



## La cuestión de la Experiencia en el primer Foucault<sup>1</sup>

**Joaquín Fortanet Fernández**

*Un cauchemar me poursuit depuis mon enfance: j'ai sous les yeux un texte que je ne peux pas lire, ou dont seule une infime partie m'est déchiffrable; je fais semblant de le lire, je sais que je l'invente; puis le texte soudain se brouille entièrement, je ne peux plus rien lire ni même inventer, ma gorge se serre et je me réveille.*

Foucault, 'Sur les façons d'écrire l'histoire'

Es posible que la obra entera de Foucault pueda ser leída como una historia crítica del concepto de experiencia, más concretamente como una política de la experiencia, en el sentido en que R. D. Laing daba a esta expresión. Para sentar las bases de una lectura tal, debemos analizar el estatuto exacto que la experiencia posee en la obra foucaultiana, la cala filosófica que ésta supone. Sin duda, se nos dirá este estatuto es ambiguo y presenta numerosos problemas, sobre todo en su dimensión histórica. Si la Historia debe ser, en el límite, una historia de las experiencias, dichas experiencias, ¿son concebidas como un *a priori* histórico? ¿Son mutables y sometidas al impulso histórico, a los cambios abruptos de las condiciones de posibilidad? ¿Deben analizarse en su historicidad? ¿O más bien ciertas experiencias constituirían ya no un *a priori* histórico, sino un acceso hacia la dimensión originaria del hombre, convirtiéndose entonces en un trascendental? El mismo Foucault bascula, en diferentes momentos de su obra, entre varias de estas soluciones, y solamente sellará una respuesta definitiva en el momento en que asimile la noción experiencia al modelo lingüístico. Podemos recorrer el estatus de la experiencia sirviéndonos de los primeros textos de Foucault, aquellos en los que todavía bascula entre la fenomenología, el existencialismo y el marxismo. Textos anteriores a *Histoire de la folie*, en los que su originalidad teórica todavía no ha levantado el vuelo y se encuentra pegada a las tradiciones que en esa época marcaban el campo intelectual francés. Se trata de dos textos publicados en 1954. Una larga introducción al libro de Biswanger, '*Le Reve et l'Existence*'<sup>2</sup> y un primer libro publicado, '*Maladie mentale et personnalité*'<sup>3</sup>. En ambos textos podemos sondear las deudas fenomenológicas y existenciales (principalmente Husserl y Merleau Ponty) que poseen las primeras tentativas de definir la noción de experiencia y la ambigüedad de su estatuto. Sin embargo, pese al lastre fenomenológico y la indefinición de estatuto, se anticipan algunos de los puntos claves de la noción posterior de experiencia, principalmente, la voluntad por integrar la historia y la práctica social en el horizonte de la constitución de la experiencia.

En la Introducción a Biswanger, Foucault encara un tema, el sueño, que posteriormente sólo retomará para otorgarle un lugar subsidiario con respecto a la

<sup>1</sup> Artículo realizado con la ayuda de la Universidad de Barcelona y el IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine)

<sup>2</sup> Foucault, 'Introduction', en Biswanger, '*Le Rêve et l'Existence*', Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128

<sup>3</sup> Foucault, '*Maladie mentale et personnalité*', PUF, Paris, 1954. Posteriormente modificado y publicado con el título de '*Maladie mentale et psychologie*', 1964

locura<sup>4</sup>. Sin embargo, a principios de los años 50, el sueño constituye un lugar privilegiado para medirse con esas experiencias no admitidas en el seno de la práctica filosófica que, a pesar de ello, merecen ser rescatadas<sup>5</sup>. Es así como Foucault comienza un largo prólogo, sorprendente en la medida en que es su primer escrito, que se dispone, entre otras cosas, a intentar devolver la dignidad filosófica a un tema como la experiencia onírica<sup>6</sup>. Para ello, Foucault concede al sueño el estatuto de experiencia radical, privilegiada, una experiencia vivida previa a toda objetividad:

*‘Le rêve, c’est le monde à l’aube de son premier éclatement quand il est encore l’existence elle-même et qu’il n’est pas déjà univers de l’objectivité. Rêver n’est pas une autre façon de faire l’expérience d’un autre monde, c’est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire l’expérience de son monde, et si cette manière est à ce point radicale, c’est que l’existente ne s’y annonce pas comme étant le monde. Le rêve se situe à ce moment ultime où l’existence est encore son monde, aussitôt au-delà, dès l’aurore de l’éveil, déjà elle ne l’est plus’<sup>7</sup>*

Tradicionalmente, y dejando de lado la mística, el sueño era concebido, si no como simple engaño, como una sucesión de imágenes sin apenas valor significativo. No poseía ninguna validez ni como experiencia ni como información relevante para la vigilia. El sueño era tan sólo un estado de oscuridad ininteligible, intrascendente y totalmente excluido del lugar en dónde residía el valor de verdad, el valor experiencial, el conocimiento. Ya Kant en ‘Sueños de un visionario’ excluía la ensoñación del conocimiento, denunciándola como metafísica. Sin embargo, para Foucault, Freud rescató la ensoñación del ostracismo para concederle un valor significativo. El sueño hablaba un lenguaje en el que podían reconocerse elementos significativos para la vigilia. Pero se trataba, en definitiva, de psicologizar al sueño, de encerrarlo en un lenguaje –el código del psicoanálisis– que privaría al sueño de su especificidad en tanto experiencia.

*Freud a psychologisé le rêve -et le privilège qu’il lui a donné dans le domaine de la psychologie lui ôte tout privilège comme forme spécifique d’expérience. Freud n’est pas arrivé à dépasser un postulat solidement établi par la psychologie du XIXe siècle: que le rêve est une rhapsodie d’images. Si le rêve n’était que cela, il serait épuisé par une analyse psychologique, que cette analyse se fasse dans le style mécanique d’une psycho-physiologie, ou dans le style d’une recherche significative. Mais le rêve est sans doute bien autre chose qu’une rhapsodie d’images pour la simple raison qu’il est une expérience imaginaire; et s’il ne se laisse pas épuiser -nous l’avons vu tout à l’heure -par une analyse psychologique, c’est parce qu’il relève aussi de la théorie de la connaissance. [...] L’expérience onirique, au contraire, détient un contenu d’autant plus riche qu’il se montre irréductible aux déterminations psychologiques dans lesquelles on tente de l’insérer’<sup>8</sup>*

La tarea será, pues, la de demostrar que el sueño posee una riqueza experiencial que no se agota en su análisis psicológico, y para ello Foucault emprende

---

<sup>4</sup> Ver ‘Mon corps, ce papier, ce feu’,

<sup>5</sup> Nota sobre nietzsche en el reverso de *Maladie mentale et personnalité*: Il y a trois expériences...

