



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FOUCAULT: PENSADOR DEL ACONTECIMIENTO

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ROMÁN GABRIEL SUÁREZ GALICIA

TUTOR PRINCIPAL:  
DR. CESÁREO MORALES GARCÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN FFYL, UNAM  
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA FFYL, UNAM

MÉXICO, D. F. FEBRERO DEL 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Índice

Introducción.....	3
1. El acontecimiento: Foucault y Deleuze.....	18
a. Problematizar: el pensamiento como problema.....	18
b. Acontecimiento.....	31
i. Acontecimiento del pensar.....	31
ii. Acontecimientos del pensamiento.....	40
c. Estrategias.....	50
i. Voluntad de verdad, voluntad de riesgo.....	50
ii. Ontología del presente.....	59
2. El afuera: Foucault y Blanchot.....	68
a. El pensamiento del afuera.....	68
b. Lenguaje y sinrazón.....	76
c. La experiencia límite.....	84
3. Exceso: Foucault y Bataille.....	94
a. Nietzsche y el sacrificio.....	94
b. Extravío en el cuerpo y el lenguaje.....	108
c. Heterología y transgresión.....	113
Conclusiones.....	124
Bibliografía de M. Foucault.....	137
Bibliografía de G. Bataille, M. Blanchot y G. Deleuze.....	139
Bibliografía general.....	140

## INTRODUCCIÓN

*El hecho de que la pérdida previa y provisional del sentido sea una pérdida representada, no impide para nada la realidad de sus efectos, poderosos como los de todos los fantasmas. No impide el desamparo y la errancia de todo hombre desorientado, y no evita, por tanto, hacerse cargo de este desamparo. Todo está en saber si conviene desprenderse de los efectos del fantasma mediante el fantasma.*

Jean-Luc Nancy *El olvido de la filosofía*

El presente trabajo propone la tesis de que el pensamiento de Foucault no es sólo el trabajo paciente, gris y meticulosos de un filósofo que trabaja en talleres de historiador, sino que aspectos importantes de su obra son el producto de un conjunto de cruces que tienen lugar gracias a la relación que se establece entre Foucault y tres pensadores que él consideró imprescindibles en su formación<sup>1</sup>. Podría decirse, en una primera aproximación a la tesis aquí expuesta y de manera un tanto provocativa, que el presente texto quiere saber hasta qué punto el trabajo de Foucault no sería tal sin las influencias, cruces, apropiaciones o derivas que surgen a partir de su lectura de Bataille, Blanchot y Deleuze.

Se trata, pues, de dar cuenta de las perspectivas que se abren cuando se producen esas apropiaciones. Lejos de intentar devolver a cada quien lo que le pertenece, el afán que anima este trabajo es el de acusar el efecto de esos entrecruzamientos, de señalar los nuevos rumbos que aparecen cuando los pensamientos, como corrientes de aire que soplan desde el afuera, se mezclan de manera inseparable. Así, en un segundo intento de precisar la tesis de este trabajo, podríamos decir que la naturaleza del mismo no es sólo de carácter

---

<sup>1</sup> “En lo que a mí respecta, los autores más importantes, de los cuales no diré que me formaron, pero sin duda me permitieron un desplazamiento respecto a mi primera formación universitaria, fueron Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski. Ninguno de ellos era <<filósofo>> en el sentido estricto, institucional, del término. De ellos, lo que más me impresionó y fascinó es que su problema no consistía en construir sistemas, sino en lograr experiencias directas, personales.” Trombadori, Duccio y Michel Foucault, *Conversaciones con Foucault: pensamientos, obras, omisiones del último “maître-à-penser”*, Madrid, Amorrortu, 2010, p. 44.

