

¿Se puede considerar la experiencia literaria dentro de una ontología de nosotros mismos?

Can literary experience be considered within an ontology of ourselves?

Ignacio Pereyra*

Universidad Nacional de Tucumán

ignaciojavierpereyra@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.4884772

Recibido: 26/02/2021 Aceptado: 24/05/2021

Resumen: Este artículo va a explorar la posibilidad de concebir a la literatura dentro de lo que Foucault ha llamado la "ontología de nosotros mismos". Como hilo conductor del análisis me voy a detener en la noción de transgresión que pareciera atravesar, con distintas modulaciones, la obra entera de Foucault, y cuya finalidad es siempre la transformación de sí. Para eso voy a analizar los diversos textos de la década del 60 que hablan sobre la literatura, de su etapa arqueológica, y el texto *¿Qué es la Ilustración?*, de su etapa ética, en el cual desarrolla intensa y extensamente la "ontología de nosotros mismos.". Luego procederé a analizar críticamente si se puede asimilar la literatura a esta propuesta del último Foucault.

Abstract: This article will explore the possibility of conceiving literature within what Foucault has called the "ontology of ourselves." As a common thread of the analysis, I am going to dwell on the notion of transgression that seems to run through, with different modulations, the entire work of Foucault, and whose purpose is always the transformation of oneself. For that, I am going to analyze the various texts from the 1960s that talk about literature, from its archaeological stage, and the text *What is the Enlightenment?*, from its ethical stage, in which it develops intensely and extensively the "ontology of ourselves.". Then I will proceed to critically analyze whether literature can be assimilated to this proposal of the last Foucault.

Palabras clave: Foucault, ontología, literatura, transgresión.

Keywords: Foucault, ontology, literature, transgression.

* Argentino. Profesor y Licenciado en Filosofía y Profesor en Química por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán donde participa del Grupo de estudios sobre Foucault de Las palabras y las cosas y que actualmente está cursando sus estudios doctorales en el Doctorado en Humanidades.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6160-8824>

1. Introducción

Este artículo surge de la observación de paralelismos entre la transgresión y lo que es el *éthos* moderno que caracteriza a la “ontología de nosotros mismos”, por lo cual me propuse hacer una comparación lo más exhaustiva que pudiera hacer contrastando a ambas. Entre foucaultianos es un tema de discusión hasta qué punto se puede analizar la obra de Foucault desde una perspectiva continuista o discontinuista, la apuesta de este artículo se la hace desde una perspectiva continuista entendiendo que la obsesión por llegar a ser distinto del que se es atraviesa obsesivamente los escritos del filósofo francés. Primero me voy de concentrar en *Las palabras y las cosas* complementando las reflexiones que se hacen allí, en torno al lenguaje en general y la literatura en particular, con la pluralidad de textos que tratan de pensar la literatura, sobre todo este aspecto de la transgresión. Luego de exponer la “ontología de nosotros mismos” y el *éthos* que se circunscribe en ella, termino el artículo con el contraste entre similitudes y diferencias que se dibujan entre la transgresión y el *éthos* moderno.

2. El lenguaje en la episteme moderna

En *Las palabras y las cosas* Foucault analiza el lenguaje dentro de las *epistemes* renacentista, clásica y moderna. Debido a que se va a analizar la literatura me voy a concentrar solo en la descripción de la *episteme* moderna que es donde surge la literatura como discurso.

En la *episteme* moderna se produce una reconfiguración de lo que es el lenguaje, acontece el surgimiento de la filología, que corresponde a una nivelación del lenguaje que lo devuelve a un puro estatuto de objeto y lo repliega sobre su espesor, su historia y sus leyes propias. El lenguaje deja de ser un medio de conocimiento privilegiado como lo fue en la época clásica donde tuvo un rol central como instrumento de representación, y pasa a ser un objeto de conocimiento. A partir de Bopp “conocer el lenguaje no es ya acercarse lo más posible al conocimiento mismo; es solo aplicar los métodos del saber en general a su dominio particular de la objetividad” (Foucault, 1968 p. 290) Con los análisis de Bopp el estudio de las lenguas cambian de sentido, ya no se hace desde el punto de vista del lazo que le permite a una palabra representar alguna cosa del mundo, sino desde el punto de vista de su historia particular, de la alteración de sus formas verbales y de sus

estructuras gramaticales. Los análisis de Bopp tienen consecuencias muy profundas. Por ejemplo, Schelegel comienza a caracterizar a las lenguas desde su interior y su diferencia con las otras, la diferencia propia de cada lengua descansa en sus regularidades gramaticales que definen su autonomía. Cada lengua se autonomiza y aísla de las otras organizándose según criterios de organización interior y no en función de su representatividad:

“Esos criterios de diferenciación ya no se orientan, entonces a la selección de una lengua perfecta, ideal, primitiva, a partir de la cual las otras habían derivado y podrían ser distribuidas jerárquicamente: por el contrario, permiten establecer que, a pesar de lo que las diferencia, desde el punto de vista de su organización interna, todas las lenguas se equivalen” (Sabot, 2007 pp.108-109)

Hablar ya no es enunciar el ser de las cosas, a partir de ahora el propio lenguaje “adquiere un ser propio” el que le confiere su modo de organización autónoma. El dinamismo del lenguaje moderno se arraiga no del lado de las cosas percibidas, sino del lado del sujeto en su actividad, está dotado de un poder expresivo que desborda su capacidad de imitar y duplicar las cosas representando satisfactoriamente, y se remite a la voluntad fundamental de quienes hablan. El lenguaje por entero se encuentra constituido en y por la acción histórica de los hombres, ya no es un instrumento o un producto sino una incesante actividad: a cada pueblo le corresponde producir su lenguaje. El lenguaje descubre así, simultáneamente, una doble profundidad: su *organización interna* (en torno y a partir de estructuras gramaticales autónomas que definen su legalidad propia) y la de su *arraigo histórico* (en las oscuras transformaciones que le impone la voluntad popular).

