

Experiencia, tragedia y transgresión en Michel Foucault y Georges Bataille

Experience, Tragedy and Transgression in Michel Foucault and Georges Bataille

Matías Abeijón

Universidad de Buenos Aires – CONICET (Argentina)
E-mail: matiasabeijon@gmail.com

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo investigar el estatuto de lo trágico en el prefacio original de *Histoire de la folie à l'âge classique*. Sostenemos que Michel Foucault, a partir de una temprana lectura de Nietzsche, elabora el concepto de *estructura trágica* para dar fundamento, en términos epistémicos, a las diversas experiencias históricas de la locura. En un segundo momento, rastreamos las distintas formulaciones sobre lo trágico presentes en la obra de Georges Bataille, donde observamos que la temática se elabora en relación a las experiencias límite que trasgreden el saber y la razón.

Palabras claves: Bataille, Foucault, experiencia, locura, transgresión.

Abstract: The purpose of this article is to investigate the statute of the tragic in Michel Foucault's original preface of *Histoire de la folie à l'âge classique*. In his Nietzsche's early reading, Foucault elaborates the concept of *tragic structure* to give foundation, in epistemic sense, to the historical experiences of madness. Then, we trace the different formulations on tragic in Bataille's work. The concept of the tragic appears on these texts with relation to the boundary experiences and transgression.

Keywords: Bataille, Foucault, experience, madness, transgression.

1. Introducción

En *Histoire de la folie à l'âge classique* (a partir de ahora *HF*), tesis doctoral y segundo libro publicado por Michel Foucault, el concepto de experiencia remite a un tipo de experiencia histórica que se fundamenta en la metodología dumeziliana de la comparación y las correlaciones funcionales, que a su vez organizan una determinada sensibilidad de época (Eribon, 1995). Sin embargo, en *HF* hay otro tipo de experiencia, presente en el prefacio original del libro: la ligada a la desaparición del sujeto. Si bien la obra de Dumézil le proporcionó a Foucault el método del análisis estructural, Georges Bataille, como trataremos de demostrar, le otorgó la posibilidad de sostener la existencia de una experiencia trágica que no es ni histórica ni fenomenológica. Usualmente, los comentarios respecto al tratamiento foucaultiano de

la figura de Bataille se limitan a ubicarlo como uno de los autores a los que el filósofo francés recurre para desarrollar sus reflexiones sobre la literatura en la década del sesenta (Canseco, 2009; During, 1992; Gabilondo, 1990; O'Leary, 2009). Por otra parte, existen algunos comentarios sobre la obra de Bataille que destacan su influencia en *HF* (Jay, 2005; Kaufman, 2001; Land, 1992; Preparata, 2007), aunque el tratamiento del tema generalmente es parcial, y también se limita a destacar que, a fin de cuentas, Bataille es un autor que sirve a Foucault para trabajar la literatura moderna.

Como trataremos de demostrar, más que servir a Foucault para reflexionar sobre la literatura, consideramos que en el prefacio original de *HF* el filósofo francés hace un uso particular del concepto batailleano de *experiencia interior* para tratar de dar cuenta de una experiencia anterior a la historia que no recurra a una categoría de sujeto subyacente. En este marco, sostendremos las siguientes hipótesis:

1) en el prefacio original a *HF*, Foucault argumenta la existencia de una estructura trágica de la locura que funciona como condición de posibilidad de la historia; el carácter trágico atribuido a esta estructura se debe a que se encuentra en constante tensión con la experiencia histórica de la locura; 2) dicha estructura trágica también es entendida como una experiencia límite, en tanto refiere a la temática de los límites de la razón y al rechazo de los elementos que se oponen a su constitución; consideramos que dicho concepto proviene del concepto de *experiencia interior*, y que también se relaciona con el concepto batailliano de *transgresión*.

2. El grado cero de la locura

Luego de una cita de Pascal y otra de Dostoievski, el prefacio de 1961 comienza del siguiente modo:

Hay que hacer la historia de este otro modo de locura (de este otro modo por medio del cual los hombres, en el gesto de razón soberana, encierran a su vecino, comunican y se reconocen a través del lenguaje sin piedad de la no-locura); reencontrar el momento de esta conjura, antes de que se haya definitivamente establecido en el reino de la verdad, antes de que haya sido reavivada por el lenguaje de la protesta. Tratar de alcanzar en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma. Describir, desde el origen de su curva, ese *otro modo* que, desde una y otra parte de su gesto, deja caer, como cosas en adelante exteriores, sordas a cualquier intercambio, y como muertas la una para la otra, la Razón y la Locura. (Foucault, 1994: 159)

Este denso párrafo condensa el proyecto general de *HF*: realizar la historia de la partición o división que deriva en ese lenguaje de sordos entre la Razón y la Locura, partiendo de un momento cero, de una experiencia indiferenciada en la que ambos elementos aún no están separados. Se trata de la historia de ese gesto de razón soberana de encierro. La historia de dicha separación, que parte del Renacimiento, es la historia progresiva de la división, el rechazo, el encierro y finalmente la asimilación de la locura a la razón, o bien de la sin-razón de la época clásica a la locura entendida en términos psicopatológicos y psiquiátricos de la época moderna.

Sin embargo, Foucault hace referencia a una experiencia anterior a la partición misma entre Razón y

Locura, y a un “grado cero” de su historia. La referencia remite al libro de Roland Barthes: *El grado cero de la escritura*, publicado en 1953. Foucault y Barthes se conocieron en 1955, en París. Presentados por Robert Mauzi, amigo en común de ambos, entablaron una amistad de larga data. En su estadía en Uppsala, Barthes visitó a Foucault en algunas ocasiones. Además, en 1975 Foucault propuso a Barthes para su ingreso en el Collège de France (Eribon, 1995).

Por *grado cero* Barthes entiende las escrituras neutras que conforman un punto nodal, o punto cero, que permite al contenido de la escritura establecerse en una relación, sea con la sociedad (lo que Barthes denomina la “Historia”), o bien en relación a un estilo propio (la “Forma”). En palabras de Barthes:

Partiendo de una nada donde el pensamiento parecía erguirse felizmente sobre el decorado de las palabras, la escritura atravesó todos los estados de una progresiva solidificación: objeto de una mirada primero, luego de un hacer y finalmente de una destrucción. La escritura alcanza hoy su último avatar, la ausencia: en las escrituras neutras, llamadas aquí *grado cero de la escritura*. (Barthes, 1967: 13)

Este grado cero es aquel punto que la literatura debe reconquistar, que no refiere ni a su disolución en la lengua cotidiana de las costumbres, lo social y la ideología, ni a la estilística que remite a un autor autárquico que trata de romper con ellas, sino al punto cero a partir del cual la puesta en relación de la escritura es posible.¹