Con respecto a lo que Foucault pensaba de Deleuze, basta recordar aquí lo dicho al comienzo de *Theatrum Philosophicum*: “Es preciso que hable de dos libros que considero grandes entre los grandes: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos y muy pocos así lo han hecho. Durante mucho tiempo creo que esta obra girará sobre nuestras cabezas en resonancia enigmática con la de Klossowski [sic.], otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez algún día el siglo será deleuziano [sic.]” Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, Madrid, Anagrama, 2003, p. 7

analítico en el sentido tradicional. No se trata de saber a quién pertenece qué fragmento de una idea, ni de cerrar cuentas y determinar el saldo final de un pensamiento o de una obra. Por el contrario, más allá de saber a quién se debe la autoría de una idea, se trata de comprender el efecto del conjunto, la potencia de la amalgama. Por lo tanto, más que en la dirección de un análisis que disecciona y mide por separado, aquí se trata de avanzar sobre el exceso del conjunto, de aquello que no hay ni en Foucault, Bataille, Blanchot o Deleuze por separado, sino de aquello que sólo puede aparecer en el entre, de aquello que puede acontecer en la captura mutua. El presente trabajo quiere reconocer, en ese mínimo gesto procedimental, un rasgo fundamental de la genealogía foucaultiana y su deuda con ella.

De las tres derivas, la que atañe a la cuestión del pensamiento signa el encuentro entre Foucault y Deleuze. La cuestión del pensamiento pasa, para Foucault y Deleuze, por la del acontecimiento. Podría decirse, de manera un tanto más radical, que ambas preguntas son sólo dos formas de la misma cuestión. Para ambos filósofos el pensar sólo tiene lugar como acontecimiento. Así, la filosofía de los dispositivos<sup>2</sup> foucaultiana necesariamente incorpora la idea de que todo cambio en las formas del ver, del decir y del pensar, toda mutación *epistémica*, es el efecto de un acontecimiento profundo. Pero también acompaña a esta cuestión la pregunta por el pensar como crítica. Según Deleuze la filosofía de los dispositivos no se detiene en la elaboración de un análisis del pasado, sino que avanza directamente a un diagnóstico del presente que vaticina y convive con el futuro. Pensar, desde ese punto de vista, es el advenimiento de un pensar que no repite lo pensable, sino que se abre como un pasaje al afuera y que rompe y cuestiona las formas de la experiencia en cada momento. En el primer capítulo se analiza la impronta del trabajo deleuzeano. Se exponen las influencias de Deleuze sobre Foucault y su incidencia en la manera en que éste

---

<sup>2</sup> Vid. Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?” en G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 305

hizo suyo el problema del pensar. Se señala también la manera en que Deleuze lee en Foucault la pregunta por el pensar y los alcances dentro de su trabajo. Se propone también, como clave hermenéutica del trabajo de Foucault, una triada alternativa a la triada deleuzeana saber-poder-subjetividad. La triada pensamiento-experiencia-acontecimiento se inspira en algunos análisis retrospectivos del propio Foucault sobre su trabajo e intenta ser una clave hermenéutica de lo que significó para Foucault el ejercicio filosófico del pensar como estrategia de posicionamiento con respecto a la actualidad<sup>3</sup>. La pregunta por el presente guarda una relación directa con la pregunta por el pensamiento, se abre con ello el tema de la temporalidad del pensar y de su historicidad, que Foucault desarrollará recurriendo a Kant y a Deleuze.

La constelación Foucault-Blanchot encuentra su pertinencia en la cuestión anteriormente planteada: es imposible comprender la empresa de Foucault, su filosofía de los dispositivos, su “historia crítica del pensamiento”<sup>4</sup>, sin entender antes lo que significó para él la reflexión blanchoteana del afuera. La manera en que el afuera blanchoteano dejó su impronta en Foucault puede reconocerse en el tratamiento arqueológico del lenguaje. La concepción foucaultiana del lenguaje, al menos entre el periodo que va de *Historia de la locura a Arqueología del saber*, se aleja del modelo de la representación. El lenguaje para el Foucault de *Las palabras y las cosas* y, más claramente, de *Arqueología del saber*, es el espacio en el que la subjetividad tiende a su borramiento. El afuera blanchoteano resuena en el descentramiento del sujeto foucaultiano. Ello complementa su arqueología del lenguaje y le lleva al análisis de lo que significó, para la filosofía, la función representacional del lenguaje. En “El pensamiento del afuera”<sup>5</sup>, Foucault elabora una sucinta y profunda

---

<sup>3</sup> Vid. Foucault, M., “Historia de la sexualidad: un prefacio”, en M. Foucault, *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, S. XXI, 2013.

<sup>4</sup> Foucault, M., “Foucault”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. Col. Magnum, p. 999.