<sup>6</sup> Será en María Zambrano en dónde podríamos encontrar una reflexión del mismo calibre

<sup>7</sup> Foucault, *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, vol. I, pgs. 100-101

<sup>8</sup> *Ibid.*, pg. 80

lo que llamaré una fenomenología del sueño<sup>9</sup> ligada a los contenidos significativos de la experiencia onírica, considerada ésta, como experiencia vivida e imaginaria<sup>10</sup>. Una tal empresa plantea la necesidad de inscribirse en una fenomenología que atienda a la capacidad expresiva del sueño, concediendo a la experiencia onírica un estatuto privilegiado, como veremos, trascendente. Para ello, Foucault se sirve de la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty<sup>11</sup>, a la hora de construir su concepción de experiencia fundamental, que es sinónimo de la experiencia vivida husserliana. Tomando el sueño como una experiencia imaginaria, Foucault se aleja de la concepción de lo imaginario sartreano, que concebía la imagen como designación negativa de lo real<sup>12</sup>, para tomar lo imaginario como signo de trascendencia<sup>13</sup>, como contenido de una vivencia que abre el camino hacia la constitución de una subjetividad trascendente. Así, el sueño queda acuñado como un tipo de lo imaginario que, liberado de su psicologización, permite investir al mundo de la vida con los movimientos primitivos de la existencia que se dan en lo onírico. La experiencia del sueño, pues, en tanto es concebida como una vivencia de las dimensiones fundadoras de la existencia, permite lograr una reconquista de la autenticidad existencial, la libertad originaria, en definitiva, un hombre desalienado:

*Le rêve [...]jest un indice anthropologique de transcendance; et, dans cette transcendance, il annonce à l'homme le monde en se faisant lui-même monde, et prenant lui-même les espèces de la lumière et du feu, de l'eau et de l'obscurité [...] Le rêve [...] est justement l'expérience d'une temporalité qui s'ouvre sur l'avenir et se constitue comme liberté. pg. 88<sup>14</sup>*

De este modo, Foucault nos presenta un primer uso de la noción de experiencia ligada a lo onírico. Tal uso es deudor de las máximas fenomenológicas en tanto dicha experiencia es concebida como experiencia vivida por un sujeto. Además, la experiencia no sólo es referida a un sujeto, sino que constituye el lugar privilegiado, fundamental, en donde se funda la trascendencia de una subjetividad jugándose aquello que hay más de propio en el sujeto: la libertad. De este modo, la experiencia se apoya en una teoría sobre el ser humano, de inspiración fenomenológica, sustrayendo la experiencia a toda historia. La experiencia es concebida en este texto de Foucault como un acceso a la dimensión originaria del hombre más allá de toda historia, convirtiendo la experiencia en un trascendental. Mediante el análisis de experiencias como la del sueño, podría pensarse que es posible armar una gama de experiencias que de cuenta de las dimensiones fundamentales de la existencia del ser

<sup>9</sup> « Une phénoménologie du rêve ne saurait manquer, pour être rigoureuse, de distinguer les éléments d'indication qui, pour l'analyste, peuvent désigner une situation objective qu'ils jalonnent et, d'autre part, les contenus significatifs qui constituent, de l'intérieur, l'expérience onirique » Ibid., pg. 76

<sup>10</sup> « Husserl, a fait de la description rigoureuse du vécu le projet de toute philosophie prise comme science. Le thème de la compréhension a conservé sa validité; mais au lieu de la fonder sur une métaphysique de l'esprit, comme Dilthey, la phénoménologie l'a établie sur une analyse du sens immanent à toute expérience vécue » Ibid. pg. 127.

<sup>11</sup> Ver al respecto, C.Miceli, 'Foucault y la fenomenología', Ed.Biblos, Buenos Aires, 2003, pgs. 41-84

<sup>12</sup> Sartre, L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, 1940, p. 163.

<sup>13</sup> « Le rêve, comme toute expérience imaginaire, est donc une forme spécifique d'expérience qui ne se laisse pas entièrement reconstituer par l'analyse psychologique et dont le contenu désigne l'homme comme être transcendé. L'imaginaire, signe de transcendance; le rêve, expérience de cette transcendance, sous le signe de l'imaginaire.» Foucault, op.cit., pg. 85

<sup>14</sup> Ibid., pg. 88

humano, y que la tarea de este primer Foucault podría pensarse, en definitiva, como una antropología experiencial que permita acercarse hacia el ideal de un hombre no alienado, que se funda a sí mismo y al mundo mediante el acto de libertad proveniente de los contenidos experienciales fundamentales de la existencia.

*C'est n'est pas que le rêve soit le lieu de la vérité de l'histoire, mais en faisant surgir ce qui, dans l'existence humaine, est le plus irréductible à l'histoire (la liberté d'un sujet non encore assujetti au monde), l'expérience onirique montre justement le sens que celle-ci peut pendre pour une liberté qui n'a pas encore atteint le moment de son universalité. L'expérience de Foucault se tient donc dans le droit fil d'une pensée husserlienne du sujet [...] l'intuition du vécu par lui-même constitue en effet le modèle de toute expérience originaire [...] n'étant pas encore dans le monde, le sujet retrouve les formes fondamentales de l'existence, et en manifeste la liberté<sup>15</sup>*