La experiencia que Foucault evoca en el prefacio también es un grado cero, en tanto es una experiencia anterior a cualquier división, y también porque es a partir de ella que pueden establecerse relaciones con lo que posteriormente se denominará razón y sinrazón. El análisis de esta separación no debe partir de los conceptos psicopatológicos, pues estos son el producto, no la causa, de la separación: “Lo constitutivo es el gesto que efectúa la partición de la locura, y no la ciencia que se establece, una vez

1. En 1961, Barthes escribió en la revista *Critique* un artículo, “Por ambas partes”, comentando *HF*. Barthes realiza una lectura de la tesis de Foucault en clave estructuralista, en la cual la obra es enmarcada dentro del campo de las investigaciones etnológicas: “La Histoire de la folie de Michel Foucault, pertenece plenamente a ese movimiento conquistador de la etnología moderna, o de la historia etnológica, como se quiera (pero inmediatamente también escapa a él, ya diré cómo): imaginamos que Lucien Febvre hubiese gustado de ese libro audaz, puesto que devuelve a la historia un fragmento de ‘naturaleza’, y transforma en hecho de civilización lo que hasta entonces tomábamos por un hecho médico: la locura.” (Barthes, 1961: 202)

cumplida la partición, en la calma recobrada. Lo originario es la cesura que establece la distancia entre razón y no-razón." (Foucault, 1994: 159)

Nótese la referencia de Foucault a lo "originario": el origen de la partición se remonta a esa zona indistinta, a ese grado cero de la locura, y el estudio histórico pareciera partir necesariamente de la cesura histórica establecida entre la razón y la locura. Foucault define a este espacio como originario, en tanto establece la distancia entre razón y no-razón: "la captura que la razón ejerce sobre la no-razón para arrancarle su verdad de locura, de falta o de enfermedad. Será preciso hablar de este primitivo debate, [...] hablar de este vacío instaurado entre la razón y lo que no es ella." (Foucault, 1994: 159-160)

Esta zona indiferenciada, o grado cero, es el dominio en el cual el hombre de locura y el hombre de razón no están separados todavía, y en un lenguaje muy originario, muy borroso, entablan el diálogo de su ruptura. Allí, locura y no-locura, razón y no-razón están confusamente implicadas, pues sólo existen la una para la otra, la una en relación con la otra. Este lenguaje originario, confuso, borroso y matinal es distinto de la noche de la ciencia psiquiátrica, donde ya no hay implicación, sino separación:

No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada, y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón *sobre* la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de este lenguaje, sino más bien la arqueología de este silencio. (Foucault, 1994: 160)

Para la mayoría de los comentadores de la obra de Foucault, esta experiencia suele remitir al campo de la fenomenología, y a una filiación que el filósofo francés rápidamente abandonará en el propio desarrollo del libro. Por ejemplo, así lo afirma Deleuze, para quien esta experiencia del prólogo es una "experiencia salvaje a la manera de los fenomenólogos" (Deleuze, 2005: 78), y donde además el "saber arqueológico" pronto remplazará a esta "experiencia antes del saber" (Deleuze, 2013: 33). Saïd Chebili también destaca que la experiencia a la que refiere Foucault, e inclusive la totalidad de *HF*, dependen de las experiencias fenomenológicas y existenciales dadoras de sentido.

Según Chebili, esta experiencia primordial estaría inspirada en la filosofía heideggeriana: "[la experiencia primordial de la locura] Se aproxima a Heidegger, pero no a aquel de *Ser y tiempo*, que investiga el ser del ente, sino a aquel más tardío de la investigación sobre la verdad del ser. El ser de la locura, inasible después de la división, deviene la preocupación prioritaria de Foucault." (Chebili, 2005: 61) Warren Montag señala que esta experiencia tiene una resonancia con el planteo de Husserl de la *Crisis de la fenomenología y de las ciencias europeas*, en tanto allí se encuentra el movimiento, reproducido luego por Foucault en el prefacio, de *reducir* las verdades de las ciencias positivas, en el caso de Husserl de la física galileana, a una experiencia primordial anterior que funciona como suelo epistémico para el desarrollo posible de la ciencia positiva de una época (Montag, 2006). Sin embargo, la experiencia primera a la que hace alusión Foucault no puede limitarse a ser el espacio fenomenológico de una serie de donaciones primordiales de sentido, principalmente porque, según el propio Foucault, a esa experiencia subyace una *estructura trágica* a modo nietzscheano, ajena al campo del sentido.

3. Locura y estructura trágica

Foucault relaciona esta zona indiferenciada con la *hybris* griega:

Los griegos se relacionaban con algo que llamaban *hybris*. Esta relación no era sólo de condena; la existencia de Trasímaco, o la de Calicles, basta para mostrarlo, aun cuando sus discursos nos lleguen ya velados por la dialéctica tranquilizadora de Sócrates. Pero el *logos* griego carecía de contrario. El hombre europeo desde el fondo de la Edad Media se relaciona con algo que llama confusamente: Locura, Demencia, Sinrazón. Quizá la Razón occidental debe algo de su profundidad a esa presencia oscura, como la *sofosine* de los conversadores socráticos a la amenaza de la *hybris*. En cualquier caso, la relación Razón-Sinrazón constituye para la cultura occidental una de las dimensiones de su originalidad; la acompañaba ya mucho antes de Jerónimo Bosch, y la seguirá bastante después de Nietzsche y Artaud. (Foucault, 1994: 160-161)

Al igual que el *logos* griego, esta zona indiferenciada carece de contrario (es decir, locura y razón no son opuestos, pues la experiencia indiferenciada a la que refiere Foucault carece de

dicha oposición). A partir de la Edad Media, y desde antes, el hombre occidental y europeo se relaciona con algo que sí tiene contrario: por un lado la razón, por otro lado la locura, la demencia. Como se dijo, en el proceso de separación entre ambos polos, la razón ganará terreno asimilando a la locura en sus fauces, al punto tal que para hablar de la locura habrá que hacerlo en términos de sinrazón. Pero Foucault parece afirmar que el peso que tiene la razón en la cultura actual es deudor de un fondo, de una huella de la indistinción originaria, donde algo de su antítesis histórica (la locura) funciona como aquello a lo cual oponerse y capturar.

El propio Foucault afirma que esta tensión entre Razón y Sinrazón es anterior a Jerónimo Bosch (previa a la experiencia renacentista) y continuará después de Nietzsche y Artaud (es decir, el fondo de locura que habita la razón se mantendrá después de los inicios del siglo XX). En este punto es donde puede ubicarse una especie de romanticismo en la tesis foucaultiana de la locura: la razón es habitada por una locura que nunca podrá ser reducida del todo a los términos de lo psicológico y psicopatológico, pues la locura en estado puro o salvaje prevalece, sobre todo en el arte. Como dijimos, esa locura es el residuo originario, incapturable, de la relación originaria de indistinción. Puede pensarse, entonces, en una exclusión-inclusiva: se excluye a la locura para incluirla en los términos de la razón; pero de esa captura siempre parece quedar un resto incapturable. Estaríamos ante “una región, sin duda, en la que se trataría antes de los límites que de la identidad de una cultura” (Foucault, 1994: 161).