<sup>5</sup> Foucault, M. “El pensamiento del afuera”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, pp. 263-285.

arqueología de las relaciones entre sujeto, verdad, lenguaje y pensamiento, y da cuenta del agotamiento del lenguaje representacional que tiene lugar en cierta parte de la literatura moderna. Si el lenguaje fue representación y el pensamiento fue obra del sujeto que representa, el despliegue de un lenguaje en el que el sujeto descubre su desbordamiento, necesariamente, abre el espacio para una experiencia del pensar desubjetivada y desubjetivante. La constelación Foucault-Blanchot tiene también, lo mismo que la constelación Foucault-Deleuze, el carácter de un intercambio y no de una simple apropiación. Si Foucault va a Blanchot y piensa con él el lenguaje y la subjetividad, Blanchot no dejará de seguirle en sus trabajos sobre la locura, el poder o la sexualidad. Blanchot, en *Michel Foucault tal como lo imagino*, lee de cerca a Foucault y reconoce en él el riesgo que implica pensar, el riesgo del agotamiento del lenguaje. Para Blanchot el pensamiento de Foucault se consume en el lenguaje y avanza por agotamiento<sup>6</sup>. La mirada sin concesiones de Blanchot, nos entrega un diagnóstico del trabajo foucaultiano que pide profundizar en él antes que alabarle, y pone el acento en los riesgos que Foucault asumió y dejó pendientes en cada cambio de tono, en cada decisión temática, mostrando cómo el pensar no es sólo el producto de una decisión, sino un riesgo de la voluntad de pensar, pero un exceso también.

La tercera constelación, Foucault-Bataille, orbita en torno a la categoría de exceso: el cuerpo como exceso de la historia y del poder. La transgresión<sup>7</sup> batailleana sirve a Foucault como guía para su lectura de Bataille, sin embargo, Foucault avanza, desde *Las palabras y las cosas*<sup>8</sup> hasta *La voluntad de saber*<sup>9</sup>, pasando por *La vida de los hombres infames*<sup>10</sup>, en la

---

<sup>6</sup> Vid. Blanchot, M., “Michel Foucault tal como lo imagino”, en M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte*, Madrid, Arena Libros, 2002, pp. 88-89.

<sup>7</sup> Foucault, M., “Prefacio a la transgresión”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, pp. 145-160.

<sup>8</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, D.F, S. XXI, 2001.

<sup>9</sup> Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, DF., S. XXI, 2001.

<sup>10</sup> Foucault, *La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira, 2003.

dirección de lo que podría llamarse una “heterotopología”<sup>11</sup>. Dicho concepto está claramente relacionado con el neologismo “heterotopía” de *Las palabras y las cosas*, pero comparte con la categoría batailleana de “heterología”<sup>12</sup>, categoría por demás imposible, no sólo el prefijo, sino la fuerza de un pensamiento de lo imposible. En esa misma dirección se hace manifiesto el tratamiento que hizo Foucault de la historia y cobra sentido en la lectura de Nietzsche, quien, como Bataille, llevó a Foucault a pensar el poder-acontecimiento como una relación de fuerzas aleatorias que entran en relación con el cuerpo<sup>13</sup>. La reflexión foucaultiana sobre la historia tiene importancia porque hace del pensar una estrategia de posicionamiento frente a la actualidad. El tratamiento de la historia para Foucault tuvo su desenlace en el problema de la historicidad del pensamiento, es decir, de su acontecer. El tercer capítulo da cuenta de lo que significó para Foucault la lectura de Nietzsche y de Bataille. La influencia que Foucault acusa de ambos pensadores es palpable en la manera en que Foucault piensa el poder, el cuerpo y la filosofía misma; los tres son, en última instancia, una forma de dispendio en la que se arriesga el pensar mismo. Tanto el proyecto batailleano de una “heterología”, como la categoría de “transgresión”, le abren a Foucault derroteros de lo no pensado y animan gran parte de su reflexión sobre el papel del saber en general y de algunos saberes particulares como la historia.

Foucault-Deleuze, Foucault-Blanchot y Foucault-Bataille, tres constelaciones que dan origen a un conjunto de derivas del pensar que tienen como común denominador la pregunta por el acontecimiento. Sin embargo, el tránsito del pensar foucaultiano a través de los andamiajes conceptuales de Bataille, Blanchot y Deleuze, lejos de resultar en una teoría del

---

<sup>11</sup> “Yo sueño con una ciencia -bien digo, una *ciencia*- que tendría por objeto esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio donde vivimos. Esta ciencia estudiaría no las utopías, puesto que hay que reservar ese nombre a lo que no tiene realmente ningún lugar, sino las *hétero-topías* [sic.], los espacios absolutamente diferentes; y por fuerza la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, se llama ya, la ‘heterotopología’ ”. Foucault, M., *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 21.