Publicada el mismo año, de redacción prácticamente simultánea, *Maladie mentale et personnalité* parece continuar la tarea primera de Foucault, que parece ser la de dar cuenta de ciertas experiencias fundamentales, pero esta vez centrándose no en la experiencia onírica, sino en la de la locura. Sin embargo, el esquema, aunque parecido, no es el mismo que en la *Introduction à Biswanger*, ya que la locura conduce a la noción de la experiencia hacia el problema de la historia, pues el anclaje entre la experiencia y la práctica en la locura supone, entre otras cosas, el problema moderno del encierro, inasumible a otras prácticas anteriores de la experiencia de la locura. *Maladie mentale et personnalité* se abre con la intención clara que anima la tarea de Foucault: « Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être dans une spéculation sur une quelconque « métapathologie », mais seulement dans une réflexion sur l'homme lui-même »<sup>16</sup>. Concebida como un intento de mostrar de qué postulados debía librarse la medicina mental para acceder al estatuto de ciencia, esta obra de Foucault ensaya un acercamiento a la noción de enfermedad mental desde el rechazo a cualquier teoría que de cuenta de las relaciones entre lo mental y lo patológico. La propuesta foucaultiana será que la medicina mental tan sólo puede dar cuenta de la enfermedad desde una reflexión sobre el hombre real. Las relaciones entre lo orgánico y mental<sup>17</sup>, así como las relaciones entre las distintas patologías<sup>18</sup>, no pueden establecerse desde una unidad teórica. Es necesario hallar la experiencia fundamental del hombre concreto<sup>19</sup>, tanto en sus experiencias psicológicas como en sus condiciones prácticas, para, a partir de dicha experiencia, poder captar en toda su problemática los caracteres de la enfermedad mental y poder así constituir una medicina mental científica. El camino que Foucault emprende es doble: por un lado, el estudio de la dimensión psicológica, por otro, el estudio de sus condiciones reales. A lo largo del análisis de la dimensión psicológica, Foucault busca una experiencia de la enfermedad mental que no sólo pertenezca a la historia psicológica individual, sino que, al igual que la experiencia onírica, de cuenta de una dimensión fundamental de la experiencia. Y encuentra dicha experiencia en la angustia<sup>20</sup>, en

---

<sup>15</sup> Judith Revel, 'Sur l'Introduction à Biswanger (1954)' en L.Giard (ed), 'Michel Foucault. Lire l'oeuvre', Jérôme Millan, Grenoble, 1992, pg. 54

<sup>16</sup> Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, PUF, 1954, pg. 2

<sup>17</sup> *Ibid.*, pg. 13

<sup>18</sup> *Ibid.*, pg. 16

<sup>19</sup> *Ibid.*, pg. 21

<sup>20</sup> Es de notar el parentesco con la preocupación de Bataille por la angustia.

tanto ésta posibilita una experiencia fundamental a la hora de dar cuenta de la relación entre la enfermedad y la existencia:

*Forme d'expérience qui déborde ses propres manifestations, l'angoisse ne peut jamais se laisser réduire par une analyse de type naturaliste; ancrée au coeur de l'histoire individuelle, pour lui donner sous ses péripéties, une signification unique, elle ne peut non plus, être épuisée par une analyse de type historique; mais l'histoire et la nature de l'homme ne peuvent être comprises que par référence à elle. Il faut maintenant se placer au centre de cette expérience; c'est seulement en la comprenant de l'intérieur qu'il sera possible de mettre en place dans l'univers morbide les structures naturelles constituées par l'évolution, et les mécanismes individuels cristallisés par l'histoire psychologique<sup>21</sup>*

Según Foucault, la angustia es lo que encontramos bajo la trama de los episodios patológicos de un sujeto. Es la angustia el elemento previo a los conflictos mentales, a las contradicciones por las cuales un sujeto se encierra en la circularidad de un estado patológico que no es sino un estado de defensa. Si la angustia se encuentra tras toda patología no es de modo casual, sino que el motivo es que la angustia define un cierto 'estilo de experiencia' que marca los mecanismos patológicos. La angustia, para Foucault, es una experiencia de un 'a priori de la existencia'<sup>22</sup>. Es por ello que hay que atender a la experiencia de esa angustia, para poder así enfrentarse a la patología mental no desde una teoría unificadora, sino desde la aproximación existencial a los estados vividos del sujeto. De nuevo encontramos el acercamiento fenomenológico a un aspecto de lo vivido como clave de la experiencia, y la tarea foucaultiana queda definida como un intento de "restituer l'expérience fondamentale qui domine tous les processus pathologiques"<sup>23</sup>. La experiencia fundamental subyace a todos los procesos patológicos y que es irreductible, pues se trata de un material de lo vivido que conecta directamente con una dimensión fundamental de la existencia (con la experiencia fundamental de la enfermedad mental). Será pues, la manera en que un sujeto vive su angustia, acepta, rechaza o interpreta su enfermedad, una de las dimensiones esenciales de la enfermedad a la que debe atender una psicología fenomenológica. La reflexión fenomenológica debe atender el modo ambiguo en que el enfermo experimenta su enfermedad. Se tratará, pues, de la reconstitución de la experiencia de la enfermedad mental bajo dos aspectos: examen del modo de autoaprehensión y examen de las estructuras del mundo patológico. Sin embargo, en el análisis foucaultiano hay una dualidad no resuelta entre las formas de autoaprehensión y las estructuras del mundo patológico. Y es que el texto bascula entre la experiencia de la angustia como lo esencial de la enfermedad mental y las estructuras de lo patológico como clave de la construcción de la misma. La ambivalencia remite, sin duda, a la insuficiencia de un método fenomenológico que no puede dar cuenta, a la vez, de las formas históricas de la enfermedad mental y de los contenidos vividos como experiencia por el sujeto enfermo. Esta dualidad, exterior/interior, llevará a Foucault al abrupto comienzo del análisis de las condiciones materiales de la enfermedad mental, en dónde apela a la historia como elemento capaz de explicar la ambivalencia de esta noción de experiencia con respecto a las prácticas y las estructuras patológicas establecidas: sólo en la historia se pueden descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras de la enfermedad mental. Es de notar que esta segunda parte de la obra,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pg. 53