La referencia a la dialéctica socrática se asemeja a la conceptualización nietzscheana de la figura de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*; a partir de su ingreso parece la desmesura dionisiaca, tomando su lugar el hombre teórico. Efectivamente, Foucault hace referencia a una estructura trágica subyacente a las experiencias-límite:

En el centro de estas experiencias-límite del mundo occidental se manifiesta, por supuesto, la de lo trágico mismo —Nietzsche ya había mostrado que la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental no es otra cosa sino el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia. Alrededor de ésta, que es central ya que une lo trágico con la dialéctica de la historia en el rechazo mismo de la tragedia por la historia, gravitan bastantes otras experiencias. Cada una de ellas, en las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, a la vez, una partición originaria. (Foucault, 1994: 162)

A nuestro juicio, este movimiento de rechazo e inclusión tiene su paralelo con la descripción de lo trágico en Nietzsche; la estructura trágica a partir de la que surge el mundo es la del rechazo y olvido de la tragedia, por parte de la dialéctica socrática, es decir, la dialéctica de la historia (Nietzsche, 1973). Entonces, esta estructura trágica parece ser una estructura de exclusión que constituye a la cultura europea.² Sin embargo, en torno a este rechazo, circulan otras experiencias que representan los límites de la cultura, las zonas en las cuales la cultura se reconoce en aquello rechazado. La tragedia representa la pérdida de la verdad del hombre. Esta estructura trágica, inmóvil, que persiste a las experiencias históricas, representa el límite de la verdad de una época, de la verdad histórica epocal que se constituye en el rechazo de aquello que no es. La historia apolínea se constituye a partir del rechazo de las fuerzas dionisiacas, que persisten subterráneas a las experiencias históricas.

Sobre las particiones mencionadas, Foucault sostiene que encontramos una primera partición general respecto a la razón occidental, en el Oriente: “En la universalidad de la *ratio* occidental, está esa partición que es Oriente: Oriente, pensado como el origen, soñado como el punto vertiginoso del que nacen las nostalgias y las promesas de retorno.” (Foucault, 1994: 161) Otras dos particiones son la de “la unidad luminosa de la apariencia, la partición absoluta del sueño” (Foucault, 1994: 162), y la de las prohibiciones sexuales. La mención al sueño no sorprende; la “unidad luminosa de la apariencia” a la que refiere el sueño parece ser la luminosidad onírica apolínea destacada por Nietzsche. Por otra parte, estas tres particiones también son trágicas y expresan una estructura de rechazo: Oriente, el sueño, la sexualidad, y también la locura, son cuatro elementos rechazados que fundan diferentes elementos de la cultura occidental.

2. Michel Serres es de los pocos comentaristas que destacan la presencia del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* en HF, y traza un paralelismo entre el dionisismo de la locura y la calma apolínea del conocimiento de la Razón y la ciencia: “De manera que la obra de Foucault es, con toda precisión, a la tragedia clásica (y, más generalmente, a la cultura clásica, como vamos a ver), lo que el proceso nietzscheano es a la tragedia y a la cultura helénicas: pone en evidencia los dionisismos latentes bajo la luz apolínea.” (Serres, 1996: 218) Si bien no lo desarrolla, Germán Cano también destaca la figura de Nietzsche en el prefacio de HF: “Desde el prefacio —no publicado en ediciones posteriores— de la *Historia de la locura*, la prudente arqueología foucaultiana, impulsada bajo el ‘sol de la investigación nietzscheana’ propone interrogar con prudencia y tentativamente ese profundo desnivel de la cultura occidental, ‘restituir a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él quien se inquieta de nuevo bajo nuestros pies.’” (Serres, 1996: 246)

Finalmente, Foucault sintetiza del siguiente modo la intención de su obra: “El estudio que va a leerse no es más que la primera, y sin duda la más fácil, de esta larga indagación que, bajo el sol de la gran investigación nietzscheana, quisiera confrontar las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico.” (Foucault, 1994: 164) Lo que encontramos, entonces, es una confrontación, una tensión constante entre el devenir histórico de la locura, su desarrollo dialéctico, y las estructuras inmóviles trágicas que subyacen a la estructura de exclusión; a la vez que se rechaza un elemento constitutivo de la propia razón, ese mismo elemento persiste inmóvil en la estructura (la locura que parece no ceder a los ardides de la razón y persistir a través del Arte).

Esta estructura trágica, entonces, difícilmente podría ser sólo un espacio de donación primaria de sentido al estilo fenomenológico. A pesar de ser una estructura inmóvil, ella se encuentra siempre en tensión, en confrontación con las dialécticas de la historia. Siguiendo a Gros, podríamos afirmar que esta estructura trágica/primerica que plantea Foucault es un “trascendental de la historia misma” (Gros, 2000: 30), es decir, no tanto una experiencia originaria donadora de sentido, sino un espacio que funciona como condición de posibilidad de la historia, pero que no refiere al sentido o a la razón; un espacio siempre desgarrado, siempre en conflicto con la dialéctica de la historia. No se trata de una estructura histórica, sino de una estructura ontológica que es redescubierta por la historia, pero que escapa a sus influencias y a su dominio. Como afirma Eribon:

ya no es un elemento [el elemento dionisiaco rechazado] integrado a lo que Foucault denomina las *estructuras de la experiencia* de una época o los conjuntos históricos. Prosigue su existencia subterránea, pese a la *ocultación* de la que es víctima, pese a la represión de la que es objeto respecto de la racionalidad que la tiene cautiva pero que no puede hacerla desaparecer, reducirla totalmente al silencio. (Eribon, 1995: 146)

4. La experiencia interior, el éxtasis y el abismo

Si bien la presencia de Nietzsche en el prefacio original de *HF* es explícita, cabe preguntarse por qué motivo Foucault centra su atención en el concepto nietzscheano de tragedia. A continuación, trataremos de demostrar que el interés de Foucault por este Nietzsche trágico se corresponde con la lectura que Bataille realiza de él en los años treinta y cuarenta.

La presencia de Nietzsche en la revista *Acéphale*, fundada por Bataille, es notoria.³ En el número 2 de la revista, publicado el 2 de enero de 1937, Bataille publica uno de sus artículos más célebres: “Nietzsche y los fascistas”. El artículo se centra en separar la figura de Nietzsche tanto de la ideología fascista italiana, como de la ideología del nacionalsocialismo alemán, principalmente del uso propagandístico que de ella hace Elisabeth Föster-Nietzsche. El número doble 3/4, publicado en julio de 1937, se encuentra dedicado a la figura de Dionisos. Allí, Bataille publica el artículo “Dionisos”, donde básicamente compila una serie de citas sobre el dios griego, provenientes de diversas fuentes, especialmente del *Dionisos* de Walter Otto, publicado en 1933.