<sup>12</sup> Vid. Bataille, G., “La función de D. A. F. de Sade (carta abierta a mis amigos)”, en G. Bataille, *Para leer a Georges Bataille*, México, DF., FCE, 2012, pp. 411- 415.

<sup>13</sup> Vid. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 31-34.

acontecimiento acabada, da como resultado la fragmentación y dispersión de dicha categoría en todo el trabajo de Foucault. No hay en Foucault, pues, como sí en Deleuze, Derrida o Badiou, una teoría del acontecimiento, una caracterización que intente definir o precisarle. Al recorrer la obra de Foucault le encontramos dispersa y como resultado de un conjunto de encuentros, apropiaciones o capturas que centellean sobre el fondo de superficies de pensamiento: el acontecimiento como ruptura del saber en *Las palabras y las cosas*<sup>14</sup>; la singularidad y rareza del enunciado como acontecimiento del lenguaje en *Arqueología del saber*<sup>15</sup>; el acontecer azaroso de las fuerzas que jalonan el devenir de la historia y de los cuerpos en *Nietzsche, la genealogía, la historia*<sup>16</sup>; las prácticas de sí como forma de resistencia y acontecer de lo individual en el plano de lo común en *Hermenéutica del sujeto*<sup>17</sup>; el pensar como acontecer de lo no pensado y de la estupidez en *Theatrum Philosophicum*<sup>18</sup>; el acontecimiento como borramiento de la subjetividad en el lenguaje y pasaje al afuera en *El pensamiento del afuera*<sup>19</sup>; la “eventualización” como procedimiento de investigación y clave conceptual de la genealogía en *El orden del discurso*<sup>20</sup> y *La imposible prisión*<sup>21</sup>. El acontecimiento como efecto histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) y problema para un pensamiento de la actualidad en *Seminario sobre el texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?”*<sup>22</sup>. De tal forma, el acontecimiento es el aparecer/desaparecer transversal del pensar en su singularidad, no es por ello, al menos en Foucault, una categoría que estructure y someta el pensamiento a una forma, sino que aparece como efecto de la singularidad de un pensar, pero al mismo tiempo como su causa. El acontecimiento en tanto

---

<sup>14</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 7.

<sup>15</sup> Foucault, M., *Arqueología del saber*, México, DF., S. XXI, 2004, pp. 131 ss.

<sup>16</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 31-34.

<sup>17</sup> Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, México, DF., FCE, 2002, p. 26.

<sup>18</sup> Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 37.

<sup>19</sup> Foucault, M. “El pensamiento del afuera”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, pp. 265-267.

<sup>20</sup> Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 54.

<sup>21</sup> Foucault, M., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1980, pp. 60-61.

<sup>22</sup> Foucault, M., “Seminario sobre el texto de Kant ‘¿Qué es la ilustración?’”, en M. Foucault, *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 60-62.

que efecto, no puede ser buscado, sólo acontece o no acontece, pero, en tanto causa, es que puede proponerse como directriz de investigación. La intermitencia del acontecimiento atraviesa los pensamientos que Foucault dedica al lenguaje, al cuerpo, al quehacer de la historia, al poder y al pensamiento, aparece en ellos y los atraviesa. Cuerpo, saber, poder, pensamiento, vida son las superficies sobre las que el acontecimiento garabatea y hace ver sus efectos, son al mismo tiempo las superficies en las que acontece el pensar.

La pregunta por el pensamiento es la estela que queda tras hacer el recorrido por esas tres constelaciones. Dicha cuestión, a todas ellas común, es la pregunta que orienta las conclusiones del presente trabajo. Si el trabajo completo de Foucault trata de responder a una pregunta, ésta será, dice Deleuze, la pregunta por el pensamiento. Que Foucault haya llamado a su trabajo “historia crítica del pensamiento” significa que, en última instancia la pregunta por el pensar es lo que le da qué pensar. Si el despliegue teórico de Foucault parte de esa pretensión, entonces es necesario que en algún momento retorne a ella, de ahí que el presente trabajo avance, en sus conclusiones, hacia esa cuestión como la deriva final del pensamiento de Foucault.