<sup>22</sup> *Ibid.*, pg. 51

<sup>23</sup> *Ibid.*, pg. 54

dedicada a las condiciones materiales e históricas de la locura, se abandonará totalmente en la edición de 1962. Sin duda, debido al esquema marxista con el que sostiene la concepción de la historia. El objetivo será situar la constitución histórica de la enfermedad mental. Sin embargo, resulta vaga la referencia a la historia, y Foucault debe precisar: la enfermedad mental no es un dato objetivo, fruto límpido de las estructuras unitarias de la psicopatología, sino que es un dato histórico y social. Cada época posee sus formas patológicas, y la verdad natural de la enfermedad mental se disuelve en un producto social e histórico. A modo de ejemplo, Foucault afirma que las neurosis de regresión no manifiestan la naturaleza neurótica de la infancia, sino el carácter arcaico de las instituciones pedagógicas y al conflicto que éstas crean entre las formas de educación y el presente real<sup>24</sup>. Con ello, pasan a ser las condiciones históricas y sociales las que provocan la contradicción y el conflicto en la experiencia fundamental de la angustia:

*La maladie relève donc de deux sortes de conditions: les conditions sociales et historiques, qui fondent les conflits psychologiques sur les contradictions réelles du milieu; et les conditions psychologiques qui transforment le contenu conflictuel de l'expérience en forme conflictuelle de la réaction. C'est de ce passage de la contradiction historique à la contradiction pathologique qu'il faut maintenant étudier*<sup>25</sup>

Foucault apunta al hecho de que la experiencia de la angustia está ligada a una experiencia de alienación histórica que, al privar al hombre de su humanidad, provoca el conflicto que llamamos enfermedad mental. Por ello, el concepto de enfermedad mental es histórico: cada época vive sus contradicciones, su alienación, de un modo distinto. El conflicto actual en el que habita la experiencia humana encuentra sus condiciones materiales, por tanto, en las contradicciones objetivas de la sociedad capitalista, tal y como muestra un análisis marxista de la sociedad. Foucault no duda en afirmar el modo en que la experiencia de la angustia es velada, vivida como conflictiva y expresada en las formas patológicas actuales de exclusión<sup>26</sup> a través de fundamentos económicos que muestran la alienación humana:

*Les rapports sociaux que détermine l'économie actuelle, sous les formes de la concurrence, de l'exploitation, des guerres impérialistes, et des luttes de classe, offrent à l'homme une expérience de son milieu humain que hante sans cesse la contradiction*<sup>27</sup>

Es la alienación humana, la deshumanización, la que provoca la enfermedad mental. La alienación del trabajo posee su correlato en la alienación mental. El alienado no está fuera del mundo, excluido y silenciado. Al contrario, el alienado está dentro de un mundo deshumanizado, de una sociedad que le priva de su humanidad. La enfermedad mental es la expresión de la contradicción en una de las experiencias fundamentales que vive la historia capitalista como una historia inauténtica. A pesar de que la experiencia de la angustia como centro neurálgico de toda experiencia patológica sea presentada como un a priori histórico, el desarrollo de la historia económica y social que produce la alienación provoca la vivencia de dicha experiencia

---

<sup>24</sup> « Ce qui se trouve au fondement de ces formes pathologiques, c'est le conflit, au sein d'une société, entre les formes d'éducation de l'enfant, où elle cache ses rêves, et les conditions qu'elle fait aux adultes, où se lisent au contraire son présent réel, et ses misères » Foucault, op. cit., pg. 84

<sup>25</sup> Ibid., ,pg. 92

<sup>26</sup> En referencia clara a la división entre lo normal y patológico de Canguilhem

<sup>27</sup> Ibid., pg. 86

de un modo tan conflictivo que provoca la llamada enfermedad mental. Así, Foucault apela a las condiciones históricas materiales como explicación de la patología, pero deja en suspenso el elemento objetivo de aquello de lo que la locura sería manifestación<sup>28</sup>. Con lo que cabría pensar, como hace el mismo Foucault, en una anticipación primigenia del gesto intempestivo de sus principales obras, que si algún día estas condiciones de alienación cambian, podríamos hablar de una cura, de la desaparición de la enfermedad mental, es decir, de un hombre no alienado:

*On peut supposer que le jour où le malade ne subira plus le sort de l'aliénation, il sera possible d'envisager la dialectique de la maladie dans une personnalité qui demeure humaine*<sup>29</sup>

Una vez realizado el recorrido por estas dos primeras obras de Foucault, podemos situar convenientemente el nacimiento de la noción de experiencia, sellando sus principales características. La tarea del primer Foucault puede entenderse como un intento de dar cuenta de las experiencias fundamentales a partir de las cuales puede armarse algo así como una antropología existencial del hombre verdadero. El hombre verdadero, en tanto hombre no alienado, prometía el fin de la psicología, de la enfermedad mental, y el acceso a las experiencias fundamentales de la existencia que abrirían el camino a la libertad originaria. Sin duda, este hombre como baza de la antropología no va a continuar en el pensamiento foucaultiano. La pregunta que desarmará todo ello será la pregunta por la historia: ¿acaso este hombre verdadero no es un producto histórico? Y, si es así, ¿ la época de su invención no es la modernidad y no coincide con la aparición de la psicología, la penalidad, la prisión, el hospital general?. La noción de experiencia anclada a la idea de una vivencia del sujeto concebida como a priori histórico o trascendental histórico no permitía el correcto planteamiento de la pregunta que aparecerá a lo largo de la *Histoire de la folie*. Sin embargo, el impulso, la tarea de hallar y analizar ciertas experiencias sean fundamentales o no, en todo caso claves, animará el resto de su obra. El intento por pensar la historicidad de las formas de experiencias posee una condición de posibilidad previa que aparece en *Histoire de la Folie*. Se trata de la concepción de la experiencia desligada de la vivencia del sujeto, apartada de la fenomenología. La experiencia concebida como experiencia límite será el elemento que entre en juego a partir de las voces de Nietzsche, Bataille y Blanchot. Sin embargo, la noción de experiencia todavía no será formulada completamente hasta que se la vincule explícitamente con la experiencia moderna del lenguaje. Por ello, pese a que Foucault se aparte de la experiencia fenomenológica, todavía queda por analizar las insuficiencias y los problemas que la noción de experiencia límite, concebida en *Histoire de la folie*, particularmente en el primer prólogo como experiencia originaria provoca en relación con la Historia, como ya hemos marcado anteriormente. Ahora, se tratará insistir en algunos temas cruciales a la hora de sellar correctamente la noción de experiencia. Para ello, caracterizaremos, someramente, el cambio de dicha noción que aparece en *Histoire de la folie* con el objetivo de, posteriormente, poder captar en toda su amplitud la cala filosófica de la experiencia. En primer lugar, es necesario