Luego de la objetivación filológica se produce una «dispersión del lenguaje». Esa objetivación se encuentra bordeada y compensada por una preocupación por la formalización, por un retorno de las técnicas de interpretación y por la aparición de la literatura. Por su parte, la formalización del lenguaje busca neutralizar el lenguaje para convertirlo en el soporte ideal del discurso científico o en el elemento de una lógica simbólica constituida aparte de las lenguas naturales y de su opacidad histórica. En el lado de la constitución del sentido se encuentran la renovación de las técnicas de exégesis. El lenguaje retoma la densidad enigmática que tenía en el Renacimiento, aunque la exégesis no apunta a recuperar una palabra inicial, sino al lenguaje mismo haciéndolo aflorar a la superficie latente. La formalización y la

interpretación son opuestos y complementarios ya que ambos se asientan sobre el ser del lenguaje en la *episteme* moderna.

De la «dispersión del lenguaje» que postula Foucault, ya hemos analizado la filología, la formalización y la interpretación, nos queda por ver la literatura. Ella es el contrapunto y el complemento de la filología, conformando una forma de impugnación posible del pliegue antropológico. Su singularidad parte de su radicalismo: no se preocupa por la sistematicidad del lenguaje, ni por su opacidad propia: ella no surge de una teoría del significado (se la busque sea del lado del significante o del significado) y está al margen de toda orientación científica o hermenéutica (la cual continúa enlazando ese lenguaje con contenidos o con formas de significado). La literatura, de esta forma, remite el lenguaje de la gramática al poder desnudo de hablar, encontrando así el ser salvaje y el imperio de las palabras.

Hay un modo de ser “literario” del lenguaje que está más allá de su modo de ser significativo que concierne al despliegue autónomo de una intransitividad radical. La literatura enuncia el ser negativo del lenguaje ya que se trata de un (contra-) discurso que solo tiene por contenido expresar su propia forma. Es el revés de la positividad filológica, constituyendo su figura gemela y la forma de impugnación de mayor empuje del “hombre”. En el final de *Las palabras y las cosas* hay una triple impugnación del dispositivo antropológico:

- 1) Filosófica (iniciada por Nietzsche)
- 2) Científica (las contra-ciencias encarnadas por el psicoanálisis, la etnología y la lingüística)
- 3) Literaria (Mallarmé, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot, Klossowski)

1) Foucault apuesta a la disolución de la figura del hombre por un “retorno del lenguaje”, y, en la alternativa entre el hombre y el lenguaje, él elige al segundo. En torno al lenguaje, Nietzsche postula que la unidad de este debe buscarse del lado de aquel que habla, y lo condensa en la pregunta “¿Quién habla?” a la cual Mallarmé responde “El lenguaje”. Entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta de Mallarmé se concentran todas nuestras preguntas acerca del lenguaje en la actualidad. Foucault opta, por lo menos en *Las palabras y las cosas*, por hacer propia la respuesta de Mallarmé, ya que esta no reorienta el lenguaje a una instancia subjetiva, en la cual se encontraría el principio de su poder, sino que habla el lenguaje mismo, el cual se

vuelve autónomo, y produce una realidad que se constituye a partir de la disposición material de las palabras en la página. La posición de la obra de Nietzsche en el planteo de Foucault es central, no solo por la reflexión radical sobre el ser del lenguaje, sino también por la profecía de la desaparición del hombre en el surco de la muerte de Dios, profecía plasmada con júbilo en la última página de *Las palabras y las cosas*.

2) La etnología, el psicoanálisis y la lingüística son complementarias de las ciencias humanas (como ciencias del inconsciente simbólico). Por la articulación combinada de esas tres contra-ciencias, las ciencias del hombre son desplazadas de su posición “hipoepistemológica” a sus propias condiciones de posibilidad epistemológica. El esfuerzo de las tres contraciencias es mostrar cómo el conjunto de fenómenos que las ciencias humanas interpretan relacionándolo con el polo antropológico-representativo proceden en realidad de modos de estructuración simbólicos, inconscientes y anónimos. Surgen dentro de la *episteme* moderna y son la forma general de su impugnación.

3) El nuevo modo de ser de la literatura articula bajo la forma de una experiencia fundamental, al margen de todo saber positivo del hombre sobre el hombre, las condiciones de su abandono radical de este pensamiento de lo Mismo que había replegado la finitud sobre sí misma en el movimiento autofundacional de la antropología. La literatura hace aparecer en el lenguaje que el hombre no accede al desvelamiento de su identidad, de su ser positivo y pleno, sino que allí es librado al poder dispersivo de una escritura que lo pone a distancia de sí mismo y que, en esa separación constitutiva, se consolida como “pensamiento del afuera” y como la experiencia del hombre “finito”:

“la experiencia literaria del lenguaje coincide estrictamente con la experiencia radical de lo Otro, de una finitud que remite al hombre no a lo que lo funda y a lo que funda el saber que puede tomar de sí mismo, sino a “aquello que lo limita” en su propio ser y le impide justamente a ese ser constituir un campo de saber absolutamente positivo. La literatura contemporánea deconstruye en el orden de la experiencia (de la muerte, del “pensamiento impensable”, del retiro del origen) lo que la analítica de la finitud moderna había replegado al orden del saber antropológico” (Sabot, 2007 pp.181-182)

El cuadrilátero de la impugnación conformado por psicoanálisis, etnología, lingüística y literatura están vinculados arqueológicamente por una preocupación por la cuestión del lenguaje.

3. El lugar especial de la literatura

Las palabras y las cosas se sitúa dentro de la *episteme* moderna en la apertura del pensamiento crítico: Foucault se pregunta por el *a priori* histórico que permite discernir las condiciones de constitución y de legitimidad del saber de una época y no de la subjetividad trascendental. El pensamiento kantiano pareciera conllevar en su raíz un doble principio de inteligibilidad: el crítico y el antropológico (que alimenta la analítica de la finitud y las ciencias humanas). Foucault constata que en la cultura occidental el ser del hombre y el ser del lenguaje nunca pudieron coexistir y articularse el uno en el otro. En esa disyuntiva él toma partido por el lenguaje, y, muy especialmente, en la forma de la literatura:

“En la literatura, y más particularmente en la literatura contemporánea, es donde visiblemente la figura moderna del hombre llega a disolverse y donde simultáneamente se anuncia una nueva forma de pensamiento aún no arqueolizable, puesto que coincide con el presente del arqueólogo” (Sabot, 2007 p.57)

