

Los precursores foucaultianos de la problematización histórica de la literatura

Foucauldian precursors of the historical problematization of literature

Juan Cruz Cuamba Herrejón

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
juan.cuamba@umich.mx

Resumen: Partiendo de la noción de precursor, este artículo explica y desarrolla a quienes se considera que constituyen el campo de demarcación del que parte la problematización histórica que Foucault realizó de la literatura. Este campo está constituido por dos grandes ejes que se conjugan en una relación de tensión y complementariedad en el tratamiento foucaultiano de los textos literarios, a saber: el arqueológico, el cual opera considerando a la literatura al mismo nivel jerárquico como parte del archivo de una determinada época y el analítico-interpretativo, donde lo que se expone es la singularidad de pensamiento y sus posibles prolongaciones dentro de la biblioteca literaria. Como precursor del tratamiento arqueológico se presenta a Dumézil y el establecimiento de las homologías estructurales entre diversos documentos de una misma época. Y como precursores del segundo tratamiento aparecen tanto Blanchot (con el desvanecimiento de las fronteras entre literatura y crítica literaria y la crítica de las nociones tradicionales de la misma [autor, obra]) como Bataille (con quien se instaura la soberanía de la escritura literaria mediante la transgresión frente a la muerte del autor como figura soberana).

Palabras clave: precursor; tratamiento arqueológico; tratamiento analítico-interpretativo; problematización histórica; literatura.

Abstract: Starting from the notion of precursor, this article explains and develops those who are considered to constitute the field of demarcation from which Foucault's historical problematization of literature starts. This field is made up of two major axes that come together in a relationship of tension and complementarity in the Foucauldian treatment of literary texts, namely: the archaeological, which operates considering literature at the same hierarchical level as part of the archive of a certain period and the analytical-interpretative, where what is exposed is the singularity of thought and its possible extensions within the literary library. As a precursor of the archaeological treatment, Dumézil is presented and the establishment of structural homologies between various documents from the same period. And as precursors of the second treatment appear both Blanchot (with the blurring of the borders between literature and literary criticism and the criticism of the traditional notions of the same [author, work]) and Bataille (with whom the sovereignty of literary writing is established through transgression against the death of the author as a sovereign figure).

Keywords: precursor; archaeological treatment; analytical-interpretative treatment; historical problematization; literature.

Fecha de recepción: 02/09/2022. Fecha de aceptación: 16/12/2022.

Juan Cruz Cuamba Herrejón, mexicano, es Licenciado en Filosofía (2010) por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), así como Maestro en Filosofía de la Cultura por la UMSNH y Doctor en Filosofía (2021) por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con una tesis sobre Foucault y la literatura. Realizó una estancia de investigación (2012) con el Dr. Miguel Morey Farré en la Universitat de Barcelona y una estancia (2019) en el archivo Foucault de la Bibliothèque nationale de France. Sus líneas de investigación incluyen disciplinas como estética y ontología, inscritas en la filosofía francesa contemporánea (postestructuralismo) en autores como Blanchot, Bataille, Deleuze, Foucault, Derrida, Quignard, entre otros.

Introducción

El presente artículo se propone explicar el campo de demarcación que hizo posible el surgimiento de la problematización histórica que Foucault realizó sobre la literatura, principal aunque no únicamente, en la década de los años sesenta. La pregunta que subyace es la de cómo fue posible que, en los textos que Foucault escribió en torno a la literatura, se fuese trazando una problematización histórica de la misma. Para responder a este cuestionamiento, se toma como punto de partida la noción borjeana-deleuzeana de *precursor*, la cual se aplica a tres pensadores que conforman el campo de demarcación que hizo posible la problematización foucaultiana de la literatura, a saber: Dumézil, Blanchot y Bataille. La tesis que se sostiene es que estos precusores, además de tener una importancia fundamental para el despliegue del pensamiento foucaultiano respecto a la literatura, hicieron posible que Foucault problematizara la literatura en torno a dos ejes principales: uno de tipo *arqueológico* y otro de *análisis interpretativo*, los cuales se explican a continuación.

El conjunto de reflexiones y de textos que Foucault consagró al problema de la literatura -escritos, mayormente, en los años sesenta- puede clasificarse en torno a dos grandes ejes que se conjugan en una relación de tensión y complementariedad en el tratamiento foucaultiano de los textos literarios, a saber: el *arqueológico*, el cual opera considerando a la literatura al mismo nivel jerárquico como parte del archivo de una determinada época y, siguiendo una indicación de Dreyfus y Rabinow, el *analítico-interpretativo*¹, donde lo que se expone es la singularidad de pensamiento y sus posibles prolongaciones dentro de la biblioteca literaria. Para mostrar cómo se gestaron ambos ejes, se revisan los aportes que realizaron Dumézil para el primero y Blanchot y Bataille para el segundo², a quienes se considera como precusores de la problematización histórica que Foucault realizó de la literatura.

La noción de *precursor*, más que apuntar hacia una consideración de tipo temporal, tiene, en este artículo, una doble fuente. Por un lado, aparece en *Otras inquisiciones* de Jorge Luis Borges, cuando en 1951, a propósito de Kafka y sin

1 DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio Paredes. Monte Hermoso, Buenos Aires, 2017, 223-225. Ya el título del libro es elocuente: Foucault no hace ni análisis estructural (al estilo de la lingüística de Saussure: lengua/habla, diacronía/sincronía) ni hermenéutica (desciframiento de un sentido latente de un texto) cuando escribe sobre literatura. En contraposición, lo que hace está más próximo, según Dreyfus y Rabinow, a la analítica trascendental kantiana y a la analítica existencial heideggeriana, por lo que el tipo de análisis que Foucault realiza, si bien hace alusión a la interpretación (porque el sujeto que elabora ese acto está implicado en el mismo), no lo hace desde un enfoque hermenéutico (que presupondría la distinción entre un sentido oculto y un sentido manifiesto en el texto literario).

2 Convendría señalar que, aún sin la pretensión de ser exhaustivo, ya que, además de los señalados, podría haber otros precusores de los que no se habla en este escrito, podría también esbozarse el campo de demarcación negativo del tratamiento foucaultiano de la literatura, al menos en sus líneas generales, entendido como el conjunto de problematizaciones de la literatura de los que Foucault se separa. En consonancia con la nota anterior, además del análisis estructuralista de corte saussuriano y de la hermenéutica contemporánea, podría incluirse en este campo a la concepción sartrreana de la literatura comprometida en términos políticos. Sin embargo, tal desarrollo requeriría de otro artículo.

que este último haya leído a ninguno de los disímiles autores³ referidos o los haya considerado como influencia suya, el escritor argentino se permite decir que podemos retrospectivamente aplicar el adjetivo de «kafkiano» a ciertos rasgos de sus obras, aunque Kafka haya escrito de manera posterior a ellos. Kafka crea a sus precursores y no se podría captar lo kafkiano en ellos si Kafka no hubiera escrito. De manera análoga, podría decirse que, aunque Foucault haya escrito de manera posterior, hay algo de foucaultiano en los pensadores a los que se considerará aquí como precursores.

Por otro lado, en *Diferencia y repetición*, Deleuze propone esta misma noción, a propósito del problema de la comunicación entre dos series heterogéneas. En una proximidad con la noción de lo *intempestivo* o *inactual* de Nietzsche, de la que se apropiará para su propia ontología de la diferencia y que desarrollará de manera posterior (en ¿Qué es la filosofía?) a partir del concepto de *plano de inmanencia* en el que coexisten todos los conceptos de la historia de la filosofía sin que medie una perspectiva lineal, Deleuze dirá que «El rayo estalla entre intensidades diferentes, pero está precedido por un precursor sombrío, invisible, insensible, que determina de antemano su camino a la inversa, como en bajorrelieve. De igual manera, todo sistema contiene su precursor sombrío que asegura la comunicación de las series que lo bordean»⁴. Lo equívoco de esta cita es que podría hacer pensar que la determinación del camino del rayo a la inversa por mediación del precursor sombrío es una especie de pre-determinación y que, al asociar esta imagen con Foucault y sus precursores, estos últimos habrían determinado de antemano el camino que habría seguido Foucault.

Sin embargo, más allá del equívoco que pueda suscitar la propia expresión utilizada por Deleuze, lo que se quiere retener aquí es justamente la posibilidad de que un pensador se permita crear a sus propios precursores, en una perspectiva no lineal, no historicista de la historia de la filosofía y de que sea a partir del propio precursor que se pueda pensar más allá de él. En otras palabras y en un espíritu cercano al de Foucault, lo que se quiere recusar aquí por medio de esta noción de precursor es la noción de *influencia*, con todo el peso de causalidad y de determinación lineal que está implícita en ella⁵. Si bien es cierto que en la noción

3 En el texto referido figuran Zenón de Elea, Han Yu, Kierkegaard, Robert Browning, Leon Bloy, Lord Dunsany como precursores de Kafka en el sentido siguiente: «Si no me equivoco, las heterogéneas piezas que he enumerado se parecen a Kafka; si no me equivoco, no todas se parecen entre sí. Este último hecho es el más significativo. En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría [...]». En el vocabulario del crítico, la palabra *precursor* es indispensable, pero habría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o de rivalidad. El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar la del futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los nombres» (BORGES, Jorge Luis. *Otras inquisiciones*. Debolsillo, México, 2013, 281-282).

4 DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2002, 186.

5 En este sentido, puede recordarse la crítica que el propio Foucault realiza de esta noción (y de las nociones concomitantes de «tradición», «desarrollo», «evolución», «mentalidad», «espíritu»), a favor de una historia general donde se muestren las discontinuidades, las rupturas, los umbrales epistemológicos, en *La arqueología del saber*, donde puede leerse: «Hay que realizar ante todo un trabajo negativo: liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad [...]». Tal es también la noción de influencias, que suministra un

misma de precursor hay una remisión hacia lo que antecede a cierto fenómeno, también se encuentra un significado de algo que no sólo anticipa sino que anuncia lo que va a desbordar al propio precursor sin que aquello que lo desborda pueda dejar de remitir al precursor. Más que una superación dialéctica, se trata aquí de una mutua remisión, de una coexistencia intempestiva entre el precursor y el pensador posterior.

En el caso de Foucault, los tres pensadores a los que se considera aquí como precusores de sus reflexiones en torno a la literatura, a saber: Dumézil, Blanchot y Bataille, son, además, contemporáneos suyos, aunque de una generación anterior. Este rasgo hace que la mutua determinación se vea casi como una tentativa común por tratar de pensar de manera a la vez conjunta y desde su propia individualidad el problema de la literatura: ¿qué es la literatura?, ¿cuáles son sus límites?, ¿cómo responde a esta pregunta cada escritor?, ¿cómo escribir literatura?, ¿es posible escribir sobre literatura?, ¿quién, desde dónde y para qué escribe literatura? entre otras preguntas, que forman una especie de constelación problemática en torno a la cual surgen sus respectivos escritos.