Bataille cita varios fragmentos de Nietzsche sin referencia (aparentemente se corresponden a los escritos póstumos del filósofo alemán). En ellos, el concepto de lo dionisiaco es puesto en relación con la ebriedad, con la vida trágica y el hombre y el sentido trágico (Bataille, 2005a). Por otra parte, en el artículo “Crónica nietzscheana”, publicado en el mismo número, Bataille retoma la figura de Dionisos. Allí, la locura de Nietzsche es relacionada con la obsesión nietzscheana por el mundo perdido dionisiaco. A su vez, este mundo dionisiaco se define nuevamente, según Bataille, por el sueño y la embriaguez, es decir, por las coordenadas establecidas en *El Nacimiento de la tragedia*. Dionisos representa la exuberancia destructiva de la vida y el símbolo de la voluntad de poder, y a su vez expresa la negación del romanticismo veleidoso y debilitante, representa una fuerza que debe ser considerada como sagrada.

Además, Nietzsche exigía de aquellos que “detentan los valores desgarradores de la tragedia que se convirtieran en dominadores: no que sufran la dominación de un cielo cargado con la necesidad de castigar” (Bataille, 2005b: 125). Finalmente, la verdad dionisiaca se manifiesta en el desgarramiento y la desintegración. Para Bataille, las figuras de Nietzsche y

3. La idea de la revista *Acéphale* nace cuando Bataille, empleado del Departamento de Medallas de la Biblioteca Nacional de Francia, da por azar con una imagen gnóstica en metal del III o IV siglo d.C. que representaba a un dios acéfalo de origen egipcio. En 1939, cuando el grupo *Acéphale* llegaba a su límite diezmando por las divergencias internas y socavado por las dificultades materiales, Bataille quiso, o pretendió querer, que sus compañeros lo sacrificaran en los bosques de Saint-Nom-La-Bretèche. La revista apareció en 1936, anunciada como una publicación de religión, sociología y filosofía que saldría cuatro veces por año (Land, 1992; Kaufman, 2001). El primer número fue ocasión de una conferencia en la Maison de la Mutualité sobre Nietzsche ofrecida por Bataille, con intervenciones de Roger Caillois y Jules Monnerot; fue la única. En el número doble 3-4 se publica el anuncio de la constitución del Colegio de Sociología Sagrada (1937-1939) destinado a explorar los aspectos de lo sagrado en la existencia social bajo la bandera de la lucha antifascista (Hollier, 1988; Lorio, 2013).

Dionisos se encuentran casi fusionadas, y el dios griego adquiere una centralidad notoria en estos números de *Acéphale*.

En 1943, Bataille publica el primero de los tres volúmenes que conformarán su *Suma ateológica: La experiencia interior*. A este seguirán *El culpable* (1944) y *Sobre Nietzsche* (1945). En estos textos, especialmente en el primero y el tercero, Bataille desarrolla el concepto de experiencia a través de su lectura de la obra de Nietzsche. Como trataremos de demostrar, la conceptualización foucaultea de lo dionisiaco y la tragedia en el prefacio original de *HF* es deudora de la experiencia interior batailleana.

Muchos de los temas perennes de la obra de Bataille (el sacrificio, la automutilación, el gasto o derroche —*dépense*—, la soberanía, lo informe, el materialismo vil, la heterogeneidad, la risa loca, el acefalismo, la abyección, la horizontalidad, la denigración de la vista) están presentes ya en este texto. El objeto del libro, como lo indica su título, es la experiencia interior. En principio, Bataille entiende por ella una experiencia cercana a lo que habitualmente se denomina experiencia mística: “los estados de éxtasis, de arrebatos, cuanto menos de emoción meditada.” (Bataille, 2016: 25) La experiencia es un dato interior, de alguna manera inexpresable. De allí que el punto de partida de Bataille consista en hablar de algo que no se puede decir, algo que tradicionalmente se llamó “mística”. Esta experiencia mística no es entendida como el intento de recuperar una unidad perdida con el universo o con Dios; Bataille no busca devenir todo, sino dejar de serlo (Jay, 2009). Por otra parte, esta experiencia interior sí responde al intento de abordar una experiencia ligada al no-saber:

Quise que el no-saber fuera su principio, en lo cual seguí con un rigor más duro un método en el que sobresalieron los cristianos, que se internaron tan lejos en esta vía como el dogma lo permite. Pero esa experiencia surgida del no-saber permanece decididamente allí. No es inefable, no se la traiciona si se habla de ella, pero ante las preguntas del saber, le sustrae incluso a la mente las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada y no puede fundar la creencia ni partir de ella. (Bataille, 2016: 25-26)

No se trata de entender o comprender, sino de que otros puedan intuir, acaso revivir, por fuera del lenguaje (y más allá de las imágenes metafóricas puestas en juego) esta experiencia imposible, este acontecimiento que no se deja capturar por el lenguaje. Según Bataille, lo único que existe fuera

de la esfera lingüística y social es esa experiencia. Forzando los límites del pensamiento y las palabras, se busca expresar una ausencia. En este sentido, Bataille también recurre a la teología negativa para tratar de dar cuenta de su experiencia interior, apelando a la definición por la negativa, por lo que ella no es: “La experiencia interior, que no puede tener un principio ni en un dogma, ni en la ciencia, ni en una búsqueda de estados enriquecedores, no puede tener otra aspiración ni otro fin que ella misma.” (Bataille, 2016: 28) Esta experiencia también debe ser vivida, vivenciada, pero no en el sentido fenomenológico:

Pero esa *fenomenología* le otorgó al conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia. Es una aleación defectuosa: la parte concedida a la experiencia es a la vez excesiva y no lo suficientemente importante. Quienes le otorgan ese lugar deben sentir que desborda, por una inmensa posibilidad, el uso al que se limitan. Lo que preserva en apariencia a la filosofía es la poca intensidad de las experiencias de las que parten los fenomenólogos. Esa ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que llega hasta el extremo de lo posible. Cuando ir hasta el extremo significa por lo menos que el límite, que es el conocimiento como un fin, sea franqueado. (...) Hay que *vivir* la experiencia, no es fácilmente accesible e incluso, considerada desde afuera por la inteligencia, habría que ver en ella una suma de operaciones diferentes, unas intelectuales, otras estéticas, finalmente otras morales y todo el problema debería recapitularse. (Bataille, 2016: 30)

El no-saber se da como la exigencia fundamental, pero no aquel no-saber que es todavía sólo un modo de comprensión fenomenológico (el conocimiento puesto entre paréntesis por el mismo conocimiento). La experiencia interior tampoco es un proyecto, un objetivo de un plan de acción para convertirse en un “intelectual comprometido” al estilo sartreano. Bataille insiste en que la experiencia interior es lo opuesto de la acción mientras que el proyecto depende de ella. El problema con la noción de “proyecto” reside en su dependencia de las intenciones discursivas previas, que lo definen de antemano. En cuanto tal, es en gran medida el resultado de la reflexión, del conocimiento, del cual busca apartarse Bataille.