<sup>28</sup> « En suivant les transformations de ces forces primitives de la aliénation il doit être possible de montrer le sens historique de l'aliénation, représentée d'abord comme l'irruption de l'inhumain dans l'existence humaine [...] une évolution continue, qui conduit de la possession à la maladie mentale en précisant graduellement un concept de l'aliénation dont le sens ne fait que se développer progressivement à travers cette histoire en lieu de se constituer effectivement en et par elle » Macherey, 'Aux sources d'Histoire de la folie', en Critique, n-471-472, Paris 1980, pg. 762

<sup>29</sup> Foucault, op.cit., pg. 86

acotar el cambio de perspectiva que supone el abandono de la experiencia fenomenológica. Foucault, en una entrevista de 197X, nos da la clave:

*L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne. En outre, la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendentales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation<sup>30</sup>*

Si en *Maladie mentale et personnalité* Foucault apuntaba al hombre desalienado, al hombre nuevo como escenario antropológico de la cura, a la solución de los conflictos que se presentan en las experiencias fundamentales del hombre, en el momento de redacción de *Histoire de la folie* algo ha cambiado. Sin duda, es esencial la lectura en profundidad de Nietzsche, realizada en 1953, momento en el que Foucault acababa la redacción de sus dos primeras obras. Pero también el progresivo interés en los aspectos de teoría literaria, por Rousset<sup>31</sup>, Bataille y Blanchot particularmente. El cambio compromete a la estructura íntima de la noción de experiencia. Ya no se trata de apuntar las experiencias fundamentales que constituyen una antropología existencial del ser humano, sino, precisamente, apuntar a las experiencias que destruyen una teoría antropológica del ser humano. El reverso antropológico, el doble oscuro de la antropología aparece aquí en toda su fuerza. Se trata de experiencias de tal fuerza y magnitud que estallen la unidad del sujeto. Es de notar, también, que durante 1954-1955 Foucault emprende un curso llamado 'Problèmes de l'Anthropologie', en el que dedica varias sesiones al Nietzsche que, apenas dos años antes, ha comenzado a leer en profundidad (NOTA). En las notas de dicho curso, podemos hallar varias referencias en relación al concepto de experiencia:

*On retrouve l'idée que la critique ne doit pas se faire avec les instruments conceptuels de la philosophie classique. Il y a un retour aux formes d'expériences premières [...] Le Dyonysique est l'ensemble des thèmes réflexifs par lesquels Nietzsche découvre que cette disparition de la vérité est liée à la disparition de toute vérité de l'homme [...] Dionisos comme disparition même de l'essence de l'homme au moment où se disperse de la vérité de l'apparence, est l'homme poussé aux limites de ses possibilités [...] Nietzsche est un philosophe aux limites de la philosophie<sup>32</sup>*

Con todo ello, podemos afirmar que el cambio fundamental en la noción de la experiencia entre 1954 y 1961 pasa por la recusación de cualquier baza antropológica,

---

<sup>30</sup> Foucault, Dits et Écrits, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, pg. 43

<sup>31</sup> « L'aveu, plusieurs fois répété, que c'est la lecture de Raymond Rousset, dans le courant de l'année 1957, qui a permis au philosophe de rompre définitivement avec la phénoménologie », Judith Revel, 'Histoire d'une disparition', en Le Debat, marzo-abril, num.79, 1994, Paris, pg. 83

<sup>32</sup> Curso Problèmes de l'Anthropologie, 1954-1955, Archivo del IMEC.



por la búsqueda de las experiencias que, antes de remitir a un sujeto, lo pongan en cuestión. Es por ello que Foucault no volverá a tratar la experiencia onírica. Porque no se trata de una experiencia que ponga en cuestión al hombre antropológico. Más bien al contrario, permite su formulación tal y como es expresada en las *Meditaciones Metafísicas de Descartes*<sup>33</sup>. La primera caracterización de la noción de la experiencia tal y como se encuentra en *Histoire de la folie* es la des-sujeción, elemento que, ligeramente transformado, pasará posteriormente a definirse por la transgresión y la resistencia<sup>34</sup>. Podemos encontrar en un artículo publicado en 1957, «La recherche scientifique et la psychologie», una vía de entrada a este nietzscheanismo que pasa por la desujeción como núcleo experiencial. En este texto relativamente breve, Foucault se desmarca de la psicología existencial a la que se adscribía en sus anteriores obras, criticando tanto el pretendido estatuto cientificista de la psicología como la práctica psicológica consistente en reducir a positividad la negatividad que conforma la experiencia de la enfermedad mental<sup>35</sup>: “elle a oublié la négativité de l’homme, qui est sa patrie d’origine, le signe qu’elle a oublié sa vocation éternellement infernale”<sup>36</sup>. El olvido de la vocación *infernal* de la psicología apunta no sólo al alejamiento de la psicología existencial, sino al Nietzsche psicólogo y moralista, a la necesidad de descender a los infiernos de la psicología, lo dionisiaco, esto es, los juegos subterráneos y brutales que conforman la experiencia sin tamiz: “la psychologie ne se sauvera que par un retour aux Enfers”. Y, precisamente, esos infiernos son los que, como Orfeo, hay que descender para rescatar la experiencia de dominio del silencio. Espacio infernal y silenciado de la locura en el que Foucault, “bajo el sol de la gran empresa nietzscheana”, se aventurará en su *Histoire de la folie*.