Dumézil, la etnología interna de la cultura y los isomorfismos estructurales

Cuando en 1970, Foucault dicte la lección inaugural, titulada *El orden del discurso*, pronunciada el 2 de diciembre en el Collège de France, con la que sucederá a Jean Hyppolite en la cátedra que, a partir de ese momento, se llamará «Historia de los sistemas de pensamiento», uno de los maestros a los que reconocerá, además de Canguilhem y el propio Hyppolite, será Dumézil. De él dirá que le enseñó «a analizar la economía interna de un discurso de modo muy distinto que por los métodos de la exégesis tradicional o los del formalismo lingüístico; él me enseñó a localizar de un discurso a otro, por el juego de las comparaciones, el sistema de las correlaciones funcionales; él me enseñó a describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución»⁶. Por un lado, está la demarcación foucaultiana respecto a los métodos hermenéuticos y formalistas de análisis del discurso; por otro, su inscripción dentro de un análisis de una economía discursiva que tendría, como campo de aplicación, el sistema de las correlaciones funcionales, las transformaciones discursivas y las relaciones institucionales.

Ante este panorama, cabe plantearse la pregunta: ¿convendría un análisis de economía discursiva para la literatura? La respuesta a esta pregunta es compleja.

soporte —demasiado mágico para poder ser bien analizado— a los hechos de transmisión y comunicación; que se refiere a un proceso de índole causal (pero sin delimitación rigurosa ni definición teórica) los fenómenos de semejanza o de repetición; que liga, a distancia y a través del tiempo —como por la acción de un medio de propagación—, unidades definidas como individuos, obras, nociones o teorías” (FOUCAULT, Michel. «I. Las unidades del discurso». *La arqueología del saber*. Siglo XXI, 2010, 33-34).

6 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, México, 2009, 69.

Hacia 1970, cuando Foucault pronuncia esta lección inaugural, su acercamiento a la literatura va menguando, para acercarse cada vez más al análisis de las relaciones de poder. Y, sin embargo, en el curso mismo de la lección, no dejan de deslizarse algunas referencias esporádicas hacia la literatura y la crítica literaria⁷. Como testimonio de la enseñanza de Dumézil, Foucault hace alusión a que su maestro le permitió separarse tanto de los análisis hermenéuticos como de los del formalismo lingüístico, para situarse en una tercera vía que, en la línea de *La arqueología del saber*, podría considerarse propia del enunciado. A Foucault, por tanto, no le interesaría ni el sentido oculto ni la función lingüística, no sólo del enunciado en general, sino del enunciado literario. Y si se revisa el tratamiento que Foucault ha dado a la literatura en sus libros anteriores –con la excepción de *Raymond Roussel*–, podrá constatar que toma a ésta como un archivo –entendido como conjunto de enunciados–, entre otros, que configura junto con ellos la *episteme* de una determinada época.

Un ejemplo de esto último puede encontrarse en *Historia de la locura* donde la función que cumple *El sobrino de Rameau* de Diderot es la de mostrar el momento histórico en el que la partición entre razón y sinrazón todavía no se ha instaurado del todo, ya que ambas siguen comunicándose a través del protagonista, que es una mezcla de bufón y de loco del rey. «Y quizás *El sobrino de Rameau* nos enseñará, apresuradamente, por las figuras rebotantes de sus contradicciones, lo que ha habido de más esencial en los trastornos que han renovado la experiencia de la sinrazón en la época clásica. Hay que interrogarlo como un compendioso paradigma de la historia»⁸. Que este relato literario pueda ser interrogado como paradigma en el marco de una historia de la locura es porque muestra, junto con otros archivos y documentos de la época, las fluctuaciones en torno a la configuración de la experiencia de la locura y de la sinrazón, en su partición respecto de la razón. De este personaje, señala Foucault: «Último personaje en quien se aúnan locura y sinrazón, el Sobrino de Rameau es aquel en quien el momento de la separación está igualmente prefigurado»⁹. Sólo un capítulo después, en «I. El gran miedo», aparece otro archivo que, apoyándose en la referencia a *El sobrino de Rameau*, presenta un retrato de la ciudad de París con todas sus contradicciones y sus “locuras” al convertirse en metrópolis en el siglo XVIII, escrito por Louis Sébastien Mercier. Se trata de *Tableau de Paris* y, aunque no es un relato literario ni filosófico, es citado por Foucault, colocándolo al mismo nivel que el texto de Diderot y, de manera extensiva, que el resto de referencias históricas convocadas

7 Aunque mínimas, son varias las referencias. Éstas van desde el apoyo buscado por la literatura en el discurso verdadero (páginas 22-23); como parte de los relatos importantes, repetibles y ritualizados de una época, junto con los textos religiosos, jurídicos, religiosos (páginas 25-26); en el reforzamiento, a partir del siglo XVII, de la función autor, en contrapartida de lo sucedido en la ciencia o en los discursos anónimos (páginas 30-32); hasta la inserción del análisis literario como parte de los procedimientos de limitación de los discursos en torno al personaje del autor y la figura de obra tanto en la crítica como en la historia literaria (páginas 62-63). Cfr. *El orden del discurso*. Tusquets, México, 2009.

8 FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*. FCE, México, 1976, 10.

9 FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*, 11.

a lo largo del libro: desde Cervantes, Sade, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Artaud hasta Freud, Pinel, Esquirol, Turgot, pasando por textos anónimos, estadísticas, cuadros. Con este gesto, Foucault rompe las jerarquías entre los textos.

Bajo esta indicación, leída de manera retrospectiva respecto a la obra precedente, puede constatar que, efectivamente, la literatura no tiene un papel privilegiado respecto a los otros archivos que Foucault incorpora en sus investigaciones, que lo que se analiza es el sistema de correlaciones funcionales entre los discursos de una misma época y que, cumpliendo la misma función, estarían tanto los discursos literarios como los médicos, o los administrativos, o incluso los textos anónimos. Ni siquiera en las transformaciones, en el paso de una *episteme*¹⁰ a otra, podría considerarse que la literatura tendría un papel fundamental o privilegiado, sino que su potencia se diluye entre la masa documental de archivos de una misma época, es decir, entre los miles de documentos que configuran el discurso de una misma época.

Sin embargo, como se verá más adelante¹¹, bajo la idea de Blanchot de que la literatura que cuestiona su propio ser constituye el afuera del pensamiento, así como bajo la noción de transgresión de Bataille, Foucault considerará que, por mucho que un texto literario no sea más que una parte del archivo de una época, existe una singularidad en su enunciación que hace que no pueda entrar plenamente o de la misma manera que otros documentos en el orden del discurso. Y aunque algunos años más adelante, cuando llegue «al abandono de la figura del ‘afuera’», explícitamente reconocido por Foucault («el afuera es un mito»)¹², todo el conjunto de textos sobre literatura que él mismo escribirá y, en algunos casos, publicará en revistas diversas (*Critique, L'Arc, Nouvelle Revue Française, Tel Quel*, por mencionar algunas de ellas), principalmente en la década del sesenta, darían cuenta de que el análisis literario también podría realizarse desde sí mismo, sin remisión a su relación con otros discursos.

Ya en la conferencia de 1964, dictada en las facultades universitarias de Saint-Louis, Bruselas, titulada «Literatura y lenguaje»¹³ y dividida en dos sesiones, Foucault esbozaba la posibilidad de un análisis literario que tomara

10 Como se recordará, Foucault define este concepto en el «Prefacio» de *Las palabras y las cosas*, apuntando a que se refiere a esa región intermedia entre los órdenes empíricos definidos por los códigos fundamentales de una cultura y las teorías tanto científicas como filosóficas que tratan de explicar todas las formas de orden. Explica Foucault que «lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad». FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 2010, 15. En otras palabras, de la mano de la arqueología, la *episteme* muestra las condiciones que hicieron posible el surgimiento, la emergencia, la existencia de determinados conocimientos en una época, con independencia de si su verdad o su racionalidad fueron cuestionadas, refutadas, olvidadas o mantenidas de manera posterior.

11 En los dos apartados siguientes.

12 ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean François; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu; REVEL, Judith. «Presentación a la edición francesa», en FOUCAULT, Michel. *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, 25.

13 FOUCAULT, Michel. «Literatura y lenguaje», *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, 106-108.

en cuenta la inserción de la literatura dentro del sistema de signos general de una cultura en una determinada época. Este análisis proporcionaría un primer estrato semiológico que habría que complementar con otros tres estratos más (lingüístico, estructural y de autoimplicación) que se conjugarían verticalmente para hacer posible la literatura. Para el primer estrato, el sistema de comparaciones entre leyendas irlandesas, escandinavas, romanas y armenias que realizó Dumézil en *Mito y epopeya*¹⁴, le servirá a Foucault para establecer una diferenciación entre la literatura antigua (cuya función significante estaba ligada a los rituales religiosos y sociales) y la literatura moderna (vinculada a los signos de consumo y de la economía). Mientras que Dumézil encontrará en las diversas leyendas analizadas estructuras narrativas comunes, Foucault buscará estructuras comunes entre la literatura y el sistema de signos¹⁵ que compone cada estrato, en el que se insertan los diversos discursos de una sociedad. Aunque limitado a un estrato semiológico, el análisis literario foucaultiano comienza a delinearse en términos arqueológicos.

Se llamará «tratamiento arqueológico» de la literatura al uso que Foucault hace de los textos literarios para situarlos en el mismo nivel de importancia que otros discursos y donde ésta no goza de ningún privilegio enunciativo, en función de que es isomorfa, a nivel estructural, respecto a esos otros discursos de una época. Ya desde *Historia de la locura*, el tratamiento argumental que reciben las obras literarias citadas a lo largo del libro muestra que la literatura es otro archivo más que coadyuva en la configuración epistémica de una época. Junto al *Quijote* de Cervantes o a *El sobrino de Rameau* de Diderot desfilan los escritos de Pinel, una taxonomía anónima, un reglamento de la ciudad de París, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, sin que la literatura ostente un privilegio mayor frente a ellos. Y este tipo de tratamiento de los textos Foucault lo aprende de Dumézil.

En una conferencia pronunciada el 9 de octubre de 1972 en la Universidad de Keio y publicada en japonés en la revista *Paideia* bajo el título «Rekishu heno kaiki» («Revenir à l'histoire», «Volver a la historia»), Foucault se detiene, en el marco de las relaciones entre estructuralismo e historia, a analizar los aportes de Dumézil para una historia arqueológico-estructural, mostrando que estos dos dominios que la crítica creía separados pueden utilizarse con mucha fecundidad en las ciencias humanas. En esa conferencia, a propósito del análisis estructural de la leyenda romana de Horacio en su isomorfismo con un relato irlandés, Foucault remarca algunas de las características del análisis estructural del que él mismo echará mano en sus propias investigaciones.

14 Citado por FOUCAULT, Michel en «Literatura y lenguaje», *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, 107.

15 Un sistema de signos es un conjunto organizado de elementos que mantienen entre sí relaciones diversas que van desde la subordinación hasta la coordinación. En este contexto, para Foucault, los cuatro estratos lingüísticos de los que habla en la conferencia «Literatura y lenguaje» (dictada en 1964 e incluida en FOUCAULT, Michel. *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015) están organizados cada uno como un sistema de signos.