La literatura está situada al margen de la *episteme* moderna, designa el punto extremo de la modernidad, el lugar en el que ésta se encuentra al límite de desprenderse de sí misma. Según Foucault, en la literatura coinciden lo que se ha vuelto imposible de pensar y la posibilidad de pensar de otra manera:

“Foucault asigna muy a menudo a obras literarias (las de Cervantes, Sade y, para terminar, las de Mallarmé, Roussel o Blanchot) esa función de apertura, de renovación de lo pensable: la literatura cumple claramente para él una función de deslegitimación de los saberes instituidos; opera, desde el margen de esos saberes, una relación con otros “lugares” de pensamiento, con otros espacios a recorrer, con otros lenguajes a articular” (Sabot, 2007 p.33)

Literatura se entiende en la obra de Foucault de dos maneras distintas: en la primera manera se refiere a ese saber tan particular de la época moderna surgido a principios del siglo XIX; y, en la segunda, como una forma del lenguaje que ha existido desde Homero y que ha atravesado los tiempos hasta nuestros días. El primer sentido es en

el que se detiene Foucault, ya que la literatura surge en el seno de la *episteme* moderna como la compensación final a la nivelación del lenguaje como objeto. La literatura es, al mismo tiempo, la impugnación y la figura gemela de la filología, y que

“remite el lenguaje de la gramática al poder desnudo de hablar y ahí encuentra el ser salvaje e imperioso de las palabras (...) la literatura se distingue cada vez más del discurso de ideas y se encierra en una intransitividad radical; se separa de todos los valores que pudieron hacerla circular en la época clásica (el gusto, el placer, lo natural, lo verdadero) y hace nacer en su propio espacio todo aquello que puede asegurarle la denegación lúdica (lo escandaloso, lo feo, lo imposible); rompe con toda definición de "géneros" como formas ajustadas a un orden de representaciones y se convierte en pura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros discursos— su existencia escarpada; ahora no tiene otra cosa que hacer que recurvarse en un perpetuo regreso sobre sí misma, como si su discurso no pudiera tener como contenido más que decir su propia forma: se dirige a sí misma como subjetividad escritora donde trata de recoger, en el movimiento que la hace nacer, la esencia de toda literatura; y así todos sus hilos convergen hacia el extremo más fino —particular, instantáneo y, sin embargo, absolutamente universal—, hacia el simple acto de escribir.” (Foucault, 1968 pp.293-294)

Durante el Renacimiento había aparecido el ser vivo del lenguaje de la misma forma que en la Modernidad, pero con una diferencia central: en la *episteme* moderna el lenguaje no remite a una palabra primera, la palabra divina, que fundamentaba y limitaba el movimiento del discurso en la *episteme* renacentista, sino que el lenguaje solo remite a sí mismo y crece sin punto de partida, sin término y sin promesa por lo cual tiende a dispersarse en filología, formalización, interpretación y literatura.

La literatura tiene un status especial. La podemos ver en las transiciones entre *epistemes*, ya que no están fuera del saber de la época pero se encuentran en sus límites, funcionando a la manera de una bisagra, como una especie de acontecimiento que muestra la transición entre una y otra. En ese límite se encarna la contradicción entre dos épocas, que solo parecieran poder cohabitar dentro de los textos literarios, ya que ellos están al margen de lo pensable y decible de una época, privilegio que no tiene ningún otro tipo de discurso:

“la experiencia literaria aparece de modo recurrente en *Las palabras y las cosas* como esta experiencia límite, experiencia de los límites o de los umbrales, donde el pensamiento es como atraído hacia ese afuera de sí mismo donde se desata el orden del discurso y donde lo impensable se vuelve posible (de nuevo). Todo ocurre, pues, como si el pensamiento (estructural) del adentro (que hace aparecer la regularidad de las *epistemes*) y el pensamiento (literario) del afuera fueran regularmente a articularse en el texto de *Las palabras y las cosas* para abrir la *episteme* al principio de su posible transformación” (Sabot, 2007 p.188)

Con Cervantes se muestra el límite y el paso de la semejanza a la representación y con Sade se muestra el límite y el paso de la representación al deseo. Es notable que Foucault localice estas figuras específicas y concretas de los límites, entre épocas y *epistemes* distintas, en textos literarios:

“¿Hay algo en la literatura que se resiste a los cortes epistémicos de Foucault al tiempo que los confirma? En la arqueología de *Las palabras y las cosas* la literatura no es tratada, por supuesto, al mismo nivel que los tres saberes que se estudian: el análisis de las riquezas, la gramática general y la historia natural. Las irrupciones sobre literatura no están explícitamente inmersas en el marco de las ciencias humanas sino de otro tipo de discurso. De hecho, nos parece que Foucault lucha por indagar de qué tipo de discurso se trata y cuál es su especificidad con relación a los cortes arqueológicos que él mismo realiza. Si “en una cultura y en un momento dados, solo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica”, ¿está la literatura en la misma relación que los demás discursos con la *episteme* de la época, o constituye un terreno distinto, en pugna y oposición parciales a la *episteme* que gobierna silenciosamente los saberes? ¿Cuál es la excepcionalidad de ciertos discursos literarios que preocupan a Foucault?” (Geler Corona, 2008 pp. 15-16)

Quizas la excepcionalidad de la literatura esté en evitar la disyuntiva entre comentario y crítica, que se ha instaurado en la modernidad, cuando el lenguaje intenta acercarse al lenguaje:

“El comentario, por una parte, sacraliza el texto por aceptar como imposible tarea la recreación íntegra de su misterio; la crítica, por el otro lado, profana y juzga el texto al asirlo desde la representación y la verdad. La literatura moderna contiene un reto y una amenaza a tal disyuntiva. Su poder y su excepción están en que rechaza igualmente, por ser lo que es, la aproximación de ambos métodos. Escapa a la crítica porque no habla su lenguaje de exactitud, propiedad y verdad. Pero la vuelta íntegra al comentario es imposible: no ofrece fundamento suficiente, abandonada la episteme de la semejanza, para soportar texto tras texto sobre su menguada existencia. La literatura moderna, parece decir Foucault, exige pensar otro lenguaje para poder acercarse a lo que el lenguaje es en su ser.” (Geler Corona, 2008 p. 21)

4. La literatura: entre la biblioteca y la transgresión

Esta superación de la disyuntiva entre comentario y crítica creo que se condensa, en el espacio propio de la literatura, por la tensión y el ordenamiento que ejercen los polos de la transgresión y la biblioteca que constituyen ese espacio. Estas son