A la hora de terminar de caracterizar la noción de experiencia tal y como se articula en 1961, nos topamos con un problema de primer orden. En efecto, si queremos acabar de caracterizar la noción de experiencia según su expresión y su relación con lo histórico, nos encontramos en HL con una dualidad manifiesta. En primer lugar, encontramos una experiencia originaria, planteada explícitamente en 1961, que es la experiencia trágica de la locura y que apunta a la partición razón-sinrazón y a la apertura de la Historia. Si en las anteriores obras se articulaba la experiencia onírica y la experiencia de la enfermedad mental bajo la forma de la angustia, la experiencia acogida será la experiencia desnuda de la locura, sin mediación ninguna. La mirada foucaultiana se vuelva hacia el centro del problema: la locura como experiencia desnuda, excesiva, dionisiaca, trágica y esotérica. Sin embargo, al mismo tiempo, observamos en HL, y de manera casi monográfica en el prólogo y los apéndices de 1972, una concepción de la experiencia de la locura concebida, en tanto forma histórica, bajo una única forma de expresión: la exclusión. Encontramos en la obra de Foucault el moroso análisis de las formas históricas de experiencia, es decir, de los modos de expresión históricos de cada una de estas experiencias. Podemos hablar, por lo tanto, de una experiencia sometida a la historia, es decir, de las formaciones históricas mediante las cuales, en cada época, cada una de las experiencias cobran sentido, se hacen pensables y se expresan según toda una serie de reglas discursivas, prácticas, de saberes y de poderes. En definitiva, mientras la experiencia originaria posee una estructura inmóvil en relación a lo Histórico y un

<sup>33</sup> Descartes y *Mon corps, ce papier, ce feu*.

<sup>34</sup> Se insistirá en el tema de la des-sujeción en el punto dedicado a Bataille y la experiencia límite.

<sup>35</sup> Ver al respecto, J.L. Moreno Pestaña, ‘En deuant Foucault’, Ed. du Croquant, Brousseux, 2006, pgs. 215-241 : ‘La Psychologie, procède des expériences négatives que l’homme vient à faire de lui-même. En ce sens, l’expérience dionysiaque consitue le ferment de base de la psychologie et la condition de son intelligence’, pg. 226.

<sup>36</sup> Foucault., DE I, 158

fundamento trágico<sup>37</sup> que permitiría acceder a la partición que posibilita la apertura historia, la experiencia considerada desde el punto de vista de las formaciones históricas nos ofrece aquello que cada época, a través de las relaciones de sus estructuras culturales, puede pensar sobre esa experiencia. Es decir, la experiencia de lo trágico en estado puro, a-histórico y metafísico, por un lado, y la experiencia tal y como es pensada, expresada y vivida en cada una de las épocas históricas por otro. Ambos niveles de análisis remiten a una disimetría en el método de Foucault, a la insuficiencia de la Arqueología por pensar, en un mismo gesto, lo pensable y lo no pensable, lo mismo y lo otro, el límite y lo limitado.

Resulta esencial a la hora de poner en obra esta experiencia de la locura considerada bajo el punto de vista histórico, las tareas de análisis que lleva a cabo Georges Dumézil, con quien estudiará en 1954 y a quien le rendirá homenaje en su lección inaugural del Collège de France. El modo en que la obra capta esa experiencia en la Historia, el modo en que cada época asume una experiencia que podría entenderse como un grito estrangulado, silenciado e impermeable a las labores teóricas de la fenomenología o el análisis existencial, el modo en que se acoge esta experiencia pasa por una metodología heredera de Dumézil<sup>38</sup>. Es el cambio metodológico que permite el paso de *Maladie mentale et personnalité* a *Histoire de la folie*. Nos ceñiremos aquí a indicar someramente la herencia que el propio Foucault reconoce en la lección inaugural del Collège de France: noción de economía discursiva (análisis de la economía interna de un discurso), método comparativo (sistema de correlación entre discursos) y análisis de las transformaciones (transformaciones de un discurso y relaciones con la institución). De hecho, el análisis de los elementos que articulan las religiones indoeuropeas no sólo influirá en Foucault, sino en el estructuralismo francés, y su método puede considerarse como un anticipo tanto de la noción de estructura como del análisis comparativo de las relaciones entre cada uno de los hechos religiosos. No se trata de hallar la verdad, ni siquiera la verdad histórica, sino de reconstruir la colección de relaciones en un análisis de corte sistémico<sup>39</sup>.

De este modo, Foucault adopta un método que, conjugado con el nietzscheanismo, que le llevaba a acoger una experiencia de la desubjetivación, le permite acoger una experiencia en el seno de un método que, en última instancia, no se ancla en la conciencia ni en la fundación de un sujeto, sino en la objetividad de las relaciones entre los discursos y las instituciones. El análisis de las relaciones entre el discurso psiquiátrico y las nuevas instituciones que surgen bajo el marco del Hospital General dibujarán el único modo de expresión moderno de la locura: la exclusión. Los gritos del loco dejan de poseer un saber esotérico, una razonable sinrazón, para balbucear sin sentido contra los muros de la celda, transformándose en experiencia trágica. El cambio respecto a la expresión de la enfermedad mental que se daba en *Maladie mentale et personnalité* no es menor. Se trata de acoger en su especificidad una experiencia que ya no se expresa por la contradicción entre las condiciones

---

<sup>37</sup> « Au centre de ces expériences-limites du monde occidental éclate, bien entendu, celle du tragique même -Nietzsche ayant montré que la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie. Autour de celle-ci, qui est centrale puisqu'elle noue le tragique à la dialectique de l'histoire dans le refus même de la tragédie par l'histoire, bien d'autres expériences gravitent. Chacune, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originaire » DE 161.