En primer lugar, y frente a las escuelas de mitología comparada que se limitan a mostrar las semejanzas entre un mito y otro, «Dumézil, al contrario –y es eso lo que hace que su análisis sea estructural, no relaciona dos relatos más que para establecer exactamente cuáles son las diferencias entre el primero y el segundo»¹⁶. Pero el análisis de Dumézil no termina en la identificación de las diferencias, sino en el establecimiento de la relación entre esas diferencias. «De otra manera, el análisis de Dumézil no se contenta con hacer la tabla de diferencias, sino que establece el sistema de esas diferencias, con su jerarquía y su subordinación»¹⁷. Y Foucault añade, «El análisis estructural de Dumézil consiste en mostrar cuáles son las condiciones de una transformación tal»¹⁸. Y respecto a la leyenda de Horacio que le sirvió como ejemplo, Foucault señalará que el análisis estructural de Dumézil mostraría la transformación de la vieja sociedad romana en una sociedad estática, razón por la cual este tipo de análisis no estaría en contradicción con un análisis de tipo histórico, sino que podría servirle de herramienta. Como corolario y casi como principio metodológico, Foucault terminará diciendo que «Un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones en las cuales sus transformaciones se efectúan»¹⁹.

Retrospectivamente, en relación con la obra que le precede, éste será el tipo de análisis que Foucault habría ensayado en relación con los archivos de una época y, de manera más específica, en relación con la literatura. En sus investigaciones anteriores, Foucault no sólo habría tratado de analizar, entre otras cosas y no de manera principal, las semejanzas entre literatura y locura (*Histoire de la folie*), entre literatura y enfermedad (*Naissance de la clinique*), entre literatura y ciencias humanas (*Les mots et les choses*), sino, sobre todo, sus diferencias. Afinando aún más esta idea y partiendo del gesto foucaultiano de deshacer o de poner entre paréntesis las unidades ya dadas de análisis («literatura», «locura», «enfermedad», «ciencias humanas»), lo que haría Foucault sería dar cuenta de las condiciones que hicieron posible la emergencia histórica de estos objetos a partir del entrecruzamiento estructural de un conjunto de archivos –entre ellos, el de los enunciados literarios-, los cuales entrarían en una serie de relaciones diversas que desbordarían el ámbito de la mera causalidad, para abrirse a la multiplicidad de relaciones posibles entre ellos.

16 FOUCAULT, Michel. «Rekisho heno kaiki» (« Revenir à l'histoire »). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard, Paris, 2001, 1142. «Dumézil, au contraire –et c'est en cela que son analyse est structurale-, ne rapproche ces deux récits que pour établir exactement quelles sont les différences entre le premier et le second» (La traducción al castellano referida arriba es propia).

17 FOUCAULT, Michel. «Rekisho heno kaiki» (« Revenir à l'histoire »), 1142. «En outre, l'analyse de Dumézil ne se contente pas de faire le tableau des différences, l'analyse de Dumézil établit le système des différences, avec leur hiérarchie et leur subordination» (La traducción al castellano referida arriba es propia).

18 FOUCAULT, Michel. «Rekisho heno kaiki» (« Revenir à l'histoire »), 1143. «l'analyse structuraliste de Dumézil consiste à montrer quelles sont les conditions d'une pareille transformation» (La traducción al castellano referida arriba es propia).

19 FOUCAULT, Michel. «Rekisho heno kaiki» (« Revenir à l'histoire »), 1144. «une analyse est structurale quand elle étudie un système transformable et les conditions dans lesquelles ses transformations s'effectuent» (La traducción al castellano referida arriba es propia).

En 1973, en la conferencia titulada «La verdad y las formas jurídicas» («A verdade e as formas jurídicas»), pronunciada en la Universidad Católica de Río de Janeiro, la presencia de la obra de Dumézil vuelve aparecer, esta vez para dar cuenta por parte de Foucault del mito de Edipo. Aunque ya desde *La arqueología del saber*, la cuestión del poder comenzaba a esbozarse en términos negativos bajo la denominación de «lo no discursivo», es en *La verdad y las formas jurídicas* donde, de la mano de Dumézil, el análisis de las relaciones de poder se hará más patente. A propósito de la tragedia de Edipo, Foucault dirá que ésta «es la forma de poder-saber que Dumézil, en sus estudios sobre las tres funciones²⁰, ha aislado, mostrando que la primera función, la del poder político, correspondía a un poder mágico y religioso. El saber de los dioses, el saber de la acción sobre los dioses o sobre nosotros, todo ese saber mágico-religioso está presente en la función política»²¹.

Para entender mejor este conjunto de referencias, convendría explicar a qué se refiere Dumézil con las tres funciones y cómo utiliza esta rejilla de análisis en sus estudios de mitología comparada. En el «Prefacio» al tomo I de *Mito y epopeya*, Dumézil, después de señalar una serie de errores en los que caía la mitología comparada, señala que

se llevó a cabo un progreso decisivo el día en que reconocí, hacia 1950, que la 'ideología tripartita' [del héroe, del sacerdote y del rey] no se hallaba acompañada forzosamente, en la vida de una sociedad, de la división tripartita *real* de esta sociedad, según el modelo indio; que, por el contrario, allí donde se la podía constatar, podía no ser (o ya no ser, o no haber sido nunca) más que un ideal y, al mismo tiempo, un modelo para analizar e interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo²².

Esto no significa que las ideologías contenidas en los mitos estén separadas de la sociedad real, sino que son formas de análisis y de interpretación que están imbricadas en la sociedad misma, aunque ésta no esté organizada de acuerdo con lo que dice el mito. A partir de ese descubrimiento, Dumézil analiza de manera concreta en cómo estas tres funciones han aparecido en los mitos de la India, Italia, Irlanda, Grecia, el Cáucaso, Irán, tanto en sus semejanzas como en sus diferencias. En el «Prefacio» del tomo II, aparece una indicación de tipo metodológico en la

20 Como señala la misma nota a pie del texto, Foucault está aquí remitiendo a Georges Dumézil, principalmente a *Mythe et Épopée*. T. I: *L'Ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Gallimard, París, 1968, donde las tres funciones a las que hace referencia el texto serían las del poder militar (héroe), el poder religioso (brujo) y el poder político (rey).

21 FOUCAULT, Michel. «La verité et les formes juridiques», («A verdade e as formas jurídicas»). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard, París, 2001, 1437. Traducción mía directamente del francés. Las dos traducciones existentes en castellano contienen omisiones importantes para la argumentación: mientras la de Gedisa omite hablar de la forma «poder-saber» (sólo habla de «poder»), la de Paidós habla de una «objetivación» (en lugar de subjetivación) y traduce «ou» («o») por «y» hacia el final de la cita.

22 DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. FCE, México, 13-14. Cursiva del autor.

que Dumézil señala que sus estudios comparativos combinan tanto la perspectiva diacrónica como la sincrónica: «estas comparaciones [...] sólo son posibles y eluden los constantes riesgos de caer en lo arbitrario a condición de que cada documento o grupo de documentos, considerado en la perspectiva de su respectiva época, se someta a un riguroso análisis que aclare su plan y su significado. Nos negamos a oponer, a disociar el estudio diacrónico y el estudio sincrónico»²³. Mientras que el estudio sincrónico proporciona las bases para analizar rigurosamente un documento desde la perspectiva de su respectiva época, el estudio diacrónico muestra cómo se ha transformado un mito de una determinada región y un determinado tiempo en otro de otra región y otro tiempo.

A partir de esa comparación entre relatos de diferentes regiones y distintos tiempos es que se pueden trazar homologías estructurales que den cuenta del sistema de semejanzas y diferencias que hicieron posible sus transformaciones. El trazado de estas homologías no es arbitrario; obedece a un estudio sincrónico del documento que analiza las relaciones que existen entre los elementos que lo componen. De este estudio sincrónico se extraen las rejillas de análisis que servirán para trazar las homologías. Este procedimiento opera de manera explícita en *Los dioses soberanos indoeuropeos*, donde Dumézil, al hacer una comparación entre los dioses Mitra (India) y Varuna (Irán), los distingue a partir de cinco criterios: a) los caracteres, b) los medios de acción, c) los modos de acción, d) las afinidades cósmicas y e) las afinidades sociales y teológicas²⁴.

Cuando Foucault se apropia de este modelo de análisis elaborado por Dumézil, dirá que en la figura de Edipo rey en tanto tirano, confluyen las tres funciones del poder político, del poder religioso y del poder militar. El poder político está presente en la medida, tras haber asesinado a su padre sin saber que lo era, se convierte en rey de Tebas. El poder religioso se manifiesta desde que el oráculo vaticina que matará a su padre y se casará con su madre. Y el poder militar se expresa cuando, con su ingenio, resuelve el enigma de la Esfinge y la derrota.

Pero más allá del análisis puntual que Foucault está realizando de la tragedia de Edipo, lo que se quiere resaltar aquí es la importancia que tuvo Dumézil para hacer posible el tránsito de la problemática del saber a la del poder en la obra de Foucault, al permitirle hablar de una forma de poder-saber y, de manera más específica, para el abandono del privilegio que la literatura tendría en sus análisis de tipo arqueológico. Foucault analiza el mito de Edipo a partir de la rejilla del poder-saber, la cual encuentra cuando de manera rigurosa aclara el plan y el significado de la obra en cuestión, siguiendo el tipo de relaciones que están presentes en el propio texto, ateniéndose a lo efectivamente escrito.

23 DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya II Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*. FCE, México, 1996, 10.

24 DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos indoeuropeos*. Herder, Barcelona, 1999, 63-79. Cabe señalar que este tipo de análisis recuerda al que Foucault realiza en sus cursos en el *Collège de France*, cuando a partir de rejillas de inteligibilidad, compara textos filosóficos de diversos períodos o escuelas.

Incluso, si de manera hipotética, se considera retrospectivamente y por un momento como «literatura» (ya que si atendemos la indicación foucaultiana de la conferencia «Lenguaje y literatura», la literatura, en sentido estricto, habría comenzado a existir desde el siglo XVIII y la relación de textos que hoy reconocemos como «literarios» con su propia época no sería de literatura sino que obedecería a otras funciones: religiosas, de cohesión social, recreativas), tanto *Edipo rey* como *Edipo en Colono*, el análisis que Foucault emprende de dichos relatos no es ni exegético (desentrañando un sentido oculto en medio de las palabras utilizadas) ni lingüístico (atendiendo a las estructuras lingüísticas, a las funciones gramaticales, los tiempos verbales utilizados por Sófocles). El abordaje de Foucault se atiene a lo efectivamente escrito en ambas tragedias.

El análisis foucaultiano se atiene a las palabras efectivamente escritas y traza, de manera transversal, a partir de la figura del tirano, una correlación funcional con *La República* de Platón. Este gesto es análogo al de Dumézil cuando pone en correlación la leyenda romana de Horacio con la leyenda irlandesa de Cúchulain²⁵. Para decirlo en la misma clave que *La arqueología del saber*, el análisis foucaultiano se centra no en la frase y su remisión a la persona, no en la proposición y su referencia a un análisis lógico, sino en el enunciado en su calidad de archivo. En el caso particular de la tragedia de Edipo, no hay una interpretación del mito como sentido oculto de nuestro deseo (hermenéutica, psicoanálisis) ni desglose exhaustivo de estructuras gramaticales (lingüística estructural), sino lectura atenta de lo efectivamente dicho en el relato.