El proyecto es defectuoso también porque pone el énfasis temporal en un futuro imaginado antes que en el presente, un presente que, en sí mismo, no es nunca un momento caracterizado por la plenitud del sentido

o la autosuficiencia. Si la experiencia interior puede ser llamada un proyecto, no lo es en referencia a un valor positivo, sino en referencia a la negación, a la abolición del poder de las palabras.⁴ Así pues, en tanto experiencia negativa, la experiencia no puede localizarse en una noción tradicional del Yo capaz de atravesar un proceso acumulativo de formación o cultura (*Bildung*).

Tampoco es plausible una comprensión puramente psicoanalítica de una interioridad inconsciente, al menos si se considera al inconsciente como previo al mundo exterior y más fundamental que éste. Otro punto importante en este intento de Bataille de delimitar la experiencia interior por la vía negativa, es que ella tampoco es abordable por la filosofía. La diferencia reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado “no es nada salvo un medio e incluso, y en tanto que medio, un obstáculo; lo que importa ya no es el enunciado del viento, sino el viento” (Bataille, 2016: 36). La filosofía, en tanto discurso, no puede abarcar la experiencia, pues ella es discurso y voluntad.

Esta experiencia, en última instancia, es la de lo extremo, la de la posibilidad del hombre de llegar a sus límites, del desgarramiento; sin lo extremo, la vida no sería más que un largo engaño, una serie de derrotas sin combate:

En primer lugar, en el extremo de lo posible todo se derrumba: el edificio mismo de la razón, en un instante de coraje insensato, su majestad se disipa; lo que subsiste en rigor, como un pedazo de pared tambaleándose, incrementa y no calma el sentimiento vertiginoso. Vano impudor de las recriminaciones: le hacía falta, nada resiste a la necesidad de ir más lejos. Si fuera necesario, la demencia sería su precio. (Bataille, 2016: 62)

En última instancia, lo más cercano a este tipo de experiencia propuesta es el arte, especialmente la poesía y la literatura. Escritores como Rimbaud y Proust son alabados por Bataille, en tanto sus obras representan un experimento extremo que intenta alcanzar, a través de la prosa poética, el éxtasis del desgarramiento y la pérdida de los límites. Entre estos artistas, el más destacado es Nietzsche. Como ya podía observarse en los artículos de *Acéphale*, el interés por Nietzsche no se limita a su filosofía, sino a la experiencia de Bataille respecto a lo que el filósofo alemán, y sobre todo su figuración en Dionisos, producen en él:

Frente a él [Nietzsche] ardo, como una túnica de Neso, con un sentimiento de ansiosa fidelidad. No me detiene que en la vía de la experiencia interior él sólo avanzara inspirado, indeciso: si es cierto que como filósofo no tuvo el conocimiento como un fin sino, sin separar las operaciones, la vida, su *extremo*, en una palabra, la experiencia misma, *Dyonisos philosophos*. De un sentimiento de comunidad que me une a Nietzsche nace en mí el deseo de comunicar, no de una originalidad aislada. Sin dudas me incliné más que Nietzsche hacia la noche del no-saber. (Bataille, 2016: 49)

En *Sobre Nietzsche*, Bataille continúa con el análisis de su propia experiencia en relación a la lectura del filósofo alemán. Al igual que en *La experiencia interior*, el autor afirma que la existencia completa se sitúa más allá de un sentido, en la presencia consciente del hombre en el mundo, en tanto el hombre es un sin-sentido al que no le queda más remedio que ser lo que es. Respecto a este sin-sentido, habitualmente se lo considera una simple negación, un elemento que hay que suprimir. Sin embargo, la intención que rechaza lo falto de sentido es de hecho la que rechaza el ser completo, y es por causa de tal rechazo por lo que no tenemos consciencia de la totalidad del ser en nosotros: “Pero si yo digo *sinsentido* con la intención contraria de buscar un objeto libre de sentido, no niego nada, enuncio la afirmación en la que *toda la vida* se ilumina al fin en la consciencia.” (Bataille, 1972: 23) En relación al sin-sentido de la experiencia, quien más se acercó a su abismo fue Nietzsche, considerado como el artista dionisiaco creador de *El nacimiento de la tragedia*:

Nietzsche fue en primer lugar, como otros, un evocador de la nada —al escribir *El origen de la tragedia* (pero la nada del sufrimiento vino a él de tal manera que dejó de tener que moverse). Este estado privilegiado —que Proust, un poco más tarde, compartió— es el único en el que podemos pasarnos completamente, *si lo aceptamos*, es preciso ir más lejos, *si lo amamos*, si tenemos la fuerza de amarlo. La sencillez de Nietzsche frente a lo peor, su soltura y regocijo, proceden de la presencia pasiva en él del abismo. De aquí la ausencia de arrobos pesados y tensos, que a veces dan a los místicos movimientos aterrorizados —y aterrorizantes, *en consecuencia*. (Bataille, 1972: 175-176)

4. Como es sabido, estos comentarios, y la perspectiva general del libro de Bataille, generaron una crítica de Sartre, desarrollada en su artículo de 1943, “Un nuevo místico”. Véase Sartre (1960).

La existencia ilimitada a la que Bataille trata de acceder, con la que sueña la experiencia, se comunica con todos y cada uno, al igual que el Uno Primordial nietzscheano de *El nacimiento de la tragedia*. En cada uno se precipita el torrente de los demás y cada uno recibe el mandato de ser ese oleaje ilimitado. Este tipo de figuras nietzscheanas utilizadas por Bataille tratan de dar sentido a una comunidad cuyo objeto sería la experiencia, pero donde lo común le proporciona a cada uno la soledad de un desierto. La experiencia es privativa, es negación del proyecto, del método, del saber; por ende, instaura el éxtasis dionisiaco que se encuentra en todas partes. La figuración de Nietzsche en la obra de Bataille, entonces, es la de Dionisos como actor de la Tragedia. Ubicado en la trama central de la ateología, Bataille enarbola al filósofo alemán al grado de héroe epónimo del mito último donde la unidad se extasía en pura pérdida. Él es en sí mismo el mito de lo imposible y de la ruptura con el sentido y con la razón. Se trata de lanzar a la obra de Nietzsche contra Dios y contra la razón, a favor de una experiencia límite.