<sup>38</sup> Ver al respecto, M. Morey, 'Lectura de Foucault', Taurus, Madrid, 1983, pgs. 39-43

<sup>39</sup> « Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications, à des niveaux divers[...] Celle de la ségrégation sociale, celle de l'exclusion » Foucault, la folie n'existe que dans la société,' \$Foucault, Dits et Écrits, vol. I, op.cit., pg. 168

psicológicas individuales y las materiales o sociales, sino que su único modo de expresión histórico es la exclusión, el sometimiento y el silencio. Es decir, la experiencia de la locura, privilegiada a la hora de hacer estallar la subjetividad, es, tal y como se da en la modernidad, sometida a un saber psiquiátrico, a unas prácticas médicas, a un encierro cuya razón de ser se correlaciona con una experiencia originaria, que ya no es histórica y que remite a la aparición de la partición razón-locura, al momento en el que la razón comienza su largo monólogo gracias al silencio de la locura, al mismo nacimiento de la modernidad. Ahora bien, el hecho de acoger una experiencia que es a la vez originaria e histórica, que es, por una parte, inmóvil y trágica y, por otra, histórica y sometida a la expresión cultural, nos hace avanzar un paso hacia la definición del carácter de esta ambigua experiencia. Y es que la experiencia de la locura es sintomática del trazo de un límite, un límite a partir del cual hay pura ausencia de sentido, de discurso, de verdad. Se trata de una experiencia límite. Y el envite de Foucault es claro: a partir de la exclusión de ciertas experiencias, de la limitación de la experiencia posible, se definen ciertos modos de normalidad, de subjetividad, de experiencia, en definitiva, a partir del silenciamiento se construye una cultura<sup>40</sup>. Con ello, la principal característica de la experiencia se deduce de las anteriores: la experiencia no apunta a una simple subjetivación, sino que la experiencia, concebida como experiencia límite, apunta a la denuncia de toda una cultura, de todo un sistema de razón: “*en un sens, l’histoire de la folie a une interrogation sur notre système de raison*”<sup>41</sup>.

La última característica de esta noción de experiencia la podemos situar en la relación con lo histórico: por un lado, el nivel de drama metafísico que posee el primer prólogo de *Histoire de la folie*, por otro, el moroso análisis histórico de las formas de experiencia de la locura que se privilegia en la edición de 1972. Como anteriormente apuntábamos, la relación entre la experiencia originaria y trágica de la locura y la historia apunta al hecho de que es la experiencia la apertura misma de la Historia. Ciertas experiencias, en su expresión trágica de encierro y exclusión, poseen la capacidad de apuntar hacia el drama metafísico mismo que las han posibilitado, esto es, a la partición razón-locura. De este modo, la experiencia originaria posee la capacidad de escapar a la Historia, y dicha Historia sería el lugar de las formas históricas de su expresión. La historicidad de la locura compete a las formas de su expresión, pero no al desgarramiento que supone la partición metafísica de razón y locura. Esta partición, a la que apuntan ciertos modos de expresión de la locura, señalan directamente la estructura metafísica (tales como, en la época moderna, la expresión de la locura en Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Roussel y Artaud<sup>42</sup>). El loco, el poeta y el filósofo<sup>43</sup> son las tres figuras claves de esa experiencia originaria que puede desvelar la partición constitutiva razón-locura. Sin embargo, estos momentos privilegiados no conforman exactamente un a priori histórico. Escapan de lo histórico pero lo posibilitan, posibilitan su ruptura, su cambio, muestran la grieta en la que acontece el cambio histórico: es la apertura misma de la Historia.

<sup>40</sup> « Entenderemos este texto como un intento experimental de descripción de las líneas de fuerza que confluyen históricamente durante el Clasicismo y forman las condiciones de posibilidad históricas de la aparición de la noción moderna de locura, cuyos efectos llegan hasta nosotros, y de algún modo [...] configuran nuestro espacio antropológico. Su primer texto arqueológico dice ya, en filigrana, su vocación genealógica: levantar, en la víspera de su disolución definitiva, el acta de nacimiento de esos movimientos espasmódicos que han constituido el suelo de Europa”, M. Morey, op.cit., pg. 39.

<sup>41</sup> Foucault, Entrevista inédita *Mal faire, dire vrai*, pg. 7. Archivos del IMEC

<sup>42</sup> &HL, edición castellana, vol II, pgs. 9, 26, 270-274, 291-304)

<sup>43</sup> ‘Cette expérience est repérable sous trois formes du discours: trois figures toujours mêlées : le poète, le fou et le philosophe- c’est-à-dire, sous la catégorie jamais reconnue mais toujours tentatrice et présente de la parole transgressive’, Judith Revel, op.cit, pg. 55

*‘On peut penser que s’esquisse ici un nouveau réalisme, qui ne serait plus un réalisme de la science mais un réalisme de l’expérience[...] traversant librement l’histoire qui ne serait que le lieu occasionnel de sa manifestation : il s’agitait ici d’un réalisme de la folie, comme objet non d’un savoir mais d’une expérience [...] Toute l’Histoire de la folie [...] est hantée par ce présupposé d’une expérience fondamentale de la folie, représentée par la trinité un peu mystique de Nerval, Roussel et d’Artaud, expérience essentielle qui échapperait aux limites d’une constitution historique.’ Macherey, 764*

El momento de la apertura, es denominado por Foucault tanto « grado cero de la historia » en referencia a Barthes, como «decisión original ». Apuntan ambas a un momento previo, indiferenciado, el momento mismo anterior a la grieta que posibilitó un cambio en el modo de expresión de las experiencias. La apertura histórica, pues, no está relacionada con el motor de la Historia, ni siquiera con su lógica o desarrollo. Más bien, se trata de un momento de ruptura, de un acontecimiento. Por ello, la búsqueda, el análisis, la producción de una historia de la locura no es sino la lectura del acontecimiento que es el nacimiento de la historia de la locura moderna, concebida bajo un modo de expresión trágico que se define como exclusión. De este modo, la experiencia originaria es la condición de posibilidad de las formas históricas de experiencia:

*Il faut faire l’histoire de cet autre tour de folie -de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu’elle n’ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu’elle n’ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l’histoire, ce degré zéro de l’histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l’origine de sa courbure, cet «autre tour», qui, de part et d’autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l’une à l’autre, la Raison et la Folie., pg. 159*

Se trata, en fin, de las decisiones originales<sup>44</sup> por las cuales una cultura nace, crea sus formas de expresión experienciales, sus relaciones de sentido, el conjunto de las maneras de entenderse, experimentar, conocer y reconocerse. El acontecimiento de la locura no es sino el lugar en dónde se decide el sesgo de una cultura. Es su gesto fundador. La experiencia concebida como originaria permite remontarse hasta el mismo nacimiento, el lugar en el cual la cultura, mediante el establecimiento de los límites entre lo pensable y no pensable, lo experimentable y no experimentable, lo normal y lo patológico se define como sistema de sentido. Pese a que la experiencia originaria apunte hacia un fondo metafísico, pese a que señale una apertura de la