No se vea en esa caracterización el cierre o agotamiento de las posibilidades de lectura que el trabajo de Foucault ofrece, sino un intento más de poner de manifiesto aspectos de su trabajo que pueden abrir perspectivas de lectura no tan exploradas. Por otro lado, es de sobra conocida la reticencia que Foucault siempre mostró ante quienes le demandaban permanencia, etiquetas, identidad, la coherencia que obliga. Ante todo eso resistió presentándose múltiple, enmascarado, habitando y construyendo personajes que evidencian y subvierten el control oculto de “nuestra moral de Estado”<sup>23</sup>. “Verdad”, “razón”, “sujeto”, “historia”, “pensamiento”, “filosofía”, “lenguaje”, “poder”, son los fundamentos del modo de pensar que Foucault describe en sus trabajos genealógicos y arqueológicos,

---

<sup>23</sup> Foucault, M., “Más allá del bien y del mal”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 35.

trabajos en los que acusa el rigor de lo aleatorio y atisba, a lo lejos, la imposibilidad del acontecimiento. Su trabajo da cuenta del nacimiento de múltiples dispositivos que, desde la Modernidad, forman el zócalo de nuestra actualidad. Dispositivos que establecen una política de la verdad, de la historia, del saber y del pensamiento.

*Las palabras y las cosas* presenta el diagnóstico y monta la estrategia que culmina con la “muerte del hombre”. Sin embargo, el diagnóstico de “la muerte del hombre” nunca agotó para Foucault la exploración de los efectos de ese acontecimiento. En el trabajo previo a la publicación de *Las palabras y las cosas* se anuncia lo que, para Foucault, representó haber hecho la genealogía de lo que aún somos, pero que hemos comenzado a dejar de ser. *El pensamiento del afuera, Prefacio a la transgresión, Nietzsche, la genealogía, la historia, Theatrum Philosophicum, ¿Qué es la ilustración?* y otros textos más, hicieron las veces de laboratorios en los que era posible pensar el lenguaje, la verdad, la experiencia y el acontecimiento del pensar mismo.

En dichos textos, Foucault ha hecho del pensar acontecimiento teatral y dramatización. En ellos “pensar” es el teatro que se abre para poner en obra las ideas, para experimentar sus diferencias, sus distancias. La naturaleza de lo ahí pensado así lo demanda: sólo en la ruptura con lo común se abre la posibilidad de hacer surgir lo diferente. Pensar ya no es cuestión de voluntad y de amistad. Deleuze dirá que para pensar ya no son suficientes una buena voluntad y un buen método porque el pensamiento acomete en la disonancia y en el desencuentro, no en la concordancia y en la coherencia<sup>24</sup>.

El análisis foucaultiano del pensamiento como problema, está ligado a esa otra figura problemática llamada “hombre”. Foucault se entrega al análisis de las prácticas que dieron al

---

<sup>24</sup> “Y es que la filosofía, como la amistad, ignora las zonas oscuras donde se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos  *fuerzan*  a pensar. Nunca ha sido suficiente una buena voluntad, o un método elaborado, para aprender a pensar; no basta con un amigo para aproximarse a lo verdadero. Los espíritus no se comunican entre sí, sino lo convencional, el espíritu no engendra sino lo posible. A las verdades de la filosofía, les falta la necesidad, el sello de la necesidad. De hecho, la verdad no se entrega, sino que se delata; no se comunica, sino que se interpreta; no es querida, sino involuntaria.” Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1964, p. 195.

“hombre” una interioridad y escudriña los discursos que se tejieron en torno suyo: la vida, el trabajo y el lenguaje son los focos de esas discursividades que dotaron de rostro y ley a lo humano. Foucault analizará las prácticas de constitución de la interioridad del hombre y su relación con las discursividades que le son inherentes: desde las “prácticas de sí” que tuvieron origen en el mundo grecolatino, hasta la confesión, el encierro y el trabajo, todas ellas guardan una relación con la escritura, la ciencia y la historia.<sup>25</sup> La transformación de esas prácticas y de los saberes que les son correlativos tendrán como resultado la transformación de los procesos de constitución de la subjetividad hasta el punto de su borramiento.