“dos figuras ejemplares y paradigmáticas de lo que es la literatura, dos figuras ajenas y que, sin embargo, tal vez se pertenezcan mutuamente. Una sería la figura de la transgresión, la figura del habla transgresora, y otra, por el contrario, la figura de todas aquellas palabras que apuntan y hacen señas hacia la literatura, de un lado, pues, el habla de transgresión, y de otro lo que llamaría la machaconería de la biblioteca. Una es la figura de lo prohibido, del lenguaje en el límite, es la figura del escritor encerrado; la otra, por el contrario, es el espacio de los libros que se acumulan, que se adoran unos a otros, y de los cuales cada uno solo tiene la existencia almenada que lo recorta y lo repite hasta el infinito es el cielo de todos los libros posibles” (Foucault, 1996 pp. 69-70)

La muerte representada por la biblioteca no es el lugar de la apropiación racional del sentido perdido sino un depósito de palabras muertas, Foucault piensa que la filosofía académica de su tiempo corresponde a este espacio de la biblioteca y que la literatura, cuando ella es transgresora, realiza elecciones más originales y filosóficas que la propia filosofía. Por eso entre estas dos figuras, las de la biblioteca y la transgresión, Foucault asigna un privilegio a la transgresión, cuyo representante más ilustre es Sade. Él, a fines del siglo XVIII, es el primero en articular el habla de la

transgresión, su obra representa un umbral histórico de la literatura ya que está en el punto que acoge y hace posible cualquier habla de transgresión. Para pensar la transgresión, el filósofo francés se detiene en la obra de Bataille, donde la analiza en detalle en su artículo de 1963 llamado *Prefacio a la transgresión*. En principio, la transgresión es una profanación en un mundo que ya no reconoce sentido positivo a lo sagrado, donde la “muerte de Dios”, anunciada por Nietzsche, no hay que entenderla como

“el final de su reino histórico, ni como la constatación por fin alcanzada de su inexistencia, sino como el espacio a partir de ahora constante de nuestra experiencia. La muerte de Dios, al suprimir de nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la reconduce a una experiencia en la que nada puede ya anunciar la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente *interior y soberana*. Pero una experiencia así, en la que estalla la muerte de Dios, descubre, como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese salto donde desfallece y se ausenta (...) La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede” (Foucault, 1996 pp. 125-126)

La transgresión y el límite son correlativos entre sí, cada uno le debe al otro la densidad de su ser; el límite lo es en la medida en que puede ser transgredido y la transgresión tiene sentido en la medida en que puede profanar un límite:

“el límite abre violentamente a lo ilimitado, se encuentra de repente arrastrado por el contenido que rechaza, y realizado por esa plenitud ajena que lo invade hasta el corazón. La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser, lo conduce a despertarse ante su desaparición inminente, a encontrarse de nuevo en lo que excluye (más exactamente quizás a reconocerse allí por primera vez), a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida. Y, sin embargo, en este movimiento de pura violencia, ¿hacia qué se desencadena la transgresión sino hacia lo que la encadena, hacia el límite y lo que se encuentra encerrado en él? ¿Contra qué dirige su fractura y a qué vacío le debe la libre plenitud de su ser sino a eso mismo que ella atraviesa con su gesto violento y que se aplica a anular en el trazo que borra? (...) Nada es negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma lo ilimitado en lo que ella brinca, abriéndolo por primera vez a la existencia. Pero se puede decir que

esta afirmación no posee nada positivo: ningún contenido puede obligarla, puesto que, por definición, ningún límite puede retenerla” (Foucault, 1996 pp. 128-129)

Foucault encuentra la transgresión sobretodo en la literatura de Bataille, Blanchot y Klossowski que para él condensan formas extremas del lenguaje que se han convertido en moradas, cumbres del pensamiento, experiencias en el lenguaje, de las cuales no se pretende rescatar su verdad sino de liberar a partir de ellas nuestro ser. En la transgresión coinciden, al punto de confundirse, lo que es la crítica y la ontología:

“¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión sería en nuestros días (...) un pensamiento que sería, de un modo absoluto y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?” (Foucault, 1996 p. 130)

Para Foucault la literatura es mucho más apta para realizar la experiencia de la transgresión que la filosofía¹. Paradójicamente, la literatura es más filosófica que la

¹ Es importante recalcar que la transgresión es una experiencia que se hace en el lenguaje, por lo cual cualquier escrito puede realizarla sin necesidad de estar enmarcado en un género determinado. Un ejemplo de esto es el libro de crítica literaria que J-P Richard escribió sobre Mallarmé, y que Foucault comenta entusiasmado. Él considera que el libro de Richard “ha puesto al día, fuera de cualquier referencia a una antropología constituida en otra parte, lo que debe ser el objeto propio de cualquier discurso crítico: no la relación de un hombre con un mundo, ni la de un adulto con sus fantasmas o su infancia, ni la de un literato con una lengua, sino la de un sujeto hablante con este ser singular, difícil, complejo, profundamente ambiguo (ya que designa y da su ser a todos los demás, incluido a sí mismo) y que se llama lenguaje. Y demostrando que esa relación no es de pura aceptación (como en los charlatanes o en los hombres corrientes), sino que, en una obra verdadera, ella problematiza y trastorna el ser del lenguaje” (Foucault, 1996 p. 211)

Otro ejemplo elocuente de que la transgresión no está atada a un solo formato de texto es esta interesante observación que hace Foucault en su conferencia *Lenguaje y literatura*: “los actos críticos, al proliferarse, al dispersarse, se esparcen en cierto modo, y van a alojarse, no ya en textos que preceden a la crítica, sino en novelas, en poemas, en reflexiones, eventualmente en filosofías. Los verdaderos actos de la crítica hay que encontrarlos en nuestros días en poemas de Char o en fragmentos de Blanchot, en los textos de Ponge, mucho más que en tal o cual parcela de lenguaje que hubiera sido explícitamente, y por el nombre de su autor, destinada a ser acto crítico. Se podría decir que la crítica se convierte en una

filosofía que se ha obsesionado con el sujeto entendido como fundamento, ese sujeto que ha reinado en la filosofía desde Descartes a Husserl:

“el filósofo sabe que «no somos todo»; pero aprende que el propio filósofo no habita la totalidad de su lenguaje como un dios secreto y omniparante: descubre que hay, a su lado, un lenguaje que habla y del que no es dueño (...) El desmoronamiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su cavidad, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo. No se trata aquí todavía de un final de la filosofía. Más bien del final del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico (...) es en el corazón de esta desaparición del sujeto filosofante donde el lenguaje filosófico se adelanta como en un laberinto, no para recuperarlo, sino para experimentar (y mediante el lenguaje mismo) su pérdida hasta el límite. Es decir, hasta esa abertura en que su ser surge, pero ya perdido, enteramente derramado fuera de sí mismo (...) [el filósofo] encuentra, no en el exterior de su lenguaje (por un accidente llegado de fuera, o por un ejercicio imaginario), sino en él, en el núcleo de sus posibilidades, la transgresión de su ser de filósofo. Lenguaje no dialéctico del límite que sólo se despliega en la transgresión de quien lo habla. El juego de la transgresión y del ser es constitutivo del lenguaje filosófico que lo reproduce y, sin duda, lo produce” (Foucault, 1996 pp. 133-135)

La transgresión está vinculada a la proliferación de la palabra ahí donde el lenguaje nos desborda, en el cual se llega al límite y se constata el límite de nuestro lenguaje, se experimenta así la escisión y fractura que se traza en nosotros y nos designa a nosotros mismos como límite. Ahí es donde se puede y se debe producir la transgresión. En medio de esa experiencia las palabras para expresarla faltan, no solo a uno sino al propio lenguaje, y es desde esa situación de la cual parte y se abre la filosofía. Franquear el límite es asumir que para poder expresarse hay que franquear el lenguaje para forjar un lenguaje no-dialéctico, que haga la experiencia de lo imposible, que afirme la transgresión que niega el límite.

Como complemento de estas reflexiones en torno a la transgresión, Foucault en *El pensamiento del afuera* tematiza eso que está más allá del límite y que corresponde a

función del lenguaje en general, pero sin organismo ni asunto propio” (Foucault, 1996 p. 82)

lo que él llama el “afuera”. Él parte de la experiencia de hablar como una experiencia que se hace del lenguaje en su ser bruto, en su carácter de pura exterioridad desplegada. Esa distancia establecida en el “hablo” pone entre paréntesis al “yo pienso” y al sujeto soberano cartesiano. Cuando el centro privilegiado es el “lenguaje” y no el “yo”, se ve la apertura de la propia existencia a la posibilidad de ser otra:

“El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla.” (Foucault, 1997 pp. 13-14)

El tránsito hacia afuera de sí mismo se puede realizar solo cuando ese sujeto soberano, y la identidad que él conlleva, se dejan de lado para poner el foco en el lenguaje y la posibilidad dispersiva que se abre con él:

“La transición hacia un lenguaje en que el sujeto está excluido, la puesta al día de una incompatibilidad, tal vez sin recursos, entre la aparición del lenguaje en su ser y la consciencia de sí en su identidad, es hoy en día una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de la cultura: en el mínimo gesto de escribir como en las tentativas por formalizar el lenguaje, en el estudio de los mitos y en el psicoanálisis, en la búsqueda incluso de ese *Logos* que es algo así como el acta de nacimiento de toda la razón occidental.” (Foucault, 1997 p. 15)

Sade junto con Hölderlin son los iniciadores del “pensamiento del afuera” encarnado por la literatura. La palabra literaria cuando “habla” tiene un estatuto privilegiado porque es un lenguaje que no se identifica consigo mismo. La experiencia que Sade y Hölderlin hicieron

“reapareció en la segunda mitad del siglo XIX y en el seno mismo del lenguaje, convertido, a pesar de que nuestra cultura trata siempre de reflejarse en él como si detentara el secreto de su interioridad, en el destello mismo del afuera: en Nietzsche cuando descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada no solamente a su gramática (cosa que ya se adivinaba en líneas generales desde Schelegel), sino a aquellos que, apropiándose del discurso, detentan el derecho a la palabra; en Mallarmé cuando el lenguaje aparece como el ocio de aquello que nombra, pero más aún — desde Igitur hasta la teatralidad

autónoma y aleatoria del Libro— como el movimiento en el que desaparece aquel que habla; en Artaud, cuando todo el lenguaje discursivo está llamado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y que el pensamiento, abandonando la interioridad salmodiante de la conciencia, deviene energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo; en Bataille, cuando el pensamiento, en lugar de ser discurso de la contradicción o del inconsciente, deviene discurso del límite, de la subjetividad quebrantada, de la transgresión; en Klossowski, con la experiencia del doble, de la exterioridad de los simulacros, de la multiplicación teatral y demente del Yo.” (Foucault, 1997 pp. 20-22)

La literatura es el lenguaje que permite con mayor facilidad hacer esta experiencia del afuera, en la cual se puede llegar a pensar de otra forma. La filosofía al ser un pensamiento reflexivo tiene el riesgo permanente de “domesticar el afuera”, de atar ese “afuera” a una identidad previa:

“Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad; irresistiblemente la reflexión tiende a reconciliarla con la conciencia y a desarrollarla en una descripción de lo vivido en que el “afuera” se esbozaría como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro (...) De ahí la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo. Hay que dirigirlo 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 en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, 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” (Foucault, 1997 pp. 23-25)

El lenguaje de Blanchot niega de forma no-dialéctica, no busca interiorizar lo que pretende negar para sostener una identidad sino que sostiene una experiencia del afuera de tal manera que al lector le permita un indefinido recommienzo, una continua transformación de sí. La literatura constituye su propio espacio como afuera, como apertura que no revela nunca una esencia, que nunca se ofrece como presencia positiva sino, únicamente, como ausencia que se retira. La experiencia del afuera en literatura se puede elaborar de muchas maneras:

“La atracción es para Blanchot lo que, sin duda, es para Sade el deseo, para Nietzsche la fuerza, para Artaud la materialidad del pensamiento, para Bataille la transgresión: la experiencia pura y más desnuda del afuera.” (Foucault, 1997 p. 33)

En las reflexiones precedentes podemos ver que Foucault está obsesionado por encontrar un lenguaje no-dialéctico donde se pueda hacer la transformación de sí mismo, porque lo que busca es pensar y ser de otra manera. Esa tarea él parece asignársela a la filosofía, pero solo en la medida en que no esté atada al sujeto como fundamento que postuló la filosofía hasta Husserl, algo que en el panorama francés de esa época no se podía observar, por lo menos no en lo que respecta a la filosofía académica que nutrió a nuestro filósofo francés. Entonces observamos la paradoja de que la literatura llegaría a ser más filosófica que la filosofía misma en lo que atañe a este objetivo de pensar de otro modo, de transformarse a través de un pensamiento que surge de la transgresión de los límites del sujeto, en la afirmación de un pensamiento que explora los límites más allá de sí mismo para buscar ser otro.