5. Experiencia límite y transgresión

Como hemos visto, la estructura trágica del prefacio original de *HF* no es una instancia dadora y fundadora de sentido, sino un espacio vacío e inmóvil que funciona como el motor de la experiencia histórica, y que permanece en eterna tensión con él. Warren Montag afirma que la tesis de la estructura trágica se encuentra inspirada en un artículo de Deleuze publicado en 1959 en la revista *Arguments*, titulado "Sens et valeurs".⁵ Este artículo sintetiza lo que tres años más tarde conformará el primer capítulo del libro de Deleuze *Nietzsche y la filosofía* (1962). El prefacio original de *HF* tiene como fecha de redacción 1960, por lo tanto resulta factible suponer que Foucault, en alguno de sus viajes a París (recordemos que en esos años se encontraba en Hamburgo) haya tenido acceso a dicho artículo. Efectivamente, Deleuze define la filosofía de Nietzsche como una filosofía *antidialéctica*:

¿Es *dialéctico* Nietzsche? Una relación, aunque sea esencial entre el uno y el otro, no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esa relación. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas, pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo

5. El director de la revista es Edgar Morin, y entre los redactores se encuentra Kostas Axelos. El artículo de Deleuze se encuentra enmarcado en un dossier especial titulado "Nietzsche et la crise du monde moderne". Además del mencionado artículo, se encuentra otro de Henri Lefebvre ("Justice et vérité selon Nietzsche") y una traducción del texto de Heidegger, "La frase de Nietzsche Dios ha muerto".

profundo. Por ello debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche. (Deleuze, 1986: 16)

Este carácter antidialéctico es retomado por Foucault en el prefacio. Allí se definía a la historia de la locura como un enfrentamiento entre unas estructuras trágicas inmóviles y una dialéctica histórica que les otorga un sentido. A la luz de la interpretación de Deleuze, puede afirmarse que estas estructuras trágicas son *antidialécticas*, en tanto no están sometidas a la historia, sino que son la condición de posibilidad de la historia.

Sin embargo, la oposición a la fenomenología y el carácter antidialéctico podrían tener otra fuente de origen común tanto a Foucault como a Deleuze: la lectura que Bataille realiza de Nietzsche. Hemos señalado que Bataille, en *La experiencia interior*, define a la experiencia como distinta a la vivencia de los fenomenólogos, experiencia poco intensa en comparación a la experiencia interior, y que además no se vive, sino que se comprende. Efectivamente, pareciera que tanto para Bataille como para Foucault, quienes viven esta experiencia son los artistas y los locos. En una entrevista posterior, Foucault afirma que, justamente, fueron Bataille y Nietzsche quienes le brindaron una perspectiva distinta a la fenomenológica:

La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, cierta manera de organizar la mirada reflexiva sobre cualquier aspecto de la vivencia, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para captar su significado. Por el contrario, Nietzsche, Bataille, Blanchot intentan llegar por medio de la experiencia a ese punto de la vida que está lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, su punto límite, para captar el máximo de su intensidad y, al mismo tiempo, su imposibilidad. El trabajo fenomenológico, en cambio, consiste esencialmente en desplegar todo el campo de las posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana. Además, la fenomenología trata de captar el significado de la experiencia cotidiana para reafirmar el carácter fundador del sujeto, del yo, de sus funciones trascendentales. Por el contrario, la experiencia según Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene, antes bien, el cometido de 'arrancar' al sujeto de sí mismo, haciendo que deje de ser tal, o que sea completamente otro de sí, que llegue a su anulación, a su disociación. Esta empresa desubjetivadora, la idea de una 'experiencia-límite' que arranca al sujeto de sí mismo, es la lección fundamental que aprendí de estos autores. (Foucault, 2010: 45)

Según Foucault, la tarea de la fenomenología en aquella época era el desarrollo de la variante de la reflexión husserliana que apuntaba a examinar los fundamentos y la objetividad del conocimiento. Por otra parte, un discurso análogo provenía también del ámbito marxista, en la medida en que el marxismo, en los años posteriores a la Liberación, asumió un rol relevante en la vida cotidiana de los jóvenes estudiantes e intelectuales; el marxismo se proponía como una ciencia o, al menos, como una teoría general de la cientificidad de las ciencias, “una especie de tribunal de la razón que haría posible distinguir entre ciencia e ideología —en definitiva, un criterio general de racionalidad para toda forma de saber” (Foucault, 2010: 67). En una entrevista de 1981, Foucault vuelve a referirse a sus años de formación y a estas disciplinas, y ubica cuatro corrientes en torno a las cuales se formó: la fenomenología, el marxismo, la historia de las ciencias y los textos literarios. Sobre esta última, dice:

Ahí estaba tal vez la cuarta corriente, el cuarto punto de referencia de mi progresión o mi estancamiento —y aquí se trata, si se quiere, de textos más literarios, menos integrados a la tradición filosófica (pienso en escritores como Blanchot, como Artaud, como Bataille, que para la gente de mi generación fueron, creo, muy importantes)—, que en definitiva era la cuestión de las experiencias límite. Estas formas de experiencia que en lugar de considerarse centrales y valorarse positivamente en una sociedad, se consideran experiencias límite, experiencias fronterizas a partir de las cuales se ponen en entredicho las cosas mismas que usualmente se juzgan aceptables. En cierto sentido, hacer de la historia de la locura una indagación acerca de nuestro sistema de razón... (Foucault, 2014: 253-254)

Pareciera, entonces, que Foucault encuentra en la noción de “experiencia límite” de Bataille una alternativa a la experiencia fenomenológica dadora de sentido. Si bien esta experiencia tiene su anclaje en la experiencia griega de la *hybris* y en la lectura nietzscheana de la muerte de la tragedia (el momento en el cual la tragedia parece ante el instinto socrático, permaneciendo subterránea hasta un nuevo resurgir), el recurso a Nietzsche y a Bataille en relación a la crítica a la experiencia fenomenológica se ancla en el rechazo de Foucault, ya importante en esta época, a sostener las categorías de “sujeto” y “conciencia” como instancias fundadoras:

He aquí, entonces, el encuentro con Bataille, Blanchot, y por intermedio de ellos, la lectura de Nietzsche. ¿Qué representaron para mí? Ante todo, una invitación a discutir la categoría del ‘sujeto’, su primacía, su función fundadora. Y, además, la convicción de que una operación de esa índole no tendría ningún sentido si se limitara al ámbito especulativo: cuestionar al sujeto debía significar tener la experiencia de una práctica que constituyera su destrucción real o su disociación, su explosión o inversión en algo radicalmente ‘otro’. (Foucault, 2010: 56-57)

Si bien esta noción de “experiencia” será profundizada en los años posteriores cuando Foucault la vincule explícitamente a la experiencia moderna del lenguaje, ya en 1961 representa una alternativa a la experiencia ligada a la vivencia del sujeto. Lo que parece interesar a Foucault de la noción de “experiencia interior” de Bataille es que esta experiencia se liga a un no-saber y a los límites de las posibilidades del hombre: “La experiencia interior de Bataille, el tema de las ‘experiencias límite’ en que el sujeto llega a la descomposición, sale de sí mismo, en los límites de su propia imposibilidad. Todo ello tuvo para mí un valor esencial.” (Foucault, 2010: 58-59)

El límite que representa esta experiencia pareciera ser interpretado por Foucault como el desgarramiento del sujeto, como la experiencia de su propia imposibilidad. A su vez, su relación con el no-saber, en el marco del prefacio de *HF*, parece apuntar a la experiencia de la locura, la experiencia de los límites de la razón, de aquel murmullo incesante que no puede expresarse a través del lenguaje de la razón (aquel lenguaje balbuceante, confuso y matinal que se contrapone al lenguaje clasificatorio y monologista de la razón psiquiátrica).