El hombre, esa figura cansada, abrirá, en su desaparición, el espacio en el que el pensar es acontecimiento y el acontecimiento es el pensamiento mismo.<sup>26</sup> Escritura, ciencias del hombre e historia, tres saberes originariamente modernos, tres regímenes discursivos que dieron a luz y nacieron con el hombre, son ahora las superficies en que se pierde y en que, invertidas en su uso, el sujeto moderno se “de-sujeta”.

Foucault vio en Freud, Marx y Nietzsche<sup>27</sup> los signos de otro acontecer y del descentramiento del sujeto que le era inherente. En los terrenos del lenguaje, de la literatura, del conocimiento y de la historia el sujeto se fragmenta, se desconoce, se disemina y, parte a parte, se pierde. La muerte de Dios, del signo natural y el acontecer de su violencia

---

<sup>25</sup> Con respecto a la *escritura*, se hará evidente su importancia en la consolidación de la interioridad producto de la introspección; por otro lado, señalará la relevancia de la *producción de un conocimiento* sobre el sujeto por el sujeto mismo (sobre su vida, su trabajo y su lenguaje) al que terminará quedando sujetado, y, finalmente, mostrará el papel que jugó la historia como el *relato* de los momentos que han dado lugar al estado actual de ese sujeto y que, al mismo tiempo, orientan su porvenir. A estos usos de la literatura, del conocimiento y de la historia, Foucault opondrá tres usos paródicos: la literatura como apertura a una experiencia del afuera, el uso sacrificial y dilapidatorio del saber y del pensamiento, y la función paródica y dramatizadora de la historia. Tres usos genealógicos que tienen como propósito el borramiento final de ese “rostro de arena” que pronto desaparecerá.

<sup>26</sup> “El pensamiento tiene que pensar lo que le forma, y se forma con lo que piensa. La dualidad crítica-conocimiento se vuelve perfectamente inútil: el pensamiento dice lo que él es. Esta fórmula es, sin embargo, peligrosa. Connota la adecuación y permite imaginar una vez más el objeto idéntico al sujeto. No es nada de esto. Que lo pensado forme el pensamiento implica, al contrario, una doble disociación: la de un sujeto central y fundador al que sucederían, de una vez para siempre, acontecimientos, mientras que desplegaría a su alrededor significaciones; y la de un objeto que sería el foco y el lugar de convergencia de las formas reconocidas y de los atributos afirmados.” Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, pp. 23-24.

<sup>27</sup> Vid. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1981.

anunciados por Nietzsche, el afuera blanchotiano, la transgresión batailleana, el deseo sadeano, el cuerpo aullante de Artaud, son las experiencias del descentramiento de esa subjetividad que ya no se reconoce. Serán esas experiencias de las que Foucault echará mano para dar cuenta de que, si bien, seguimos siendo modernos en la medida en que los efectos de la subjetividad moderna aún nos configuran, hemos comenzado a dejar de serlo gracias a la revolución de sentido que, desde Nietzsche, Freud y Marx, el pensamiento ha experimentado.

El rastro o la estela propios de ese descentramiento, de ese “rostro de arena que se desdibuja poco a poco en los límites del mar”<sup>28</sup>, resuena como una interrogante que sale al encuentro y que indaga las consecuencias de esa erosión, de esa “ontología del presente”. Las filosofías encaran ahora las preguntas que interrogan por su silencio, sus complicidades y sus relaciones con otros discursos y con otras prácticas<sup>29</sup>.

Las preguntas por el sentido de la experiencia y sus relaciones con el pensar y el pensamiento son la tarea que necesariamente se desprende de la muerte del hombre. ¿Qué es ahora pensar? Pensar ha dejado de ser esa labor de construcción, reconocimiento y consolidación de la interioridad, ha dejado de ser también esa tarea de trazar los límites de lo posible, de lo pensable y de lo cognoscible para actuar dentro de ellos, pensar es, desde la muerte del hombre, la exposición a la experiencia de la exterioridad del pensar, es la apertura al acontecer de otro lenguaje y de otra forma de gobernar. Pensar sólo tiene lugar al interior de un pensamiento anónimo y constrictor que tiene sus propias reglas y su propio pliegue. La

---

<sup>28</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 375.

