sus formas primeras, desde el enigma homérico hasta la locura de Nietzsche en Turín, nos hablan de fractura. El lenguaje que descubre su ser en la transgresión es el lenguaje que permite albergar cierto número de experiencias, de hablas, de palabras excluidas. Si la fenomenología basaba su concepto de experiencia en la inmediatez de la experiencia vivida, si Bataille había centrado su experiencia límite en el espacio de lo sagrado, del éxtasis y del erotismo, Foucault va a articular el concepto de experiencia siguiendo el modelo lingüístico, la experiencia moderna del lenguaje. Y lo hará de acuerdo con tres caracterizaciones que emanan de sus principales inmersiones en la problemática del lenguaje: transgresión, pérdida de la representatividad y problematización de la verdad. Encontramos, en una conferencia realizada en Bruselas, llamada «Lenguaje y literatura»<sup>34</sup>, la definición más precisa de esta experiencia del lenguaje. La experiencia del lenguaje, en tanto es estrictamente moderna, posee su lugar de nacimiento en torno al siglo XIX, en la época del nacimiento de la literatura y la desaparición de la retórica. Es en Mallarmé y en Sade en dónde Foucault se apoya para comenzar a acercarse a un lenguaje que

32 « Si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en una cuestión positiva: [...] transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la transgresión posible» Foucault, *Sobre la Ilustración*, op.cit., pg. 91.

33 Foucault, *Prefacio a la transgresión*, op. cit., pg. 170.

34 M.Foucault, «Lenguaje y literatura», en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1966, pgs. 63-103.

ya no es discurso, ni verdad, sino autorreferencialidad, transgresión y muerte. La experiencia moderna del lenguaje, en Sade, se convierte en experiencia de transgresión, en una ruptura fundamental de las relaciones que se establecen entre los signos, una ruptura de tal calibre que, en tanto transgrede el límite del lenguaje diciéndolo, escapa del lugar establecido en el discurso, transformándose esta fuga en una de sus características constitutivas. Por otro lado, desde Mallarmé, la constatación moderna del giro lingüístico desarma al significado, otorgándole al significante, al lenguaje en sí mismo y no a su representación, el papel protagonista<sup>35</sup>. Este lenguaje despojado de representación se convierte en autorreferencial, tejiendo una red de signos que sólo dicen el espesor del lenguaje, repitiéndose al infinito. Esta autorreferencialidad es la que lleva a la constatación borgiana de la Biblioteca como lugar de la Muerte: una red finita de signos en dónde todo está dicho, en dónde la muerte de la palabra original es justamente la condición de posibilidad del lenguaje, la pérdida fundamental se convierte en canto, como ocurre con la figura de Orfeo<sup>36</sup>. En *Les mots et les choses*, Foucault insistirá en esta característica del lenguaje, vinculando la experiencia moderna del lenguaje no sólo a la pérdida de la representación, sino a la pérdida del sujeto mismo, a la muerte del Hombre. Así pues, la transgresión y la pérdida de representatividad se nos aparecen como esenciales tanto para el lenguaje como para la experiencia de ese lenguaje, que Foucault definirá como ausencia de obra<sup>37</sup>. La experiencia misma debe partir del hecho de que su ser se encuentra definido por la transgresión de las experiencias admitidas y por el abandono de la representación de dicha experiencia, es decir, del «Yo» como centro de representaciones, como unidad, límite y finalidad. La reflexión del lenguaje de Foucault, directamente heredera de Blanchot y Barthes, sigue su andadura en su lección inaugural del *Collège de France, El orden del discurso*<sup>38</sup>. En esta lección magistral, Foucault habla por primera vez explícitamente del poder, situándolo en el centro de la cuestión de la experiencia y el lenguaje. Foucault analiza de qué modo un hablante es descartado de un discurso, de qué modo ciertos temas pasan a ser censurados y, finalmente, de la operación por la cual se distinguen los enunciados verdaderos de los falsos. La voluntad de verdad, en tanto función característica del discurso, es una operación violenta de imposición por parte de las instituciones y los saberes. El lenguaje, en tanto espacio que alberga esta voluntad de verdad, es el lugar en dónde el juego entre poder y resistencia aparece en una de sus formulaciones más claras. La experiencia del lenguaje nos muestra que nada hay de verdadero ni falso en él, y que su posterior reducción a enunciados verdaderos y falsos responde a un juego de poder en dónde lo falso o lo incapacitado para ser verdad no sólo es mutable históricamente, sino que es excluido y silenciado, forzado a permanecer clandestino. Esta constatación, principio básico de la genealogía, nos ofrece la última característica del lenguaje: la problematización. La experiencia del lenguaje moderno problematiza el espacio de la voluntad de verdad. Y