5. La ontología de nosotros mismos

Para ver si la literatura puede ser incluida en la “ontología de nosotros mismos” me voy a demorar en este apartado en el texto foucaultiano *¿Qué es la Ilustración?* donde la desarrolla extensamente. Foucault para definir a la “ontología de nosotros mismos” lo hace mediante el cruce entre Kant y Baudelaire. Mientras que usa el texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* para mostrar la forma moderna de problematizar el presente, con Baudelaire se propone delinear la actitud moderna con la cual se puede y se debe atravesar ese presente.

Kant abre en la modernidad el pensamiento crítico que se divide en dos ramas: por un lado, está la analítica de la verdad; y, por el otro, está la ontología de nosotros mismos. Es importante aclarar que Foucault se reconoce y reconoce a su obra dentro de esta ontología.

Foucault ve en el filósofo alemán una novedad de cómo pensar el presente. Hasta Kant la interrogación sobre el presente se respondía de tres maneras distintas: podía estar ligada a la comprensión que se tenía de pertenecer a cierta época del mundo, a la percepción de los signos que vislumbraban un acontecimiento próximo o como el conocimiento de estar en el preludio de una nueva época por venir. A partir de Kant

lo que se busca en el presente es otra cosa, la interrogación está centrada en la diferencia que puede introducir el presente respecto del pasado. Foucault sitúa ésta problematización del presente en el famoso texto kantiano *Was ist Aufklärung?* El filósofo alemán define la *Aufklärung* como la «salida de la minoría de edad», siendo esta minoría de edad “cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón”² (Foucault, 1999 p. 337), con lo cual “la *Aufklärung* se define por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón” (Foucault, 1999 p. 338)

Kant presenta esta «salida de la minoría de edad» de forma ambigua: es un hecho y un proceso que se está desarrollando en términos colectivos; pero, al mismo tiempo, es también una tarea y una obligación en términos individuales:

“la *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de valor que se ha de efectuar personalmente. Ellos son, a la vez, elementos y agentes del mismo proceso. Pueden ser los actores de dicho proceso en la medida en que forman parte de él; y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser los actores voluntarios del mismo.” (Foucault, 1999 p. 338)

Esta doble exigencia, individual y colectiva, se condensa en la consigna *Aude saper*³ que es “una consigna que se da uno a sí mismo y que se propone a los otros.” (Foucault, 1999 p. 338) De esa manera, Kant define condiciones que son “son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas” (Foucault, 1999 p. 338)

Respecto del texto kantiano *Was ist Aufklärung?* Foucault señala varias cosas. En primer lugar, no considera que constituya “una descripción adecuada de la *Aufklärung*, y pienso que a ningún historiador le satisfaría para analizar las transformaciones sociales, políticas y culturales que se produjeron a fines del siglo XVIII.” (Foucault, 1999 p. 340) En segundo lugar, describe

² Foucault enumera los ejemplos que da el mismo Kant.

³ Que se podría traducir como “Ten el valor de saber” o “Ten la audacia de saber”

“la *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad; ahora bien, precisamente en este momento la crítica es necesaria, puesto que tiene como papel definir las condiciones en las que el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que hay que hacer y lo que es lícito esperar. Un uso ilegítimo de la razón es el que hace nacer; con la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía; en cambio, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios se puede asegurar su autonomía. La Crítica es, en cierto modo, el libro de a bordo de la razón que ha llegado a ser mayor de edad en la *Aufklärung*; e inversamente, es la edad de la Crítica.” (Foucault, 1999 p. 340-341)

Foucault considera que la novedad que se encuentra aquí es la “confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia” (Foucault, 1999 p. 341) que Kant realiza en vista a “pensar el presente como diferencia en la historia”, asumiendo esto último como una tarea filosófica. En base a esto, nuestro filósofo francés piensa que la modernidad se define por una actitud antes que por una determinada época histórica:

“Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*, Por consiguiente, en vez de querer distinguir el «período moderno» de las épocas «pre» o «posmodernas», creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado, se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad».” (Foucault, 1999 pp. 341-342)

Para delinear las características del *éthos* moderno Foucault utiliza a Baudelaire. Enumera cuatro rasgos distintivos. En primer lugar, ese *éthos* se caracteriza por anclarse en el presente de tal manera que se pueda “captar lo que hay de «heroico» en el momento presente” (Foucault, 1999 p. 342), se trata de percibir aquello “eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él” (Foucault, 1999 p. 342). En segundo lugar, lo que busca la actitud moderna no es sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. El moderno se opone a la actitud de *flânerie* que se contenta con abrir los ojos, prestar atención, y

coleccionar curiosidades en el recuerdo. Al moderno no le interesa ser un puro paseante (*flâneur*) cuya única meta es el placer fugitivo de la circunstancia, lo que lo llevaría a deslizarse en la existencia sin demorarse en ningún lugar. Baudelaire evoca como ejemplo de figura moderna al dibujante Constantin Guys, que en apariencia es un *flâneur*, pero que en el fondo no lo es, ya que

“a la hora en que el mundo entero abraza el sueño, él se pone a trabajar y lo transfigura. Dicha transfiguración no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad (...) Para la actitud moderna, el alto valor del presente es indisoluble del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es. La modernidad baudelaireana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola.” (Foucault, 1999 p. 344)

En tercer lugar, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. El moderno se toma como objeto de una elaboración compleja y dura, de una ascesis que busca hacer de su existencia una obra de arte, para

“Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo.” (Foucault, 1999 p. 344)

En cuarto lugar, él no considera que este *éthos* moderno puede tener lugar en la sociedad o el cuerpo político sino que su lugar es solo el del arte.