Será esta proximidad con los análisis de Dumézil la que hará decir a Foucault en 1967, en una conversación con Raymond Bellour: «Si la historia tiene un privilegio, lo tendrá más bien en la medida en que cumpla el papel de una etnología interna de nuestra cultura y nuestra racionalidad»²⁶, en que al recuperar a la historia a partir de los análisis de tipo estructural, se suscite ese distanciamiento necesario propio de la etnología que produzca esa sensación de extrañamiento respecto a lo que la racionalidad occidental ha construido.

La importancia de Dumézil no se agota en este punto y puede percibirse asimismo, de manera más específica, en la manera como Foucault elabora la noción de experiencia a partir del estructuralismo. Como señala Matías Abeijón,

25 En «Revenir à l'histoire», Foucault presenta un resumen de DUMÉZIL, Georges. *Horace et les Curiaces*. Gallimard, Paris, 1942. Ahí hay una comparación entre un héroe romano (Horacio) y un conjunto de tres héroes irlandeses de los cuales Cúchulain es el principal. En ambos casos, se trata de la historia de un héroe que debe enfrentar a un enemigo para rescatar a una doncella que está apresada por él, pero en el caso de la leyenda irlandesa, el héroe es un niño, tiene dos compañeros que lo ayudan y posee poderes mágicos; en el caso de la leyenda romana, el héroe es un adulto, tiene a dos soldados y utiliza una estrategia para lograr su objetivo. Ambos también deben pasar por un ritual antes de lograr su cometido: en el relato irlandés, son baños de agua fría; en el relato romano, es un ritual jurídico. Lo que rescata Foucault de este estudio comparativo es que, en ambos casos, lo que relata el mito es la transformación de una sociedad mágico-religiosa en una sociedad política. La finalidad última es mostrar que un análisis estructural se puede articular con un análisis histórico, en la medida en que da cuenta de esas transformaciones. Cfr. FOUCAULT, Michel. «Revenir à l'histoire», 1141-1144.

26 FOUCAULT, Michel. «Sobre las maneras de escribir historia», ¿Qué es usted, profesor Foucault? Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 170.

a propósito de *Historia de la locura* y de la importancia que tiene ahí el análisis foucaultiano en términos de *función*:

A pesar de las diferencias históricas, las formas o estructuras de determinadas figuras permanecen. Específicamente, lo que subsiste es una *función* particular, la de la *exclusión social*, que se mantendrá a lo largo del tiempo. Además de la función de exclusión, encontramos un elemento central que funciona de manera análoga a la división trifuncional de las ideologías en Dumézil. Así como en su obra encontramos tres funciones (soberanía, guerra y sustento material) que se mantienen en las distintas civilizaciones, también en *Histoire de la folie à l'âge classique* encontramos una serie de *conciencias* que se mantienen en las distintas experiencias epocales²⁷.

Las experiencias históricas en torno a la locura son epocales y, a pesar de sus variaciones temporales y geográficas, lo que se mantiene, como en el caso de Dumézil y su análisis estructural de las tres funciones, es una función muy específica: la exclusión social. La experiencia histórica de la locura tiene entonces la misma estructura. Esta misma idea es confirmada y ampliada por Agustín Colombo, a propósito del retorno que experimenta la noción de experiencia en la elaboración del concepto de subjetividad en *Les aveux de la chair* [*Las confesiones de la carne*], distinguiendo entre una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva de la experiencia. Apunta Colombo que la primera de estas dimensiones de la experiencia «retoma la idea de que la experiencia constituye una instancia en torno a la cual una serie de elementos se organizan o entran en relación, que Foucault había explorado sobre la base del estructuralismo, en particular con las nociones de «sistema» y de «estructura»²⁸, mientras que la segunda dimensión «supone una reelaboración del tema de «la experiencia límite» que Foucault había problematizado a partir de los escritos de Blanchot y Bataille»²⁹. Como podrá notarse tanto en lo anteriormente citado como hacia el final de este apartado, la importancia de Dumézil, así como la Bataille y Blanchot, será fundamental no sólo en el pensamiento del joven Foucault sino también en sus últimos desarrollos.

El análisis estructural de Dumézil, llevado al campo de la historia, permite también prescindir de la remisión al sujeto como principio de explicación de las transformaciones discursivas. Como sostendrá el propio Foucault hacia 1967, en una conversación con Paolo Caruso, ante la pregunta sobre sus otras influencias, además de Nietzsche, en términos de «maestros espirituales»:

27 ABEIJÓN, Matías. «Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil». En *Ideas y valores* 68 (169), Bogotá, 2018, 171. Cursivas en el original.

28 COLOMBO, Agustín. «La chair selon Michel Foucault. Le «retour» de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité». En *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Tome 105, Vrin, 2021, 376. «la dimension objective de l'expérience de la chair reprend l'idée que l'expérience constitue une instance au sein de laquelle une série d'éléments s'organisent ou se mettent en rapport, que Foucault avait explorée sur la base du structuralisme, en particulier des notions de «système» et de «structure»» (La traducción al castellano referida arriba es propia).

29 COLOMBO, Agustín. «La chair selon Michel Foucault. Le «retour» de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité». En *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 376.

Durante largo tiempo hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille, y, por otro lado, el interés que abrigaba por algunos estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, esas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, contribuyeron en la misma medida a llevarme al tema de la desaparición del sujeto. En cuanto a Bataille y Blanchot, creo que la experiencia del erotismo del primero y la del lenguaje para el segundo, comprendidas como experiencias de la disolución, la desaparición, la negación del sujeto (del sujeto hablante y del sujeto erótico), me sugirieron, si simplificamos un poco las cosas, el tema que trasladé a la reflexión sobre los análisis estructurales o «funcionales», como los de Dumézil o Lévi-Strauss. En otras palabras, considero que la estructura, la posibilidad misma de emitir un discurso riguroso sobre la estructura, conducen a un discurso negativo sobre el sujeto; en resumen, a un discurso análogo al de Bataille y al de Blanchot³⁰.

Frente a las filosofías del sujeto, tales como la fenomenología y el existencialismo, y frente a las filosofías de la historia de corte hegeliano, Dumézil y Lévi-Strauss por un lado, y Bataille y Blanchot por el otro, teniendo como común denominador la desaparición del sujeto —problema que, por lo demás, acuciaba a Foucault en ese momento de su obra; bastaría recordar las otras desapariciones que, sin ser las mismas, le están asociadas: la «muerte del hombre» en tanto objeto del saber de las ciencias humanas y en tanto sujeto soberano de las mismas³¹, así como la disolución de la figura unitaria del autor en una multiplicidad de funciones de índole diversa³². Dumézil y Lévi-Strauss le permitirán a Foucault mantener un distanciamiento de la cultura occidental. Hasta este punto, se ha dado cuenta de una primera parte de los «maestros espirituales» de Foucault; habría que pasar a la segunda parte.

El Afuera y el espacio literario en Blanchot

Además de la mencionada en el apartado anterior, son varias las entrevistas³³

30 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es usted, profesor Foucault? Conversación con Paolo Caruso», ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 97.

31 Cfr. FOUCAULT, Michel. «10. Las ciencias humanas», *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 2010, 397-398.

32 Ya desde el apartado I («Las unidades del discurso») del capítulo II («Las regularidades del discurso») de *La arqueología del saber*, Foucault denuncia como «categorías antropológicas», en nombre de una etnología interna de la cultura occidental, «al individuo parlante, al sujeto del discurso, al autor del texto» (página 49). Esta crítica se profundizará en la conferencia «¿Qué es un autor?», donde Foucault aludirá a la herencia cristiana en la asignación contemporánea de la autoría de un texto. Y, como también se revisó brevemente más arriba, en la lección inaugural del Collège de France titulada *El orden del discurso*, mientras que en las ciencias la función-autor tiende a desaparecer, en filosofía y literatura esta función apunta hacia un reforzamiento que trata de conjurar el azar y la dispersión peligrosa de la proliferación indefinida de discursos en una sociedad.

33 Algunos ejemplos son: la conversación de 1966 con Claude Bonnefoy («¿Ha muerto el hombre?», 190), la conversación de 1967 con Raymond Bellour («Sobre las maneras de escribir historia», 163-164), la conversación de 1968 con Yngve Lindung («Todo se convierte en objeto de discurso», 116), la conversación de 1971 con José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouanet («¿Qué es la arqueología?», 277-278 y 283) [las cuatro conversaciones

donde Foucault habla de Blanchot señalándolo, entre otras cosas, como uno de los pocos que, junto con Barthes, vieron con buenos ojos la publicación de *Historia de la locura*. Además de este gesto de reconocimiento, Foucault dirá, a propósito de Blanchot, que le permitió, en conjunción con Bataille y Nietzsche, salir del ámbito tanto de la fenomenología como del hegelianismo. Y, como se revisaba al final del apartado precedente, Blanchot le permitirá a Foucault pensar la experiencia de la desaparición de la soberanía del sujeto³⁴. Lo que se hará ahora en este apartado será relacionar esta experiencia de la desaparición del sujeto con la literatura, a partir una revisión somera de algunos libros de Blanchot en los que Foucault se basa para escribir tanto «El pensamiento del Afuera» como «El lenguaje al infinito», a saber: *Lautréamont y Sade* (1949), *El espacio literario* (1955), *El libro por venir* (1959), *El diálogo inconcluso* (1968), *De Kafka a Kafka* (1981), con añadidos de algunos otros donde Blanchot expresa de otra manera aquello que ya ha dicho en los libros señalados.

En *El libro por venir*, Blanchot reúne una serie de textos publicados originalmente en la *Nouvelle Revue Française*³⁵ en el período que va desde 1953 hasta 1959. Al igual que Foucault, para Blanchot la literatura no puede ser pensada en términos individuales y subjetivos. «Desde el Renacimiento hasta el Romanticismo se ha hecho un esfuerzo impresionante y con frecuencia sublime por reducir el arte al genio, la poesía a lo subjetivo y por dar a entender que lo que expresa el poeta es a sí mismo, su intimidad más propia, la profundidad más oculta de su persona, su «yo» lejano, informulado, informulable»³⁶. Se recordará lo señalado con anterioridad a propósito de Saint-Beuve y de Sartre, para quienes tanto el acto de creación como el ejercicio de la crítica literaria pasaban justo por la subjetividad más íntima. Por el contrario, para Blanchot este gesto supondría una reducción individualista.

De manera similar a la crítica que, posteriormente, elaborará Foucault a la noción de autor, para Blanchot una de las preguntas fundamentales que pueden plantearse respecto a la literatura será justamente la que interroga por quién habla. No está claro que sea el yo más íntimo del autor. Tomando el ejemplo de

anteriores, compiladas en ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013]; la entrevista de 1978 con Duccio Trombadori («El libro como experiencia», *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 46-48 y 55).