35 Ver al respecto, A.Gabilondo, *El discurso en acción*, Barcelona, Anthropos, 1990, pg. 98 y sgtes.

36 Ver al respecto, M.Blanchot, «El espacio literario», Barcelona, Paidós, 1992.

37 La ausencia de obra, concepto eminentemente blanchotiano, remite a ese «Afuera», a ese «Murmullo» que antecede la palabra, posibilitándola y al mismo tiempo condenándola a muerte: se trata del espacio específico del límite, que linda con la locura pero no se identifica con ella. Ver al respecto: F.Gros, «Littérature et folie», en *Le magazine littéraire*, n-325, Paris, Octubre 1994, pgs. 46-50.

38 Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 [traducción castellana: Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999].

problematizar quiere decir precisamente hacer genealogía, sondear el nacimiento de cada verdad, analizar qué tipo de experiencias prescribe o prohíbe cada verdad. En última instancia, una ontología crítica de nosotros mismos:

El lenguaje da a la filosofía, al Foucault filósofo y arqueólogo en formación, una lección teórica. Le enseña no solamente a volver la mirada hacia el acontecimiento fundamental de la dispersión del sujeto, sino también a considerarlo como el lugar de aparición de relaciones ontológicas de la razón con el mundo. Es por eso que la reflexión sobre el lenguaje, y en particular sobre la literatura, posee un efecto de retorno sobre la filosofía.<sup>39</sup>

De este modo, la experiencia —y podríamos quizás añadir la obra— foucaultiana se podría definir como transgresión, des-subjetivación (pérdida del sujeto humanista) y problematización, una tarea a la vez histórica —genealógica—, crítica —pues se trata de desvelar los límites—, ontológica —pues define aquello que somos—, y, como veremos, esencialmente ético-política.

## 6. La politización de la experiencia

La tarea de esta historia de la experiencia bajo la que aquí se pretende situar el gesto de la obra foucaultiana permite hacer visibles los límites invisibles, cuestionar la razón, ofrecer el encofrado teórico de las verdades, el suelo ontológico de la exclusión y la inclusión, rechazar el concepto clásico del sujeto humanista, pensar la genealogía de nosotros mismos, la ontología histórica del presente. Dicha tarea no puede ser realizada sin el movimiento por el cual la experiencia se desmarca del empleo del tiempo, del orden del discurso, de la defensa de la sociedad mediante un giro político pre-ontológico que se llama resistencia y que significa el escándalo de la disciplina, de la normalización, de la conversión de la experiencia transgresiva, anti-representacional y problematizadora en empleo del tiempo. Esta experiencia, en tanto no puede evitar los envites de las relaciones de poder, de las prácticas institucionales, de los saberes, del orden del discurso, de la voluntad de verdad, se encuentra necesariamente politizada desde el mismo momento en que se quiere crítica y ontológica. Si renunciara a establecer los límites de lo que somos para franquearlos, a establecer la historia silenciada de nuestras verdades, de la relación con la cultura que nos constituye, si renunciara a realizar una ontología histórica de nosotros mismos que desvelase el escándalo del uno mismo, si renunciara a recitar la letanía de las singularidades silenciadas y excluidas, si renunciara a todo ello, ya no podría ser denominada experiencia. Caería del lado del empleo del tiempo, de la normalización, de la disciplina. Por tanto, una experiencia así concebida debe necesariamente politizarse, prestar atención al modelo nietzscheano de la batalla que Foucault recuerda en el final de *Vigilar y Castigar*: hay que escuchar el estruendo de la batalla. El imperativo político-ético es fácilmente deducible: no ser gobernado. La tensión entre poder y resistencia es la misma que aparece entre experiencia y empleo del tiempo. Se trata