De este entrecruzamiento entre Kant y Baudelaire, Foucault procede a elaborar lo que él concibe como la “ontología de nosotros mismos”, la que encuentra en línea con la Ilustración en la medida en que esta es “un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo.” (Foucault, 1999 p. 345) Esa actitud es “un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico.” (Foucault, 1999 p. 345) Como se trata de un *éthos* antes que

de un periodo histórico, el pensador francés lo caracteriza por dos vertientes distintas, aunque complementarias: una negativa y otra positiva.

Negativamente distingue dos características. En primer lugar, considera que la *Aufklärung* es un rico periodo histórico que merece un análisis y que nos ha legado muchas cosas de las cuales aún hoy dependemos, pero Foucault quiere evitar el chantaje que en general se hace cuando se considera a la Ilustración. Escapa a la alternativa simplista y autoritaria de estar a favor o en contra de la *Aufklärung* como un todo. Foucault evade, al escapar de ese chantaje, las alternativas que han planteado distintos filósofos que se han interrogado por su significado, donde algunos de esos filósofos aceptan la Ilustración para permanecer en la tradición de su racionalismo (cuando la consideran buena), donde otros la critican buscando escapar de esa racionalidad (cuando la consideran mala), y también la de aquellos que hacen un balance dialéctico de lo bueno y lo malo que haya podido tener la *Aufklärung*. Las investigaciones sobre la Ilustración no estarán

“orientadas retrospectivamente hacia el «núcleo esencial de racionalidad que se puede encontrar en la *Aufklärung* y que sería preciso salvaguardar a toda costa; estarán orientadas hacia «los límites actuales de lo necesario», es decir, hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.” (Foucault, 1999 p. 346)

En segundo lugar, se evade la confusión entre humanismo y *Aufklärung*. La *Aufklärung* “es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos, que han tenido lugar en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas.” (Foucault, 1999 p. 346), mientras que el humanismo es un tema o un conjunto de temas que aparecen recurrentemente en las sociedades europeas, ligados a juicios de valor, y que

“han variado siempre mucho en su contenido, así como en los valores que han mantenido (...) lo que se llama humanismo se ha visto siempre obligado a apoyarse en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, de la ciencia y de la política. El humanismo sirve para colorear y para justificar las concepciones del hombre a las que éste se ve claramente obligado a recurrir.” (Foucault, 1999 pp. 346-347)

Positivamente distingue tres características. En primer lugar, este

“*éthos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar de la alternativa del afuera y del adentro; es preciso estar en las fronteras. Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible.” (Foucault, 1999 pp. 347-348)

Esto exige la investigación histórica “de los acontecimientos que nos han conducido a constituimos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos” (Foucault, 1999 p. 348) buscando a través de ella “la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.” (Foucault, 1999 p. 348) La crítica de esta manera se convierte en el trabajo indefinido de la libertad. En segundo lugar,

“para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo efectuado en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio. Es decir, esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales (...) el *éthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres.” (Foucault, 1999 pp. 348-349)

En tercer lugar, Foucault considera que, aunque la experiencia teórica y práctica es siempre limitada, eso no significa que el trabajo que se haga solo sea desordenado y contingente, sino que tiene que tener ciertos rasgos para ser un trabajo serio. Él delimita cuatro características que ese trabajo debe poseer: generalidad (estudia los modos de problematización analizando en su forma históricamente singular

cuestiones de alcance general), sistematicidad (analiza las prácticas en el marco de sus relaciones con las relaciones de dominio sobre las cosas —saber—, el de las relaciones de acción sobre los otros —poder— y el de las relaciones consigo mismo —ética—), homogeneidad (investiga no las representaciones sino las prácticas de los hombres, buscando las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer y la libertad con la que actúan en esos sistemas prácticos) y apuesta (busca desarrollar la libertad de los individuos).

De aquí concluye Foucault que el trabajo crítico en la actualidad es “el trabajo sobre nuestros límites, es decir; una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad” (Foucault, 1999 p. 352) donde confluyen saber, poder y ética, no para postular una teoría o una doctrina sino para ejercer una crítica de lo que somos como análisis histórico de nuestros límites y un examen de su franqueamiento posible.

6. ¿Se puede considerar la experiencia literaria dentro de una ontología de nosotros mismos?

Antes de responder la pregunta que encabeza este apartado y el artículo, me parece conveniente delimitar el lugar de la literatura *grosso modo* a lo largo de la obra de del filósofo francés.

En principio es importante hacer una consideración biográfica. Foucault fue durante toda su vida un lector apasionado y erudito. Durante su infancia y adolescencia estuvo rodeado por dos bibliotecas: la biblioteca paterna que era científica, médica y prohibida, y la biblioteca materna que abundaba en los clásicos franceses, griegos y romanos. Esas lecturas de la biblioteca materna, en parte, pueden explicar la importancia que Foucault le dió a la literatura.

Centrándonos en su obra podemos distinguir en nuestro filósofo francés tres etapas. En la etapa arqueológica, que corresponde a la década de los 60, es donde más teoriza alrededor de la literatura. Aquí la literatura es la gran extranjera que está más allá de los sistemas de pensamiento, debido a su falta de especificidad en comparación con otras producciones discursivas (actos administrativos, tratados, fragmentos de archivos, enciclopedias, obras científicas, cartas privadas, diarios). En los textos literarios se trata de expresar en el interior mismo de la literatura, cierta

relación entre una postura y unos procedimientos de escritura que engendran una experiencia de transformación.

En la etapa genealógica, que corresponde a la década de los 70, esa relación con la literatura parece borrarse, y esto por tres motivos que se refuerzan entre sí:

1) hay un abandono del privilegio discursivo respecto de otras formas de práctica. El orden del discurso es un orden históricamente determinado del mundo, una de las modalidades por las cuales organizamos nuestra relación con las cosas, los otros y nosotros mismos. A veces el orden discursivo precede a las prácticas, a veces es su resultado. La transgresión que puede generar la literatura es una de las formas de transformación, pero no la única ni la más privilegiada.

2) la literatura puede explicar la transformación en una subjetividad particular pero no la de un colectivo. El énfasis en la etapa genealógica está puesto sobre lo colectivo antes que lo individual.