34 Se recupera aquí una de las últimas citas del apartado anterior en las que Foucault habla de «la experiencia del erotismo del primero [Bataille] y la del lenguaje para el segundo [Blanchot], comprendidas como experiencias de la disolución, la desaparición, la negación del sujeto (del sujeto hablante y del sujeto erótico)» (FOUCAULT, Michel. «¿Qué es usted, profesor Foucault? Conversación con Paolo Caruso», ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 97). Es a partir de la experiencia del lenguaje que desaparece la soberanía que el sujeto tenía para hablar: ya no habla el sujeto, habla el lenguaje.

35 Esta revista, fundada en 1909 y dirigida entonces por André Gide, reunía ya desde sus inicios crítica y creación literaria, como rezaba ya desde sus inicios en su portada («revue mensuelle de littérature et de critique»). Entre sus números circularon textos de Mallarmé, Valéry, Proust, Unamuno, Whitman, Breton, Malraux, Artaud, Michaux, Leiris, Bachelard, Sartre, entre otros.

36 BLANCHOT, Maurice. «II. La cuestión literaria», *El libro por venir*. Trotta, Madrid, 2005, 52-53.

*El innombrable*³⁷ de Beckett, Blanchot preguntará: «¿Quién habla por lo tanto aquí? ¿El 'autor'? Pero, qué puede designar ese nombre si en cualquier caso el que escribe ya no es Beckett sino la exigencia que le ha arrastrado fuera de sí, lo ha desposeído y despojado, le ha entregado al afuera, ha hecho de él un ser sin nombre, el Innombrable, un ser sin ser que no puede ni vivir ni morir, ni dejar de ser ni comenzar, el lugar vacío donde habla la inoperancia de una palabra vacía que recubre con dificultad un yo poroso y agonizante»³⁸. El «autor» no es pues quien habla dentro de la literatura, sino que es aquel que es arrastrado hacia el afuera y que, desde ahí, profiere la palabra por la que se sacrifica.

En ese mismo tenor, Blanchot añade: «el escritor se cree protegido del mundo, pero es para exponerse a una amenaza mucho más grande y más amenazante porque ésta lo encuentra desprotegido: aquélla precisamente que le viene de fuera, del hecho de que se mantiene afuera. No debe defenderse de esa amenaza, debe, por el contrario, entregarse a ella»³⁹. Y será en esa entrega a la obra en la que «el hombre que escribe se sacrifique por la obra, se convierta en otro [...], en otro distinto del escritor con sus deberes, sus satisfacciones y sus intereses, sino más bien en nadie, en el lugar vacío y animado en el que resuena la exigencia de la obra»⁴⁰. Ese sacrificio del hombre hacia la obra implicará entonces no sólo la conversión en otro por parte del escritor respecto a su yo cotidiano sino su conformación como lugar vacío exigido por la obra. Es esta exigencia de la obra lo que hace que el escritor se vea desbordado por ella y lo que provoca que no le pertenezca una vez que la ha escrito, lo que hace que su desaparición como soberano del lenguaje se asemeje a su muerte.

Avanzando más en esa dirección y convocando para ello a Mallarmé, Blanchot dirá que el «libro carece de autor porque se escribe a partir de la desaparición hablante del autor. El libro necesita al escritor en tanto que éste es ausencia y lugar de la ausencia. El libro es libro cuando no remite a nadie que lo hubiera escrito, tan exento de su nombre y tan libre de su existencia como del sentido propio de aquél que lo lee»⁴¹. Aunque sin especificarlo, Blanchot remite aquí a la distinción saussureana entre lengua (langue) y habla (parole). Lo que desaparece no es el autor en sentido literal, sino su habla concreta y cotidiana, el uso particular que hace de su lengua, el cual se muestra ausente justo en el momento en que escribe el libro que lo desborda tanto a él como al lector.

Esta crítica de la noción de autor pretende separarse de la concepción romántica del mismo como genio encarnado. «Invisible, la littérature le devient

37 Este relato de Beckett cierra una trilogía compuesta por *Molloy* (1951) y *Malone muere* (1951) en la que, como común denominador los personajes, por diferentes circunstancias y razones, están en una especie de pérdida de su propia identidad que se acentuará en *El innombrable* (1953), donde el protagonista se sume en un monólogo interior que le lleva a cuestionar su propia existencia. Como podrá notarse por las fechas de publicación, Blanchot está escribiendo sobre obras que le son contemporáneas.

38 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*. Trotta, Madrid, 2005, 251.

39 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 254.

40 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 254.

41 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 268.

ainsi par la néantisation de la figure publique de l'auteur, qui doit moins paraître que disparaître. On sait que c'est dans cette logique que Maurice Blanchot a refusé toute représentation de lui en écrivain, tout image de lui comme auteur, puisque cette incarnation romantique serait en contradiction avec le mouvement de néantisation que porte l'écriture⁴². La escritura aniquila al autor, no lo encumbra como genio. La razón por la cual se produce esta aniquilación del autor es porque su escritura no le pertenece: desborda tanto el habla cotidiana como su yo más personal.

La literatura para Blanchot será un tipo particular de escritura que, en la medida en que no se deja aprehender bajo las formas habituales del habla común y cotidiana, implica no sólo una modulación específica de la lengua sino la creación de un estilo mediante el cual la palabra crea su propio espacio. A partir de un texto que dedica a *El grado cero de la escritura* de Roland Barthes, Blanchot sostendrá, en «La búsqueda del punto cero» de *El libro por venir*, que la «literatura empieza con la escritura. La escritura es el conjunto de los ritos, el ceremonial evidente o discreto mediante el que, independientemente de lo que se quiere expresar y de la manera en que se expresa, se anuncia este acontecimiento: que lo que está escrito pertenece a la literatura, que aquel que lo lee, lee literatura»⁴³. Desde su comienzo, la literatura creará su propio espacio mediante la ritualización de la escritura que hará que tanto el escritor como el lector reconozcan su pertenencia a ese espacio peculiar que sólo existe mediante y en el momento mismo tanto de la escritura como de la lectura.

Paradójicamente y, a pesar de que supone un uso singular de la lengua, ni el estilo ni ésta última le pertenecen al escritor. «Del mismo modo que no elige su lengua, el escritor no elige su estilo, esa necesidad del humor, esa cólera en él, esa tormenta o bien esa crispación, esa lentitud o esa rapidez que vienen a él de una intimidad consigo mismo de la que apenas sabe nada y que imprimen a su lenguaje un acento tan singular»⁴⁴. Todas esas variaciones – el humor, la cólera, la lentitud, la rapidez – constituyen el afuera que escapa al conocimiento del escritor y le imprimen al libro su acento singular, dictado ya no por el escritor sino por la propia obra.

Sin embargo, advierte Blanchot, no hay que confundir al estilo propio de cada escritor con un refinamiento retórico del lenguaje, aunque tampoco quede excluido el reconocimiento de ciertas pautas retóricas en la literatura. «No es la retórica, o es una retórica de un tipo particular, destinada a hacernos comprender que hemos entrado en ese espacio cerrado, separado y sagrado que es el espacio

42 RABATÉ, Dominique. «La littérature comme question», en VVAA. *Blanchot*. No. 107. L'Herne, Paris, 2014, 262. «Invisible, la literatura se vuelve así por la aniquilación de la figura pública del autor, que debe menos aparecer que desaparecer. Sabemos que es en esta lógica que Maurice Blanchot rechazó cualquier representación de él como escritor, cualquier imagen de él como autor, ya que esta encarnación romántica estaría en contradicción con el movimiento de aniquilación que conlleva la escritura» (traducción propia).

43 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 243.

44 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 243.

literario»⁴⁵. Entre los elementos retóricos que pueden reconocerse en la literatura y que nos dan cuenta de que hemos entrado en su espacio, Blanchot señala el «pretérito indefinido o incluso el empleo privilegiado de la tercera persona [que] nos dicen: esto es una novela»⁴⁶. Este uso no está presente en el habla cotidiana como sí lo está en la escritura literaria, marcando su entrada en la literatura y construyendo así su propio espacio.

Blanchot considera a la literatura como una experiencia de escritura en la que hay un cuestionamiento crítico sobre el estatuto mismo de lo que se está haciendo y sobre su pertenencia al lenguaje. «La experiencia que la literatura es, es una experiencia, una cuestión que no tolera límites, que no acepta ser estabilizada o reducida, por ejemplo, a una cuestión de lenguaje [...]. La experiencia de la literatura es la pasión misma de su propia cuestión y fuerza a aquel que atrae a entrar por completo en esa cuestión»⁴⁷. Este cuestionamiento autocrítico, sea explícito o implícito, es el que hace de la literatura una experiencia. La literatura mezcla el cuestionamiento de lo que es ella misma con el acto de escribir porque es a través de la escritura que la literatura responde a esa pregunta por lo que ella es.

Respecto al espacio literario, el escritor que toma Blanchot para pensar sobre él será Mallarmé. De él señala que «siempre ha tenido conciencia [...] de que la lengua era un sistema de relaciones espaciales infinitamente complejas cuya originalidad no nos era permitido comprender ni a través del espacio geométrico ordinario ni a través del espacio de la vida práctica»⁴⁸. La literatura crea entonces un espacio que no le precede y que no se confunde ni con el espacio geométrico ni con el espacio de la vida cotidiana. «Las palabras nunca están ahí salvo para designar la amplitud de sus relaciones: pues el espacio en el que se proyectan y que, apenas designado, se repliega y se recoge sobre sí mismo, no está en ningún lugar en el que está»⁴⁹. Paradoja de un espacio que está donde no está y no está donde está. Para Blanchot, Mallarmé sería el escritor que habría especializado el lenguaje de la literatura, tornándolo como apertura del propio lenguaje sobre la hoja en blanco para constituirse como espacio.

Además de lo anterior, para Blanchot la crítica literaria no se colocará en una posición de trascendencia respecto a la literatura. Sobre esto último se ahondará en el siguiente apartado.

45 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 243. A diferencia de Foucault para quien la literatura tiene como condición histórico-trascendental de aparición la muerte de la retórica como paradigma dominante del ser del lenguaje, aunque también en una cierta cercanía con Blanchot, para este último, la incorporación de un tipo articular de retórica en la literatura hace posible la construcción del espacio esta última y la distingue de otras formas ritualizadas de discurso.

46 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 243.

47 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 246.

48 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 276.

49 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 276.

La cercanía entre crítica literaria y literatura

Para Blanchot, la crítica literaria no puede erigirse como juez exterior de la literatura. No puede ser ni palabra última ni mejor lectura sobre la obra literaria. La crítica prolonga tanto el movimiento de pensamiento como el ejercicio de escritura que la literatura misma pone en juego al momento de crear su propio espacio en el cual existe. A diferencia de lo que ocurrirá con otros modelos de análisis y crítica literaria que, en nombre de una supuesta objetividad, se colocan en una posición de exterioridad respecto a la literatura, en el caso de Blanchot –y también de Foucault–, la crítica será una manera de prolongar el movimiento de pensamiento presente ya en la escritura. Será pues otra forma de lectura, no necesariamente mejor, aunque sí inevitablemente segunda respecto a la obra literaria.