<sup>29</sup> “Las cuestiones sobre la caracterización de la empresa filosófica, la justificación de tal empresa como una actividad que vale la pena y es merecedora, realmente, de la dignidad institucional que reviste, son problemas que se consideran irrelevantes. Se trata de preguntas reprimidas, buenas para la biografía personal, casi vergonzantes, por más que, necesariamente, se encuentren resueltas en la práctica, fundamentalmente en la posición adoptada con respecto a la naturaleza del conocimiento y en la concepción del “método científico”.” Morales, Cesáreo, “El silencio de las filosofías”, en Juan Mora Rubio, et al, (dirs.), *Dialéctica*, Año V, N° 8, 1980, Universidad Autónoma de Puebla, p. 8.

tarea de la filosofía es “sacar a la luz ese pensamiento anterior al pensamiento”<sup>30</sup>. Cuando se va fuera de ese pensamiento, el pensar,

... se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar.<sup>31</sup>

Tensión entre el pensar y el pensamiento, entre el lenguaje del orden y la experiencia muda y caótica de lo azaroso, pensamiento/pensar, la chispa y la hoguera, la nube y el polvo. Si pensar es un trance que tiene lugar en el seno mismo del pensamiento, si no es la empresa de construcción de una interioridad que se reconoce, si el pensar, esa vieja figura de la interioridad, sólo es posible en términos de azar, de teatro y de parodia, es porque ella misma ha dejado atrás los bordes del sujeto al que se limitaba y ahora acontece como el golpe de dados, como el relámpago que hiere la noche de nuestras cabezas y que abre esa oscuridad secreta a la luz ciega del acontecimiento del pensamiento. Si pensar es sólo el efecto de esa resonancia, es también el momento de desarticulación de la interioridad que se abre como un teatro en el que la representación de los significados organiza la coreografía de nuestra experiencia, una coreografía también azarosa: dislocación momentánea del lenguaje y olvido provisional de las categorías que le dan sostén.

Justamente, tras Bataille, Foucault se compromete con el balbuceo de un lenguaje transido que no deja de hablar ni de girar alucinadamente en la apertura de un desierto de significados. Pensar es el estallido de la luz que se abre paso desde el fondo del azar y que orada, desarticula y entrega siempre una imagen desarticulada de nosotros mismos. “En última instancia pensar sería contemplar de cerca, con extremada atención, e incluso hasta perderse en ella, la estupidez.”<sup>32</sup> Más que de la contemplación, de lo que se habla aquí es de

---

<sup>30</sup> Foucault, M., “A propósito de ‘Las palabras y las cosas’”, en M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La piqueta, 1991, p. 33.

<sup>31</sup> Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 42.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 39.

una apertura, de una espera que olvida que espera. Como escribe Blanchot, “El olvido, en cada acontecimiento que se olvida, es el acontecimiento del olvido”,<sup>33</sup> y que en ese esperar que olvida se hace exterioridad lanzada hacia el afuera, hacia la experiencia desarticuladora del lenguaje que nos avienta al delirio de un habla que no puede significar nada pero que no se hace silencio: lo mismo que olvidar, pensar es el acontecimiento, el acontecer del pensamiento como la desarticulación del suelo en que toda experiencia aparece como dable.

Figura liminal la del pensador, en el límite de la academia, en el límite del discurso también, en el límite de las prácticas que hacen del pensamiento una disciplina. Foucault, en el límite de la interrogación que le demanda una identidad, se difumina en la multiplicidad de figuras y de máscaras que le dieron nombre y con las que habitó y recorrió los bajos fondos de las prácticas que sujetan. Construye con esas máscaras la ausencia y el hueco en el que puede acontecer el azar del pensamiento.

De la misma manera que se ocultó detrás de sus máscaras, también exploró registros discursivos diversos. Junto a sus trabajos consagrados, hay otros que, de manera un tanto forzada, se integran en cuatro volúmenes<sup>34</sup> que contienen todos los trabajos que Foucault escribió con propósitos no siempre académicos, no siempre institucionales.

El carácter anónimo y liminal que atraviesa esos trabajos dedicados al lenguaje, a la literatura, al poder, a la historia, al desmoronamiento del sujeto y del hombre, hace de ellos pequeñas perlas que se resisten a ofrecerse al entramado académico, trozos de pensamiento en voz baja: acontecimientos, encuentros silenciosos y profundos como temblores.