---

39 F.P. Adorno, op.cit., pg. 29.

de una tensión que recorre la obra entera: locura-razón, encierro-normalidad, sexualidad-placer, conocimiento de sí —cuidado de sí, confesión— *parresía*. Una tensión que implica la politización de la experiencia de acuerdo con sus tres ejes o características principales. En primer lugar, la politización de una experiencia concebida como anti-representacional, como Muerte, supone que el Hombre y sus saberes como unidad de sentido de la experiencia mueren, ya que la singularidad de la experiencia tan sólo cobra sentido en el límite anónimo donde se constituye la normalidad. Se trata de una politización por lo excluido, una opción teórica por los vencidos, por la pérdida y lo perdido, lo anónimo y silenciado, por aquello que carece de representación porque ésta le ha sido negada. Este tipo de politización requerirá una práctica política que tendrá que ver con la erudición genealógica, en la que se puede reconocer gran parte de las investigaciones foucaultianas:

Esta crítica local ha sido realizada, me parece, a través de lo que podríamos denominar «retornos de saber». Por «retornos de saber» [...] quiero designar, por un lado, los contenidos históricos que han sido sepultados, enmascarados a través de coherencias funcionales [...] son bloques de saberes históricos que estaban presentes y velados en el interior de conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha logrado hacer reaparecer por los medios de la erudición. Por otro lado, por «saberes sujetos» entiendo igualmente toda una serie de saberes que se encontraban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento o de cientificidad requerido [...]. A través de la reaparición de estos saberes locales, de estos saberes descalificados, se ha construido la crítica.<sup>40</sup>

En segundo lugar, la politización de la experiencia en tanto transgresión implicaría una movilización de la experiencia contra las relaciones de poder que pretenden normalizarla. Esta práctica de resistencia, también llamada de disidencia, no pretende el acceso a la politización colectiva. Sus cauciones metodológicas lo impiden. Su mismo método, cauteloso, niega el acceso a la colectividad y a formar una experiencia política que no sea, precisamente, un límite de esta experiencia, como lo fue el caso del GIP. Es por ello que la política en Foucault deviene una ética<sup>41</sup>. Una ética de la resistencia derivada de la tipología del intelectual específico que se puede reconocer en la gran mayoría de las intervenciones de Foucault ligadas al presente, sobre todo las relacionadas con las cuestiones del encierro. En definitiva: «una prueba histórico práctica de los límites que podemos franquear y un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto que seres libres»<sup>42</sup>. Finalmente, la politización de la experiencia concebida como problematización conlleva la tarea intelectual de cuestionar las verdades por las cuales nos reconocemos como sujetos. Es aquí en dónde se

40 Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris, 1997, pg. 7 [traducción castellana: Foucault, Hay que defender la sociedad, Madrid, Akal, 2003].

41 «La clave de la actitud política personal de un filósofo no cabe buscarla en sus ideas, como si de ellas pudiese deducirse, sino en su filosofía como vida, en su vida filosófica, en su ethos», Foucault, *Dits et Écrits*, vol. IV, op.cit., pgs. 585-586.