Dicho de manera más precisa, la crítica literaria será una manera de constituir, a partir del espesor del libro, a la escritura como «obra» literaria desobrada. Partiendo de la constatación de que no toda escritura constituye una obra literaria, la crítica literaria da cuenta del espesor que el libro, por sí mismo, ya tenía pero que es acentuado por la escritura que sobre el libro se hace. No es que el libro tenga que esperar a la crítica para constituirse por sí mismo como «obra» literaria pero, en virtud del cuestionamiento que opera sobre sí respecto a si estará o no haciendo literatura, se aproxima más a su propia muerte en tanto que no sabe si lo que está haciendo es literatura. Y es este cuestionamiento propio el que lo desobra. De ahí que la crítica literaria tenga por tarea la reconstitución del libro como «obra»: mostrando de qué manera, con qué procedimientos, bajo qué configuración de signos, mediante qué artilugios, el libro se inscribe en el terreno de la literatura a pesar de su propia autoimpugnación.

En el «Prefacio» de *Lautréamont y Sade*, Blanchot se plantea la pregunta de qué sucede con la crítica literaria. «Cuando nos preguntamos seriamente sobre la crítica literaria, tenemos la impresión que nuestra interrogante no se refiere a algo serio. La universidad y el periodismo constituyen la única realidad. La crítica es un compromiso entre ambas instituciones. El saber cotidiano, apresurado, curioso, pasajero; el saber erudito, permanente, cierto, van hacia un encuentro del uno con el otro, y se mezclan, como quiera que sea»⁵⁰. Como si entre ambas instituciones pudieran establecer la verdad sobre la literatura, bajo la figura del crítico, ambas se arrojan el derecho a la crítica. Sin embargo,

El crítico apenas lee. No siempre se trata de falta de tiempo sino de que no puede leer porque sólo piensa en escribir, y si simplifica, en ocasiones complicando, si ensalza, si censura, si se deshace apresuradamente de la simplicidad del libro [...], es porque la impaciencia le empuja, porque, no pudiendo leer un libro, le es preciso haber no leído veinte, treinta e incluso más, y porque esa no-lectura innumerable que por

⁵⁰ BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont y Sade*. FCE, México, 1990, 7.

un lado le ensimisma, por el otro lo desdeña, le incita a pasar cada vez más rápido de un libro a otro, de un libro que no lee a otro que cree ya haber leído, para alcanzar ese momento en el que, sin haber leído nada de todos los libros, el crítico se topará consigo mismo en la inoperancia que le permitirá por fin empezar a leer, si es que después de tanto tiempo no se ha convertido a su vez en autor⁵¹.

Ante esta crítica de Blanchot al apremio con el que el crítico literario lee los libros de los que habla y aunándolo a la caracterización previa que lo colocaba a medio camino entre la universidad y el periodismo, Blanchot querrá recuperar la herencia kantiana de la crítica, aplicándola a la literatura. Así, dirá que «al igual que la razón crítica de Kant es la interrogación de las condiciones de posibilidad de la experiencia científica, así la crítica está vinculada a la búsqueda de la posibilidad de la experiencia literaria, pero esta búsqueda no es sólo una investigación teórica, es el sentido por el cual la experiencia literaria se constituye, al probar, al discutir, por la creación, su posibilidad»⁵². La crítica literaria se hace posible cuando, por medio de la creación, se prueba, se discute y se constituye la experiencia literaria. Las condiciones de posibilidad de la crítica literaria según Blanchot estarían dadas por un cuestionamiento de sus propios límites en cuanto creación literaria. Ya desde la afirmación anterior de Blanchot comenzaba a vislumbrarse, más allá de la impaciencia de la crítica, el desdibujamiento de las fronteras entre crítica y creación literaria. Ahora, al preguntarse por las condiciones de posibilidad de la experiencia literaria, no sólo desde el punto de vista teórico sino desde su posibilidad creativa, Blanchot aproxima todavía más la crítica y la creación literaria.

Esta aproximación entre ambos términos encontrará su punto culminante cuando, hacia el final del «Prefacio» de *Lautréamont y Sade*, Blanchot los considere prácticamente como sinónimos. «En este sentido, la crítica —la literatura— me parece asociada a una de las tareas más difíciles, pero más importantes de nuestro tiempo [...]: la tarea de preservar y de liberar al pensamiento de la noción de valor, y consecuentemente también abrir la historia a lo que en ella se separa de todas las formas de valores y se prepara a una especie totalmente distinta —aún imprevisible— de afirmación»⁵³. La alusión que se hace aquí hacia una especie distinta de afirmación encontrará su eco mayor en la separación que, respecto a la filosofía hegeliana, estará buscando Blanchot. La literatura no tendría por qué medirse en función de los valores (morales, económicos) sino en función de las afirmaciones que es capaz de hacer, no por oposición, negación o contradicción de otros valores, sino por afirmación desde sí misma en la intersección que la coloca en proximidad con la crítica.

En este punto, conviene abordar, a partir del tipo de afirmación propuesta por Blanchot, el posicionamiento que tendrá respecto a la filosofía hegeliana.

51 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 184.

52 BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont y Sade*. FCE, México, 1990, 13.

53 BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont y Sade*, 14.

Mientras que, en una lógica hegeliana, la afirmación es resultado de una doble negación a partir del movimiento dialéctico que opera por sucesivas negaciones y contradicciones, para Blanchot la literatura y la crítica literaria tendrán una relación no dialéctica sino de mutua remisión, de prolongación de la una en la otra, a pesar de que ambas sean formas de trabajo y que, en tanto tales, entrañen un cierto tipo de negatividad. Dice Blanchot:

Así, dicen Hegel y Marx, se forma la historia, mediante el trabajo que realiza al ser negándolo y lo revela en términos de negación. Mas, ¿qué hace el escritor que escribe? Todo lo que hace el hombre que trabaja, pero en grado eminente. Él también produce algo: es la obra por excelencia. Produce esa obra modificando realidades naturales y humanas. Escribe a partir de cierto estado del lenguaje, de cierta forma de cultura, de ciertos libros, también a partir de elementos objetivos, tinta, papel, imprenta. Para escribir, le es preciso destruir el lenguaje tal como es y realizarlo en otra forma, negar los libros haciendo un libro con lo que no son. Ese nuevo libro de seguro es una realidad: se ve, se toca, incluso se puede leer⁵⁴.

El acto de escribir, ya sea literatura o ya sea crítica, a pesar de la serie de negaciones que entraña, es el que constituye una obra en grado eminente. Sin embargo, paradójicamente, la obra desborda al escritor y va más allá de él, de sus intenciones, de sus proyectos y no le pertenece. Y añadiendo, a partir de las negaciones que opera en tanto que se constituye como obra, como negación eminente desde el trabajo, la escritura se transforma en desobra activa. «Escribir es producir la ausencia de obra (la desobra). O también: escribir es la ausencia de obra tal como ella *se produce* a través de la obra y atravesándola. Escribir como desobra (en el sentido activo de esta palabra) es el juego insensato, el albur entre razón y sinrazón»⁵⁵.

Blanchot planteará la pregunta crítica que la literatura se formula respecto a su propio ser. En 1981, Blanchot formula esa pregunta de la siguiente manera:

Admitamos que la literatura empieza en el momento mismo en que la literatura es pregunta. Esta pregunta no se confunde con las dudas o los escrúpulos del escritor [...]. Pero queda esto: una vez escrita, está presente en esa página la pregunta que, tal vez sin que lo sepa, no ha dejado de plantearse al escritor cuando escribía; y ahora, en la obra, aguardando la cercanía de un lector [...] reposa en silencio la misma interrogación, dirigida al lenguaje, tras el hombre que escribe y lee, por el lenguaje hecho literatura⁵⁶.

Para Blanchot, si bien la literatura está hecha con lenguaje, no puede reducirse a ser mera obra de lenguaje. Para que una obra de lenguaje pueda aspirar al estatuto

54 BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*. FCE, México, 1991, 30.

55 BLANCHOT, Maurice. *La conversación infinita*. Arena, Madrid, 2008, 545. Cursivas en el original.

56 BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*. FCE, México, 1991, 9-10.

literario será necesario que, más allá de los escrúpulos del escritor y de las reservas del lector, manifieste su propio cuestionamiento respecto a si lo que está haciendo es o no literatura. Y esto llevará a Blanchot a cuestionarse sobre los límites de la literatura.

En una de sus primeras formulaciones, los términos con los cuales plantea Blanchot el problema de los límites de la literatura son los de la regla y la excepción. Poniendo como ejemplo los casos de Balzac, Proust y Joyce, sostendrá que mientras el primero, a pesar de lo monstruoso de su obra por la cantidad de novelas que publicó, definiría en sus líneas mayores el género de la novela funcionando entonces como una especie de regla a la que se acercan en mayor o menor grado los escritores posteriores, los dos últimos lanzan una tentativa excepcional que clausura la posibilidad misma de toda repetición de su gesto. «Se diga lo que se diga, ni Proust, ni Joyce dan nacimiento a otros libros que se les parezcan; dan la impresión de no tener más poder que el de impedir los imitadores y desalentar los intentos similares»⁵⁷. Mientras Balzac crea un modelo de novela, Proust y Joyce hacen imposible la repetición de una tentativa similar en literatura.

Los límites de la literatura no estarían, por tanto, claramente definidos y las excepciones estarían en una relación no dialéctica de remisión respecto a la regla. Para Blanchot, «hay que pensar que, cada vez, en esas obras excepcionales en las que se alcanza un límite, la excepción es la única que nos revela esa «ley» cuya insólita y necesaria desviación también constituye ella»⁵⁸. Esa relación de mutua remisión entre la excepción y la regla es la que permite pensar cuál ha sido el límite franqueado. Sin embargo, en 1973, Blanchot querrá separarse críticamente de esas nociones y lanzará un conjunto de cuestionamientos sobre esa noción. Señala Blanchot:

Trascendencia, transgresión: nombres demasiado próximos entre sí para que no nos hagan desconfiar. ¿Acaso no sería la transgresión una manera menos comprometida de nombrar la «trascendencia» haciendo como que la aleja de su sentido teológico? Ya sea moral, lógica o filosófica, ¿acaso no sigue la transgresión haciendo alusión a lo que queda de sagrado tanto en el pensamiento del límite como en esa demarcación, imposible de ser pensada, que, en todo pensamiento, introduciría el franqueamiento nunca y siempre cumplido del límite? Incluso la noción de corte, en su rigor y estrictamente epistemológico, abre paso a todos los compromisos con un poder de rebasamiento (o de ruptura) que siempre estamos dispuestos a dejar nos sean concedidos, aunque sea a título de metáfora⁵⁹.

A partir de los parentescos que guarda la transgresión con la trascendencia es que Blanchot realizará su crítica, pues todo parece apuntar a que la transgresión sería una especie de reservorio ontológico que preservaría un poder de rebasamiento

57 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*. Trotta, Madrid, 2005, 139.

58 BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*, 139.

59 BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*. Paidós, Barcelona, 1994, 57.

que siempre opera en la realidad. Todo ocurre como si siempre fuera posible la transgresión, como si siempre nos fuera concedida y siempre estuviéramos dispuestos a acogerla. Pero, en los años cincuenta, la transgresión será retomada por otro de los precursores de Foucault que se abordará a continuación: Georges Bataille.