---

<sup>44</sup> « Par choix originel, je n’entends pas seulement un choix spéculatif, dans le domaine des idées pures. Mais un choix qui délimiterait tout un ensemble constitué par le savoir humain, les activités humaines, la perception et la sensibilité. Le choix originel dans la culture grecque, c’est Parménide, c’est Platon, c’est Aristote. Le choix politique, scientifique et littéraire dans la culture grecque, du moins pour une large part, a pour point de départ le principe fondamental de connaissance qui a été opéré par ces philosophes. [...] Descartes, Leibniz, Kant et Hegel sont, eux aussi, représentatifs d’un choix originel: ce choix se faisait avec la philosophie comme point de départ et au sein même de la philosophie, en rapport avec toute une culture, tout un domaine du savoir, toute une forme de pensée » DE II, 106

historia que conlleva problemas teóricos y epistemológicos de primer orden, el gesto clave de Foucault queda trazado en esta primera gran obra que es *Histoire de la folie*. Se anticipa la genealogía de una cultura a través de una historia crítica de las experiencias. Mediante el recurso a acontecimientos que tiemblan el límite establecido de lo normal, el pensamiento es capaz de remontarse hasta el nacimiento, la invención de toda una serie de particiones, sesgos, relaciones y prácticas que comprometen no sólo al espacio reservado del saber, sino al modo en que se experimenta el sujeto en la Historia. Se trata de la experiencia límite, del reverso antropológico. Atender a lo silenciado, hacer la historia de lo que no posee historia, liberar, en fin, los saberes sometidos mediante el recurso a lo que ronda en el otro lado de lo establecido, en la ausencia, quizás sea el núcleo más nietzscheano de la tarea foucaultiana. Pensar lo impensado como cifra de pensar siempre de otro modo:

*Cette structure de l'expérience de la folie, qui est tout entière de l'histoire, mais qui siège à ses confins, et là où elle se décide, fait l'objet de cette étude. C'est dire qu'il ne s'agit point d'une histoire de la connaissance, mais des mouvements rudimentaires d'une expérience. Histoire, non de la psychiatrie mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir. Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie, tant de fantasmes qui n'ont jamais atteint les couleurs de la veille, DE, pg. 164*

A pesar de la ambivalencia entre análisis histórico y experiencia pura, la dirección en la que apunta Foucault se nos revela esencial a la hora de pensar su tarea: la necesidad de atender a las experiencias límites, a la historia de sus exclusiones y rechazos que constituyen una cultura en un suelo geográfico dado y en unas coordenadas temporales determinadas. Es por ello que se ha podido calificar a su tarea de una 'búsqueda de fuentes ontológicas ocultas'. Pero más bien debería hablarse de un impulso relacionado con una historia de las experiencias que posibilitase la armadura de una ontología crítica a partir de una puesta en cuestión de los límites de lo pensable. No hallamos en Foucault ninguna apelación a lo ontológicamente oculto en sus posteriores obras. Y la edición de 1972 es clara en el sentido en que abandona la experiencia originaria y opta por una experiencia límite que funde en un sólo gesto el problema del nacimiento y de la historicidad de una experiencia como la locura. Si existe una tarea ontológica apuntada en HL, dicha tarea no consistiría en decir la verdad oculta, en desocultar la esencia de lo que somos<sup>45</sup>. Se trata, al contrario, de decir lo que somos para ser de otro modo, que es precisamente a lo que apuntará el desarrollo de la idea de experiencia límite. Y es en esa tarea, todavía no explicitada en HL pero sí intuida, en la que puede vislumbrarse el trazo firme del proyecto foucaultiano. De tal modo que, en el primer prólogo de HL, como en una suerte de previsión de todo su trabajo, nos ofrece su libro como el anticipo de una larga tarea, realizada bajo el sol de la gran empresa nietzscheana<sup>46</sup>:

<sup>45</sup> "La verdad del hombre no se dice más que en el momento de su desaparición; no se manifiesta sino cuando se ha convertido en otra que ella misma", HF, 544-545

<sup>46</sup> "La locura de Nietzsche, es decir, el hundimiento de su pensamiento, es aquello por lo que este pensamiento se abre al mundo moderno. Aquello que lo imposibilitaba nos lo hace presente; aquello que lo arrancaba de Nietzsche nos lo ofrece [...] por la locura, una obra que aparentemente se hunde en el mundo revela su sinsentido y se transfigura bajo los rasgos únicos de lo patológico [...] por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, provoca un desgarramiento sin reconciliación en el que el mundo está obligado a interrogarse" Foucault, *Historia de la Locura*, FCE, México 1996, pg. 556

*Il faudra aussi raconter d'autres partages [...] Il faudra faire aussi l'histoire, et pas seulement en termes d'ethnologie, des interdits sexuels: dans notre culture elle-même, parler des formes continuellement mouvantes et obstinées de la répression, et non pas pour faire la chronique de la moralité ou de la tolérance, mais pour mettre au jour, comme limite du monde occidental et origine de sa morale, le partage tragique du monde heureux du désir. Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie. L'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique*<sup>47</sup>

Que este sol luminoso de la gran empresa nietzscheana se disimule, se apague o se abandone en las posteriores obras, no supone un impedimento a la hora de caracterizar la noción de experiencia como experiencia límite. Más bien posibilita una caracterización más precisa. Pese a que, como dice Foucault en 1972, 'la locura, halo lírico de la enfermedad, no cesa de apagarse', permanecen abiertas, encendidas, las cuestiones del límite, del nombramiento de una experiencia que se sitúa en otro espacio: "Lejos de lo patológico, del lado del lenguaje, ahí donde se repliega sin decir nada todavía, una experiencia está naciendo en la que se juega nuestro pensamiento". Será, pues, en esta región que es liminar y que cae del lado del lenguaje, en dónde la experiencia límite encontrará su espacio propio y se constituirá como modelo que permitirá una ontología histórica de nosotros mismos, un paso más allá de la historia de las experiencias y un paso más acá de la experiencia esotérica, mágica, trágica de la locura.

---

<sup>47</sup> Primer Prólogo de Historia de la Locura. Archivo del IMEC.