La experiencia de la locura representa, para Foucault y para Bataille, una experiencia que visibiliza los propios límites de su reverso, de la razón: “Yo me esforcé por comprender cómo el hombre redujo a objetos de conocimiento algunas de sus ‘experiencias límite’: la locura, la muerte, el crimen. Aquí, si usted quiere, puede reconocer los temas de Georges Bataille.” (Foucault, 2010: 76) La historia de la locura que se propone realizar Foucault no es sino la historia de cómo Occidente constituyó una serie de saberes (la Psiquiatría, la Psicología y el Psicoanálisis) a partir de reducir una de sus experiencias-límite (la locura), a objetos de estudio, es decir, a objetos de saber por parte de la propia razón (Preparata, 2007). Por consecuencia, la experiencia, concebida como experiencia límite, apunta a la denuncia de toda una cultura, de todo un sistema de razón que clasifica científicamente un lenguaje que es no-saber.

Esta cuestión del límite y la experiencia, fue trabajada por Foucault en un artículo publicado en 1963 en la revista *Critique*: "Prefacio a la transgresión". El artículo formaba parte de un número especial dedicado a Bataille, quien había muerto ese año. Este texto es una exploración en escritura densa de algunos de los temas importantes de Bataille y la continuación de las propias exploraciones de Foucault. Aunque no proporciona referencias detalladas a textos específicos, los puntos de referencia más importantes son las novelas cortas *Histoire de l'oeil* (1927), *Madame Edwarda* (1937), *Eponine* (1949), *Le bleuciel* (1957) y los ensayos *L'expérience intérieure* (1943) y *Les larmes d'Eros* (1961). El texto comienza relacionando la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, con la pérdida de los límites que Bataille intenta alcanzar a través de su noción de experiencia:

La muerte de Dios no ha sido sólo el *acontecimiento* que suscitó la experiencia contemporánea bajo la forma que conocemos: dibuja indefinidamente su gran nevadura esquelética. Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte. (...) Matar a Dios para conducirlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace flamear como una presencia (es el éxtasis). Matar a Dios para perder el lenguaje en una noche ensordecedora, porque la herida debe hacerle sangrar hasta que brote un 'inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin' (es la comunicación). La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede. (Foucault, 1999: 166)

Esta transgresión que Foucault lee en la experiencia batailleana, es un gesto que concierne al límite; el juego de los límites y de la transgresión pareciera estar regido por un hecho: la transgresión franquea y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda, se cierra y se determina nuevamente como el horizonte de lo infranqueable. El límite y la transgresión se deben uno a otro. El límite mantiene una relación intrínseca con aquello que lo excede, pues sin su presencia amenazante, la demarcación de lo abarcable por el límite nunca se llevaría a cabo. Desde este punto de vista, puede entenderse por qué Foucault, tanto en el prefacio como en el desarrollo de *HF*, insiste en la mencionada función de exclusión: sin ella, la razón no podría constituirse; y a su vez, sin la presencia subterránea y silenciada, ese límite que la mantiene al margen de la cultura, dejaría de existir.

Foucault retoma la retórica de Bataille, y define a la transgresión en términos negativos: la transgresión no se opone a nada, no se burla de nada, no busca sacudir la solidez de los fundamentos. Más aún, no habría nada negativo en la transgresión, pues más que negar el límite, lo afirma; pero al afirmarlo abre ese espacio hacia lo ilimitado, hacia una experiencia que no puede ser traducida a los términos de la razón. Es por eso que esta "afirmación" no tiene nada de positivo: "Ningún límite puede retenerla. Tal vez no es otra cosa sino la afirmación de la partición." (Foucault, 1999: 168) En este punto, esta filosofía que se interroga por el ser del límite sería "uno de los innumerables signos de que nuestro camino es una vía de retorno y de que cada día nos volvemos más griegos" (Foucault, 1999: 169).

Foucault refiere nuevamente a Nietzsche, quien retomando este suelo griego común, interroga un origen sin positividad y presenta esta experiencia negativa. Su vacío original no implica ningún movimiento dialéctico, ni ningún análisis de las constituciones y de su suelo trascendental. El pensamiento del límite y la transgresión pareciera tener a uno de sus pocos representantes en la figura del filósofo alemán:

El juego instantáneo del límite y de la transgresión, ¿podría ser hoy la prueba esencia de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra — un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser? Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que ese acerca con paso de paloma, y del Retorno. (Foucault, 1999: 169-170)

Según Foucault, la única forma de tratar de hablar de esta experiencia, y más aún, de hacerla hablar en el vacío mismo del desfallecimiento de su lenguaje, es a través de las experiencias que transgreden los límites del lenguaje y la razón, y donde las palabras y el sujeto que habla acaban por desvanecerse: la muerte, la locura, la sexualidad. Más aún, una de las figuras que encarna esta experiencia de transgresión, en este caso de un lenguaje desdialectizado, es el propio filósofo loco (referencia indirecta a la locura de Nietzsche, que sobrevuela el texto): "La posibilidad del filósofo loco. Es decir, el descubrimiento, no en el exterior de su lenguaje, sino en él, en el nudo de sus posibilidades, de la transgresión de su ser de filósofo." (Foucault,

1999: 174) Como puede observarse, en este prefacio Foucault sostiene la misma tesis que en *HF*: sólo los artistas o los filósofos locos parecen tener acceso a esta experiencia primigenia de la locura aún no captada por la cultura, el lenguaje y la razón occidental.

6. Conclusión: una experiencia sin sujeto

En este artículo se ha intentado demostrar que, paralela a la experiencia histórica y epocal de *HF* (experiencia histórica delimitada a partir de la metodología dumeziliana de la comparación y el análisis funcional), en el prefacio original del libro se argumenta la existencia de una experiencia anterior: una *estructura trágica* de la locura, que funciona como condición de posibilidad de las experiencias históricas. Esta estructura se remonta, según Foucault, a los orígenes griegos de la *hybris*, donde Razón y Locura aún no conformaban experiencias separadas. El carácter trágico, además, remite a la constante tensión entre esta experiencia olvidada y las diversas experiencias históricas de la locura. Este movimiento de lo trágico a lo histórico proviene de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, y del paralelismo y la confrontación establecida por el filósofo alemán entre las figuras de Dionisos y Apolo/Sócrates, así como también del relato nietzscheano de la muerte de la tragedia.