La transgresión batailleana.

Una de las dificultades mayores a las que se han enfrentado los múltiples intérpretes de Bataille a la hora de abordar su obra es que es un pensador que, además de escribir sobre diversas temáticas (sociología, misticismo, filosofía, literatura, antropología, economía, tauromaquia, numismática), lo hace de manera aparentemente asistemática, sin un aparente orden, pasando de uno a otro sin una lógica explícita. Sin embargo, una mirada más atenta o incluso una lectura transversal que toma como hilo conductor alguna noción en específico podría brindar una imagen muy distinta de este pensador inclasificable. Dicho de manera rápida, tres podrían ser las coordenadas teórico-filosóficas bajo las cuales puede leerse su obra: la noción de *don* de Marcel Mauss, la *voluntad de suerte* de Nietzsche (expresión que el propio Bataille acuña) y el concepto de *sistema* de Hegel (del cual pretenderá hacer su parodia). No es que estén separadas unas de otras ni que haya una clara delimitación entre ellas; aparecen mezcladas en varios de sus escritos sin que puedan extraerse de manera posterior y analítica en su pureza. A continuación, se revisarán cada una de ellas en su articulación con la manera que tiene Bataille de pensar a la literatura.

A partir de la noción de *don* que Bataille retoma de la antropología Mauss⁶⁰, el primero desarrollará, a partir de una analogía con el sol que se da de manera desbordante y no pide nada a cambio, toda la cuestión de la *economía solar*, a partir del gasto oneroso e improductivo y del derroche, tomando la figura del *potlatch* (fiesta ritual de una tribu indioamericana en la que se arrojaban las mejores pieles, recaudadas durante todo el año, al mar) como ejemplo privilegiado en el que se muestran sus rasgos mayores. Al no guiarse por un criterio de utilidad ni obedecer a un interés económico de intercambio o trueque, la *economía solar* apunta a todos aquellos fenómenos culturales en los que se presenta este fenómeno del derroche y del despilfarro, a diferencia de la *economía restringida* (o ciencia económica tal

60 Bataille cita el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, del que señala lo siguiente: «Desde el famoso *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss se tiene una clara idea de ese deslizamiento de la acción sagrada hacia los juegos de competencia [...]. Su principio es el don; las riquezas, los regalos afluyen hacia el lugar mismo del *potlatch*, semejantes a apuestas, pero en principio sacrificados. En una serie de *potlachs* ofrecidos y correspondidos (del mismo modo en que se ofrece y se corresponde una cena), la riqueza circula según ciertas reglas: el juego consiste en restituir —durante el siguiente *potlatch*— más de lo recibido, de humillar a un rival mediante una ostentación fastuosa y una generosidad insuperable. No se trata de enriquecerse sino, a fuerza de dones, de incrementar el propio honor, el propio prestigio y la nobleza de la casa» (*Para leer a Georges Bataille*, México, FCE, 1992, 338).

como la conocemos) en la que la existencia humana se rige en función del cálculo racional y utilitario. «Incluso, aquello que se puede decir del arte, de la literatura, y de la poesía está en relación, en primer lugar, con el movimiento que estudio: el de la energía excedente expresado en la efervescencia de la vida»⁶¹. Se puede entonces hacer un estudio de las diversas manifestaciones culturales desde el punto de vista de esta economía solar, dentro del cual quedarían englobadas la literatura y el arte.

Partiendo de esta consideración, Bataille reformulará esta misma distinción entre las dos economías (solar y restringida) a propósito del texto que le dedica al descubrimiento de las cuevas de Lascaux, lugar donde se encuentran algunas de las pinturas rupestres más antiguas. En *Lascaux o el nacimiento del arte*⁶², Bataille distinguirá entre el *homo faber* y el *homo sapiens*, lanzando la audaz idea de que el arte comienza sólo con el segundo, quien dejando de lado la lógica instrumental y utilitaria que era propia del primero, debido a que hay un excedente de recursos, puede permitirse que algunos miembros de la tribu primitiva puedan darse el lujo de dejar de trabajar para poder pintar. En palabras del propio Bataille:

Dos acontecimientos decisivos marcaron el curso del mundo; el primero es el nacimiento de la herramienta (o del trabajo); el segundo, el nacimiento del arte (o del juego). La herramienta es debida al *Homo faber*, a aquél que, no siendo ya animal, no era del todo el hombre actual [...]. El arte empezó con el hombre actual, el *Homo sapiens*, que sólo aparece hasta principios del Paleolítico superior [...]. El arte no sólo supuso la posesión de herramientas y la habilidad adquirida para fabricarlas, o para manipularlas, sino que, en relación con la actividad utilitaria, tiene además el valor de una oposición: es una protesta contra un mundo que existía, pero sin el cual la misma protesta no habría podido tomar forma⁶³.

Bataille pone el acento en la diferencia que respecto al trabajo implica el arte y estaría interpretando estos fenómenos, más bien, bajo esta lógica del derroche y del gasto improductivo. El arte en general –y la literatura en particular, aunque de manera posterior– sería ese lujo que una cultura se da, una vez que ha asimilado el uso de herramientas para el trabajo.

Podría verse aquí más bien un eco nietzscheano de la relación no dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco, tal como es presentado en *El nacimiento de la tragedia*, sobre todo, considerando que, así como para Nietzsche la relación entre las dos potencias artísticas de la naturaleza no se agota entre los griegos sino que, al ser potencias ontológicas, continúa a lo largo de la historia de Occidente, para Bataille, no es que la distinción entre *Homo faber* y *Homo sapiens* se pierda en la noche de los tiempos, sino que en el presente se expresa tanto en el capitalismo

61 BATAILLE, Georges. *La parte maldita*. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, 24.

62 BATAILLE, Georges. «Lascaux o el nacimiento del arte». *Para leer a Georges Bataille*. Trad. Glenn Gallardo. FCE, México, 2012.

63 BATAILLE, Georges. «Lascaux o el nacimiento del arte». 375.

como con el socialismo que han encumbrado al primero en detrimento del segundo, por lo que la relación no dialéctica entre ambos está lejos de ser zanjada y, de hecho, no podrá tener una resolución definitiva.

La *voluntad de suerte* que Bataille reelabora a partir de Nietzsche no sería más que la impugnación de que el devenir tanto del arte como de la cultura se rige por un orden predeterminado, la afirmación de que, en todas las relaciones no dialécticas que se dan en la realidad, no hay un *telos* hacia el cual tiendan, ni hay una resolución definitiva o superadora que integre el pasado en el presente en un movimiento de continuo progreso. No obstante, de acuerdo con el punto de vista de una economía solar, no habría un mismo ordenamiento entre todas las artes. Desde la perspectiva de Bataille y desde

el punto de vista del gasto, las producciones artísticas deben dividirse en dos categorías: la primera constituida por la construcción arquitectónica, la música y la danza. Esa categoría implica gastos *reales*. No obstante, la escultura y la pintura [...] introducen en la misma arquitectura el principio de la segunda categoría, el gasto *simbólico* [...]. En su forma mayor, la literatura y el teatro, que constituyen la segunda categoría, provocan angustia y horror mediante representaciones simbólicas de la pérdida trágica (decadencia o muerte); en su forma menor provocan risa mediante representaciones cuya estructura es análoga⁶⁴.

De las dos categorías de gasto, la literatura estaría situada en el gasto simbólico, tanto en su forma mayor, que remite al teatro y a la tragedia, como en su forma menor, que alude a la comedia. A partir de esta relación con representaciones teatrales que es propio de la literatura antigua, la literatura tiene por función congregar, al igual que lo hacían las religiones. «De hecho, la literatura se sitúa en la continuación de las religiones, de las cuales es heredera. El sacrificio es una novela, es un cuento, ilustrado de manera sangrienta. O mejor, es, en estado rudimentario, una representación teatral, un drama reducido al episodio final en que la víctima, animal o humana, desempeña sola su papel, pero lo hace hasta la muerte»⁶⁵. A partir de aquí surgirán dos categorías fundamentales para pensar a la literatura en clave batailleana: el sacrificio y la comunicación.

El sacrificio es aquello que aglutina a una multiplicidad humana en torno a él y que posibilita la cercanía entre religiones y literatura. El sacrificio remite, además, a una economía solar que derrocha el excedente que tiene y que implica una desposesión. Por último, el sacrificio es una experiencia límite que coloca al cuerpo del suplicado en un estado extático semejante al del erotismo, con la diferencia radical de que mientras en este último se llega a ese estado a partir de la intensificación del placer, en el primero se alcanza ese trance a partir del

64 BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, 177.

65 BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Tusquets, México, 2011, 92.

máximo dolor. Al aglutinar en torno a sí a una multiplicidad humana, el sacrificio posibilitará una forma de comunicación que excede la del lenguaje representativo. En último término, como se verá enseguida, el sacrificio apunta a la muerte, sea del supliciado, sea, por el lado de la literatura, del autor.

Para caracterizar el tipo de comunicación que hace posible la literatura, en un ensayo crítico en el que responde a algunas objeciones de Sartre respecto de sus trabajos anteriores, específicamente en torno a Jean Genet, Bataille sostendrá que «existe una oposición fundamental entre la *comunicación débil*, base de la sociedad profana (de la sociedad activa –en el sentido en que la actividad se confunde con la productividad–), y la *comunicación fuerte*, que abandona las conciencias, que se reflejan una a otra, o unas a otras»⁶⁶. Y añade casi enseguida: «No hay ninguna diferencia entre la comunicación fuerte representada de este modo y lo que yo entiendo por soberanía. La comunicación supone, *en el instante*, la soberanía de los que se comunican entre sí, y recíprocamente la soberanía supone la comunicación⁶⁷». Puede notarse aquí un eco lejano y reformulado de *La fenomenología del espíritu* que recuerda la lógica del amo y el esclavo. Sin embargo, esta soberanía es compartida y desborda a un solo sujeto.

La experiencia literaria es soberana porque se distancia del servilismo del lenguaje utilitario y porque desborda al propio autor en su individualidad. «Hacer obra literaria no puede ser, al menos así lo creo yo, más que una *operación soberana*: [...] la obra exige que el autor trascienda la persona pobre que es, que no está al nivel de los momentos soberanos; el autor, dicho de otra manera, debe buscar por y en su obra lo que, negando sus propios límites, sus debilidades, no participa de su profunda *servidumbre*»⁶⁸. Como podrá notarse, hay una negación de la servidumbre propia del autor en cuanto individuo que tiene que dejarse de lado para poder hacer de la obra literaria una experiencia de escritura soberana que, desde sí misma, establece los derroteros por los cuales transitará para constituirse como literatura. Encontramos también un uso subversivo de los términos hegelianos para caracterizar una experiencia que no puede ser sistematizada a partir de una dialéctica de opuestos porque se juega al interior de la experiencia límite de la escritura.