42 Foucault, *Sobre la Ilustración*, op.cit., pg. 93.



puede situar la preocupación de Foucault, en su última época, por la subjetividad. No como un retorno al sujeto, sino como una indagación sobre los juegos de verdad que conforman un sujeto obediente, sumiso y ordenado. Desde la confesión hasta la justicia griega, la necesidad de decir la verdad de sí de acuerdo con un discurso establecido es vista por Foucault como un problema. La problematización de la verdad conduce a la problematización del uno mismo, ya no en tanto muerte del sujeto humanista, sino desde el punto de vista moral: la constitución de eso que somos a través de las verdades por las cuales nos reconocemos. Ésta, quizás, sea la última tarea de Foucault: sumergirse en los juegos de lo verdadero y mostrarnos la necesidad de poder construir una verdad de otro género y tipo, que no pase por el discurso científico o filosófico, sino por la práctica política convertida en un hablar franco, en coraje individual, en *parresía*<sup>43</sup>, un tipo de experiencia de la verdad límite, abierta al enigma que atraviesa la obra entera de Foucault: siempre pensar y experimentar de otro modo. Así, es posible encontrar una coherencia a la obra foucaultiana siguiendo el hilo de esta politización de la experiencia. Cada uno de sus trabajos e intervenciones no serían un intento de acercarse a la verdad de la locura, de la prisión, de la sexualidad o del sujeto, sino, al contrario, un intento de dar cuenta de las experiencias que nos constituyen y, al mismo tiempo, politizar estas experiencias para no seguir siendo esos sujetos sujetados que somos. La tarea genealógica, la ética de la resistencia y la problematización de la verdad son los efectos políticos de una obra que pretende una historia, una crítica y una ontología de la experiencia de nosotros mismos. Su amplitud temática se desgrana a lo largo de las obras: análisis de las formas de saber posibles, análisis del control normativo del comportamiento y análisis de las formas de subjetividad posibles o gobierno de sí. Todo ello, marcado por una profunda coherencia, un pensar siempre de otro modo, una indocilidad meditada, una inservidumbre voluntaria. En definitiva, un intento de seguir pensando crítica y políticamente sin renuncia alguna, no teniendo ningún otro límite que ese lugar en dónde el desfallecimiento impide seguir el camino y obliga a volver la mirada hacia lo ya pensado.

## Bibliografía

- F.P. Adorno, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, Ed. Kimé, 1996.
- Ph. Artières, L. Quero, M. Zaccarini-Fournel (eds.), *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, Éditions de L'IMEC, 2003.
- G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978 [traducción castellana: *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1985].
- M. Blanchot, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.
- *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999.
- J. Derrida, *Escritura y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- F. Ewald, *Foucault et la actualité*, en *Au risque de Foucault*, Paris, Ed. Centre Georges Pompidou, 1997.

---

43 ver al respecto, F. Gros, «La parresia chez Foucault», en F. Gros(ed.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Ed. Gallimard, 1969 [traducción castellana: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1980].
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 [traducción castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999].
- *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992 [traducción castellana: *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999].
- *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997 [traducción castellana: *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003].
- *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999.
- *Historia de la sexualidad, vol. II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003.
- *Historia de la locura*, México, FCE, 2006.

*Inéditos de Foucault citados en el texto, consultables en los archivos del IMEC- Centre Michel Foucault*),

- Introduction à la traduction de L'anthropologie du point de vue pragmatique de Kant, côte D60.
- Carta de Foucault a Paul Rabinow, 16 Septembre 1980, Côte D 245.
- Entrevista Inédita «Mal faire dire Vrai», Mayo 1981, Louvain, Cote D 200.
- Registro sonoro del Curso Inédito del Collège de France de 1983, «Gouvernement de soi et des autres», Sesión 1, Côte C.68 (1.1).
- M. Fimiani, *Foucault et Kant*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- A. Gabilondo, *El discurso en acción*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- F. Gros, «Littérature et folie», en *Le magazine littéraire*, n-325, Paris, Octubre 1994.
- «Sujet moral et soi éthique chez Foucault», en *Archives de Philosophie*, T. 65, Paris, 2002.
- *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
- D. Hollier (ed), *El colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1973.
- M. Jay, «Limites de L'expérience limite», en D. Hollier (comp.) *Georges Bataille après tout*, Paris, Belin, 1995.
- L. Kate, «Paroles de contrainte. Paroles de contagion», en J. Versteeg (ed.), *Georges Bataille et la fiction*, Amsterdam, Ed. Rodopi, 1992, pg. 27.
- P. Macherey, «Introduction» en Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992.
- J.L. Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault*, Madrid, Montesinos, 2006.
- M. Morey, «Introducción» en Foucault, *Entre Filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 2001.
- «De la santificación de la risa», *Revista Acto*, n-2, Barcelona, 2005.
- J.L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- Judith Revel, «Sur L'introduction à Biswanger (1954)», en L. Giard (ed.), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Grenoble, Ed. Jérôme, 1992.
- *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Ed. Bordas, 2005.