Por otra parte, también tratamos de demostrar que esa interpretación foucaultea de la tragedia nietzscheana se inspira en los conceptos de *experiencia* y *transgresión* de Bataille, quien además destacó tempranamente en Francia la figura del Nietzsche trágico y de Dionisos. De la misma forma que la experiencia límite de Bataille refiere a una experiencia no ligada al saber ni a la razón, y sólo abordable desde los elementos que transgreden de alguna manera la cultura y el lenguaje, la estructura trágica del prefacio de *HF* también es entendida como una *experiencia límite*, en tanto refiere a la temática de los límites de la razón y al rechazo de sus elementos transgresores que se oponen a su constitución.

Luego de la década del setenta, la obra de Bataille dejará de estar presente en los textos de Foucault. Bataille será una referencia habitual en los artículos sobre la literatura, y dicho autor cobrará relevancia tanto en su faceta de filósofo como de novelista. Sin embargo, a partir de la segunda mitad de la década del sesenta, cuando el interés de Foucault comience a estar más centrado en el intento de una elaboración metodológica sobre sus trabajos anteriores (la arqueología), Bataille, al igual que el resto de los autores literarios destacados por Foucault en la década del sesenta, apenas será mencionado en algunas entrevistas.

Inclusive, en la clase del 3 de enero de 1973 del curso *La société punitive*, Foucault realiza una crítica (una de sus tantas autocríticas) a la noción de transgresión; al igual que la noción de exclusión, estos conceptos continúan ligados a las nociones de la ley y el límite, no escapan al sistema

general de las representaciones jurídicas (Foucault, 2016). Si bien no lo menciona explícitamente, Foucault apunta a Bataille, y trata de separarse de la utilidad que encontraba en dichos conceptos en la década del sesenta.

La pérdida de interés por la obra de Bataille resulta significativa para señalar algunas conclusiones parciales. Luego de *Les mots et les choses*, el uso de la obra de otro autor mencionado en este artículo, Nietzsche, cambiará: ésta comenzará a ser considerada en el marco de la arqueología foucaultea y del análisis histórico, lo cual derivará, a principios de la década del setenta, en la elaboración genealógica. Ese cambio en el uso de la obra de Nietzsche coincide con una de las hipótesis que hemos señalado: tanto Nietzsche como Bataille le permitieron a Foucault elaborar una experiencia no-fenomenológica, que diera cuenta de una experiencia que la excede: la locura. La necesidad de recurrir a este tipo de experiencia, a nuestro juicio, responde a la necesidad de Foucault de abandonar la categoría de sujeto o de conciencia constituyente, a la que continuaba supeditándose la experiencia fenomenológica. Luego de *Les mots et les choses*, la fenomenología ya no será para Foucault un interlocutor con el cual confrontar, por lo cual el abandono de Bataille y el cambio en el uso de la obra de Nietzsche resultarían entendibles.

En una entrevista de 1967, Foucault vuelve sobre la problemática de las Ciencias Humanas. Allí se menciona que en autores como Lévi-Strauss, Lacan y Dumézil, la idea de hombre tiende a volverse innecesaria y, por lo tanto, a desaparecer. Ante la pregunta de cuáles fueron las influencias importantes que recibió, de quiénes fueron sus maestros espirituales, Foucault responde:

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 Blanchot. (Foucault, 2013: 97)

epocales, pareciera que el interés de Foucault por la obra de Bataille reside en prescindir de la categoría de sujeto.

Entonces, sea en el marco de la causalidad estructural, o en el marco de una estructura trágica que persiste subterráneamente a las distintas experiencias

Bibliografía

- Bataille, G. (1972) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (2005a) Dioniso. En G. Bataille, R. Caillois, P. Klossowski, A. Masson, J. Monnerot, J. Rollin y J. Wahl. *Acéphale*. (97-106) Buenos Aires: Caja Negra.
- Bataille, G. (2005b) *Crónica nietzscheana*. G. Bataille, R. Caillois, P. Klossowski, A. Masson, J. Monnerot, J. Rollin y J. Wahl. *Acéphale*. (117-132) Buenos Aires: Caja Negra.
- Bataille, G. (2016) *La experiencia interior*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Barthes, R. (1967) Por ambas partes. En R. Barthes. *Ensayos Críticos*. (201-210) Barcelona: Seix-Barral.
- Barthes, R. (1973) *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cano, G. (2001) *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Chebili, S. (2005) *Foucault et la psychologie*. París: L'Harmattan.
- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2005) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2013) *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- During, S. (1992) *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Eribon, D. (1995) *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1994a) Préface. En D. Defert y F. Ewald (dirs) y J. Lagrange (colab): *Dits et Écrits*. (Vol. I, 159-167) París: Gallimard.
- Foucault, M. (1999) Prefacio a la transgresión. En M. Foucault. *Entre filosofía y literatura*. (163-180) Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2010) Cómo nace un libro-experiencia. En D. Trombadori. *Conversaciones con Foucault*. (41-55) Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2013) ¿Qué es usted, profesor Foucault? En M. Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. (81-104) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014) Entrevista de Michel Foucault con André Berten. En M. Foucault. *Obrar mal, decir la verdad*. (251-262) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016) *La sociedad punitiva*. Buenos Aires: FCE.
- Gabilondo, A. (1990) *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Madrid: Anthropos.
- Gros, F. (2000) *Foucault y la locura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hollier, D. (1988) *The College of Sociology (1937-1939)*. Mineápolis: The University of Minnesota Press.
- Jay, M. (2009) *Cantos de experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Kaufman, E. (2001) *The Delirium of Praise. Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Land, N. (1992) *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Lorio, N. (2013) La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología. *Areté*, XXV: 111-131.
- Montag, W. (2006) Foucault y la problemática de los orígenes. En B. Jessop, M. E. Giacomelli, G. Le Blanc, S. Legrand, Th. Lemke y W. Montag. *Marx y Foucault*. (61-87) Buenos Aires: Nueva Visión.
- O'Leary, T. (2009) *Foucault and Fiction. The Experience Book*. Nueva York: Continuum.
- Preparata, G. G. (2007) *The Ideology of Tyranny. Bataille, Foucault and the Postmodern Corruption of Political Dissent*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sartre, J.-P. (1960) Un nuevo místico. En J.-P. Sartre. *El hombre y las cosas. Situations I*. (111-145) Buenos Aires: Losada.
- Serres, M. (1996) *La comunicación. Hermes I*. Buenos Aires: Almagesto.