El esclarecimiento de lo que Bataille entiende por soberanía lo da la apropiación que hace, por un lado, del surrealismo de Bretón y, por otro lado, de su propio concepto de experiencia interior, en la reelaboración que efectúa del misticismo. Bataille dirá «Todo lleva a creer –escribe André Bretón– que existe un determinado punto del espíritu donde la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incommunicable, dejan de ser percibidos como contradictorios’. Yo añadiría: el bien y el mal, el dolor y la alegría»⁶⁹. Frente

66 BATAILLE, Georges. *La literatura y el mal*. Trad. Lourdes Ortiz. Barcelona, Nortésur, 2010, 192.

67 BATAILLE, Georges. *La literatura y el mal*, 193.

68 BATAILLE, Georges. *La literatura y el mal*, 181. Cursivas del autor.

69 BATAILLE, Georges. *La literatura y el mal*, 25.

a una lógica hegeliana de opuestos, frente al principio de no contradicción, la experiencia literaria y, como veremos enseguida lo que Bataille designa como experiencia interior, conjuga los opuestos sin contradicción y sin superación.

De la experiencia interior se encuentra la siguiente definición en la primera parte⁷⁰ de *La suma ateológica*: «Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se entiende como *experiencia mística*, los estados de éxtasis, de arrobamiento o al menos de emoción meditada. Pero no pienso tanto en la experiencia *confesional*⁷¹. Esta acotación del final debería ser suficiente para desvanecer el equívoco: si la experiencia interior se parece a la experiencia mística confesional es porque en ambas hay este estado extático por el cual el sujeto queda fuera de sí, pero la diferencia fundamental entre una y otra radica en que mientras para el místico confesional sus estados son interpretados en términos de lo ya conocido, que para él es su Dios, para Bataille, la experiencia interior que nos procuran ciertos acontecimientos e incluso cierta literatura tendría que ver con la máxima apertura del sujeto hacia lo otro hasta el punto de desaparecer en su unidad subjetiva, de suprimir todas las oposiciones que la conciencia racional coloca sobre la experiencia.

Ampliando un poco más esta idea, Bataille define a la experiencia de la siguiente manera: «Llamo experiencia a un viaje al final de lo posible del hombre. Cada uno puede no hacer ese viaje, pero si lo hace, supone negadas las autoridades, los valores existentes que limitan lo posible»⁷². La experiencia se convierte en interior porque sitúa al sujeto ante los límites de lo que es humanamente posible vivir, desafiando con ello tanto las autoridades como los valores existentes. Invirtiendo la relación, la experiencia se convierte en su propia autoridad, en su propio criterio de valor. Es por ello tanto una experiencia-límite (ya que sitúa al sujeto ante los límites de lo vivible, de lo experimentable) como una experiencia transgresora (porque cuestiona la autoridad y los valores existentes). Y esto, a su vez, la convierte en una experiencia soberana. Para Bataille –como lo será de manera posterior para Foucault–, la literatura es uno de esos campos donde se puede expresar la soberanía del lenguaje, por encima de la soberanía del sujeto. Si el sujeto pierde su soberanía frente al lenguaje, esto acontece porque se deja llevar, porque está atravesado por las experiencias interiores que suscita cierto tipo de literatura.

Cuando todo este conjunto de reflexiones batailleanas sea objeto de apropiación por parte de Foucault, la pérdida de la soberanía del sujeto se convertirá en la muerte de la soberanía del autor, entendido como sujeto de enunciación, para

70 Como recordará el lector, la *Suma ateológica* de Bataille, en su afán de constituir una parodia de sistema filosófico (tanto de Tomás de Aquino, a quien hace alusión desde el título mismo de la colección como de Hegel, de quien busca separarse mediante la contraposición entre amo [hegeliano] y soberanía [batailleana]), se compone de tres tomos, a saber: I. *La experiencia interior*, II. *El culpable. El aleluya* y III. *Sobre Nietzsche*. Una muy buena selección de los tres tomos se encuentra en *Para leer a Georges Bataille*, realizada por Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune, publicada en FCE.

71 BATAILLE, Georges. *Para leer a Georges Bataille*, México, FCE, 2012, 89. Cursivas del autor.

72 BATAILLE, Georges. *La experiencia interior*. El cuenco de la plata, Buenos Aires, 2016, 29.

concebirse como una función variable⁷³ dentro de los distintos órdenes del discurso. Y la soberanía del lenguaje será la condición de posibilidad para que la literatura pueda transgredir estos distintos órdenes del discurso e instaurar su propio orden singular, de acuerdo con cada escritor, más allá de las autoridades y de los valores existentes.

Conclusiones

Como se ha mostrado a lo largo de este artículo, son tres los pensadores a quienes puede considerarse como precursores de la problematización foucaultiana de la literatura: Dumézil, Blanchot y Bataille. La pregunta que se tomó como punto de partida fue la de cómo se fue configurando el conjunto de reflexiones y de cuestionamientos que Foucault elaboró tanto en sus libros como en los diversos artículos, entrevistas y textos sueltos en torno a la literatura. El punto de partida lo constituyó la noción borgeana-deleuzeana de precursor, en tanto busca poner el acento, no en una causalidad histórica lineal, sino en la relación de mutua remisión entre los pensadores que, a la vez que son retomados y apropiados por Foucault, logran esclarecer tanto la problematización histórica foucaultiana de la literatura como sus propios planteamientos teóricos en torno a ella. La tesis que se propuso es que estos tres pensadores son fundamentales para entender y explicar los planteamientos filosóficos que Foucault sostiene respecto de la literatura.

Estos precursores pueden agruparse en dos ejes o modalidades de problematización foucaultiana de la literatura: en el caso de Dumézil, puede ubicarse como un precursor que hizo posible el *tratamiento arqueológico*, que consiste en situar a la literatura como un archivo más, que está al mismo nivel que otros documentos, dentro de la *episteme* de una época; en el caso de Blanchot y Bataille, habría que colocarlos como precursores del tratamiento *analítico-interpretativo*, en el que se busca dar cuenta de la singularidad y la especificidad de la literatura frente a otras formas de discurso. Como se mostró en el apartado correspondiente, no sólo el trazado de homologías estructurales entre diversos archivos –incluidos los literarios– colocados a un mismo nivel sino la noción foucaultiana de *experiencia* en su analogía estructural con la noción duméziliana de *función* hicieron posible el tratamiento arqueológico de la literatura por parte de Foucault.

Asimismo, el desvanecimiento de las fronteras entre crítica literaria y literatura en tanto formas de prolongación de la escritura y del pensamiento propuestas por

73 En este sentido, la conferencia titulada «¿Qué es un autor?» puede considerarse como paradigmática, ya que en ella confluyen los dos tratamientos foucaultianos de la literatura: por un lado se encuentra la soberanía del lenguaje con la alusión a la frase de Becket («¿Qué importa quién habla»; lo que importa es lo que se dice); por otro, se constata la existencia del autor como función variable en las ciencias, la literatura, la crítica literaria, la medicina, con lo cual reaparece la noción estructuralista duméziliana de *función*. Cfr. FOUCAULT, Michel. «¿Qué es un autor?» *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Paidós, Barcelona, 2013, 294, 300-303.

Blanchot encontraron su eco e hicieron posible la problematización foucaultiana de la literatura como singularidad y como pensamiento situado en el Afuera de la representación. Y con Bataille, la literatura como don, como lujo, como derroche y como experiencia-interior situada en el límite de lo vivible harán posible que surja la proclama foucaultiana de la soberanía del lenguaje que constata la desaparición de la soberanía del sujeto de enunciación (muerte del autor como sujeto de enunciación soberano; dispersión del autor en una multiplicidad de funciones variables). Así pues, tanto en el caso de Blanchot como en el de Bataille, y más allá de sus diferencias específicas, lo que puede constatarse es que ambos hicieron posible que Foucault tratase de analizar la singularidad y la especificidad de la literatura frente a otros regímenes discursivos.

Queda abierta la posibilidad de que los tres pensadores referidos bajo estos dos ejes que conforman el campo de demarcación foucaultiano de la literatura no sean los únicos, sino que haya otros que también hayan contribuido a la reflexión foucaultiana sobre la literatura, sobre todo, pensando ya no en un campo de demarcación positivo como fue el caso de los tres precursores referidos, sino en un campo de demarcación negativo. En tal caso, se trataría de dar cuenta de quiénes fueron los pensadores que, sirviendo como telón de fondo, fueron frente a los que se posicionó la problematización foucaultiana de la literatura. Pero esto sería objeto de otro artículo.

Bibliografía citada

- ABEIJÓN, Matías. «Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil». En *Ideas y valores* 68 (169), Bogotá, 2018, 171. Disponible en: [<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.63567>].
- ARTIÈRES, Philippe; Bert, Jean-François; Potte-Bonneville, Mathieu; Revel, Judith. «Presentación a la edición francesa», en Foucault, Michel. *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- ARTIÈRES, Philippe; Bert, Jean-François; Potte-Bonneville, Mathieu; Revel, Judith. «Presentation», dans Foucault, Michel. *La grande étrangère. À propos de littérature*. École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2013.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens, Marie Sarazin. Tusquets, México, 2011.
- BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Trad. Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- BATAILLE, Georges. *La experiencia interior*. Trad. Silvio Mattoni. El cuenco de la plata, Buenos Aires, 2016.
- BATAILLE, Georges. *La literatura y el mal*. Trad. Lourdes Ortiz. Nortedur, Barcelona, 2010.
- BATAILLE, Georges. *La parte maldita*. Trad. Julián Fava y Lucía Ana Belloro. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.
- BATAILLE, Georges. *Para leer a Georges Bataille*. Trad. Glenn Gallardo. FCE, México, 2012.
- BLANCHOT, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Trad. Jorge Ferreiro. FCE, México, 1991.
- BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*. Trad. Cristina de Peretti, Emilio Velasco. Trotta, Madrid, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*. Trad. Cristina de Peretti. Paidós, Barcelona, 1994.
- BLANCHOT, Maurice. *La conversación infinita*. Trad. Isidro Herrera. Arena, Madrid, 2008.
- BLANCHOT. *Lautréamont y Sade*. Trad. Enrique Lombera. FCE, México, 1990.

- BORGES, Jorge, Luis. *Otras inquisiciones*. Debolsillo, México, 2013.
- COLOMBO, Agustín. «La chair selon Michel Foucault. Le «retour» de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité». En *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Tome 105, Vrin, Paris, 2021, 376. Disponible en: [<https://doi.org/10.3917/rspt.1053.0353>].
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. Silvia Delpy, Hugo Beccacece. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio Paredes. Monte Hermoso, Buenos Aires, 2017.
- DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos indoeuropeos*. Trad. David Chiner. Herder, Barcelona, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Trad. Eugenio Triás. FCE. México, 2016.
- DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*. Trad. Sergio René Madero Báez. FCE, México, 2016.
- FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia», *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, México, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*. FCE, México, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «La verité et les formes juridiques», («A verdade e as formas jurídicas»). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. Siglo XXI, México, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «10. Las ciencias humanas», *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, México, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «Rekishu heno kaiki» (« Revenir à l'histoire »). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es un autor?» *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Barcelona, 2013.

FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.

RABATÉ, Dominique. «La littérature comme question», en VVAA. *Blanchot*. No. 107. L'Herne, Paris, 2014.