3) hay un abandono de la figura del “afuera”. La pregunta que atraviesa esta etapa es: ¿cómo se puede ahondar e invertir las articulaciones del poder, desplazar sus líneas, reinventar sus equilibrios, si esa red de lo real con su economía de discursos y prácticas nos hace ser lo que somos? Más que el contacto con un “afuera” lo que se busca son los bordes, los márgenes, que permitan la transformación.

En la etapa ética, que corresponde a la década de los 80, la literatura no figura dentro de las preocupaciones centrales de Foucault, que se centra en el estudio de la Antigüedad, pero hay una vuelta a la preocupación por el individuo y sobre todo por re-pensar la temática del sujeto, no entendiéndolo como un fundamento sino como el resultado del cruce entre las técnicas de gobierno y las técnicas de sí.

Quisiera proponer aquí una lectura continuista de Foucault para relacionar la literatura con la “ontología de nosotros mismos”. En ambos la cuestión central, me parece, es la del sujeto, en ese sentido es muy importante la auto-crítica que hace el mismo Foucault en torno a una confusión que tenía en su etapa arqueológica en torno al sujeto y que luego dejaría de lado:

“Cuando hablo de muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas*

me equivoqué al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron —una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad—, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no la cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la constitución de una nueva subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrían jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto.” (Foucault, 2013 p.74)

Esta confusión hace que nuestro pensador francés rechace la idea de sujeto en su etapa arqueológica debido a que confundió el sujeto como figura teórica con los modos concretos de subjetivación de los hombres. Creo que en torno de estos modos de subjetivación Foucault siempre ha reflexionado e incluso me parece que ha habido una cierta línea de continuidad a lo largo de su obra. Esta obsesión constante por llegar a *penser autrement* me parece que se plasma tanto en sus reflexiones en torno a la transgresión como en la caracterización que realiza sobre el *éthos* moderno. Para demostrar esta continuidad voy a analizar y a comparar ambas.

En principio es importante resaltar las similitudes entre la transgresión y el *éthos* moderno:

-Son actitudes: no se trata de una teoría o un discurso particular sino una forma de relacionarse.

-Lo que se busca es franquear un límite: el límite es lo que imposibilita ser de otra manera y en la medida en que se franquea se puede llegar a ser de otro modo.

-Su objetivo es el de ser de otra manera: tanto la transgresión como el *éthos* moderno buscan la transformación del sujeto que la experimenta.

-En los dos se conjugan hasta confundirse la vertiente crítica y la vertiente ontológica: en la transgresión Foucault ve que coinciden la crítica y la ontología y el *éthos* moderno se enmarca en la “ontología crítica de nosotros mismos”.

-Son experimentales: se dan como una experiencia de un sujeto concreto, que es quien experimenta la transformación. El resultado de lo que salga de ahí es tentativo, a la manera de una apuesta, por lo cual puede ser exitosa o un fracaso.

-Son formas de negación no-dialéctica: se busca negar la propia subjetividad para volverla otra, pero es una negación que no es dialéctica ya que busca el desplazamiento de sí para lograr llegar a ser otro.

-Están centrados en un sujeto: tanto en la transgresión como en el *éthos* moderno el centro está en un individuo, no en un colectivo ni en un cuerpo político.

Una vez esbozadas las similitudes es necesario resaltar las diferencias entre la transgresión y el *éthos* moderno:

-El límite se considera de una manera diferente: mientras que el límite en las reflexiones sobre la transgresión apunta a un “afuera”, en las meditaciones sobre el *éthos* moderno ese “afuera” se convierte en los bordes, los márgenes. Foucault, en su última etapa, postula un modelo de transformación que es completamente inmanente.

-El foco en las investigaciones históricas: mientras que en la etapa arqueológica parecieran convivir en cierta armonía la potencia de la literatura junto con los estudios históricos, en su última etapa pareciera privilegiarse solamente las investigaciones históricas. De alguna manera, la transformación que posibilita la literatura no tiene la raigambre histórica que tienen las investigaciones ancladas en la historia.

-Los elementos que tiene en cuenta Foucault son distintos en cada etapa: en su etapa arqueológica el privilegio lo tiene el elemento del saber, de los discursos; en la etapa ética del filósofo francés hay una articulación entre saber, poder y ética, eso hace que esté muy presente la dimensión de lo político que en su etapa arqueológica está poco

desarrollada, además de que en esta etapa hace una reivindicación explícita del papel fundamental del sujeto.

En el balance creo que sería posible investigar la experiencia literaria en el marco de una “ontología de nosotros mismos”, aun cuando el mismo pensador francés no lo haya abordado. Las coincidencias entre la transgresión y el *éthos* moderno son mucho más abundantes y elocuentes que sus diferencias. Además, la mayoría de esas diferencias, si no todas, se explican tanto por la complejización de los análisis de Foucault que añadió e integró elementos que previamente no había tenido en cuenta, como por su obsesión de lograr una propuesta filosófica que sea inmanente. Para concluir, podríamos decir que tanto la transgresión como el *éthos* moderno están hermanados por su vocación y su potencia filosófica. Foucault cuando reflexiona sobre la esencia de la actividad filosófica pareciera repetir lo que ha dicho sobre la transgresión y sobre el *éthos* moderno:

“¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no 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 donde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde está su verdad y como encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El "ensayo" —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento.” (Foucault, 2011 p.15)

Pienso que esta cita, junto con todo el desarrollo previo que se hizo en este artículo, es lo suficientemente elocuente como para abrir la posibilidad de entender a la literatura como una forma de la “ontología de nosotros mismos”.

Referencias

Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI, Argentina.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Argentina.

Foucault, Michel (1996). *De lenguaje y literatura*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, España.

Foucault, Michel (1997). *El pensamiento del afuera*. Trad. por Manuel Arranz Lázaro. Pretextos, España.

Foucault, Michel (1999). *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Argentina.

Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI, Argentina.

Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Argentina.

Geler Corona, David Bak (2008). En busca del “ser vivo” del lenguaje. La literatura en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault. En Constante, Alberto, Gómez Choreño, Rafael Ángel y Priani Saisó, Ernesto (Eds.). *Michel Foucault. Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad* (pp. 15-22). Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, México.

Sabot, Philippe (2007). *Para leer las palabras y las cosas*. Trad. Heber Cardoso. Nueva Visión, Argentina.