Ese conjunto de trabajos que exploran modalidades variadas de la experiencia del pensar, no son diversos sólo por la variedad del formato (entrevista, informe académico,

---

<sup>33</sup> Blanchot, M., *La conversación infinita*, Madrid, Arena Libros, 2008, p. 249.

<sup>34</sup> Foucault, Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*. París, Gallimard, 1994, 4 vols. En 2001 apareció la segunda edición de *Dits et écrits* en la colección Quarto Gallimard que aglutina los cuatro volúmenes anteriores en dos volúmenes más grandes.

homenajes, introducciones, presentaciones, programas), son, en un sentido más preciso, formas de pensar peculiares, acontecimientos que rompen lo que de esquemático pueda atribuirse al trabajo de Foucault. Esa colección heterogénea de textos menores comparten el sello de lo liminal. Pensamiento del límite y en el límite de la experiencia, de lo autobiográfico, en el límite de la fugacidad de la palabra hablada que ofrece su espontaneidad a la imprenta, textos que se rinden a la memoria como homenajes y que suscitan el entrecruzamiento de las ideas, “libros-bomba”<sup>35</sup>, textos-mapa, “libros-caja de herramienta”<sup>36</sup>, “libros-experiencia”<sup>37</sup>. En esa masa heterogénea de trabajos se insinúa una posibilidad de lectura igualmente liminal, una lectura que es ella misma un efecto, una experiencia de descentramiento con respecto al “autor” M. F. (Maurice Florence/Michel Foucault<sup>38</sup>) y a su “obra”<sup>39</sup>. Es en esa lectura que este trabajo hace alto, deteniéndose para otear el efecto demoledor de su superficialidad.<sup>40</sup>

Los registros que atraviesa la obra foucaultiana son de diversa índole y las clasificaciones que se ofrecen son también diversas. Proponer, partiendo de lo ya dicho, la idea de que una parte de la obra de Foucault, aquella a la que él mismo ha dado un lugar especial en su formación no académica, puede ser leída desde el punto de vista de los efectos que suscita a nivel de la experiencia de descentramiento o de erosión de la subjetividad y del pensamiento como figura de la misma.

---

<sup>35</sup> Vid. Foucault, M. *Diálogo sobre el poder*, en el [www <http://www.consejopolicia.gob.ve/documents/Diálogo%20sobre%20el%20poder.pdf>](http://www.consejopolicia.gob.ve/documents/Diálogo%20sobre%20el%20poder.pdf), Consultado 10 de agosto del 2014, p. 8 [«Dialogue on Power» («Dialogue sur le pouvoir»); conversación y debate informal con estudiantes de Los Angeles, transcrita por Grant Kim a partir de una grabación efectuada en mayo de 1975 en la Founders Room del Pomone College, en Claremont, y publicada en una revista destinada al campus. Wade (S.) (comp.), *Chez Foucault*, Los Ángeles, Circabook, 1978, págs. 4-22.]

<sup>36</sup> Vid. Foucault, M. “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze” en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1991, p. 78

<sup>37</sup> Trombadori, Duccio y M. Foucault, *Conversaciones con Foucault: pensamientos, obras, omisiones del último “maître-a-penser”*, p. 41.

<sup>38</sup> Michel Foucault escribió en 1980 la entrada “Foucault, Michel” para el *Dictionnaire des philosophes* coordinado por Denis Huisman para la edit. PUF: dicha nota fue firmada por Foucault bajo el pseudónimo de Maurice Florence, que en sus siglas desata un eco que remite y aleja de las de “Michel Foucault”.

<sup>39</sup> Foucault, M., *La arqueología del saber*, México, DF, S. XXI, 2004, p. 36 y ss.

<sup>40</sup> “Y es que si el intérprete debe ir hasta el fondo como un escudriñador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un oteo, de un oteo siempre más elevado que deja ostentar sobre él, de una manera cada vez más visible, la profundidad.” Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 39.

Asistir a esa recomposición de la experiencia del pensar que implica la lectura de los textos de Foucault. Reconocer esa parte en la que Foucault teatraliza el pensamiento, ese punto de inflexión en el que su pertenencia a la Modernidad le permite justamente salir de ella, en el que el pensamiento es capaz de cobrar unidad para posteriormente ser detonado, erosionado, fragmentado. De todo esto sólo es posible hablar en negativo, desmontando los restos de los monumentos que han quedado aun en pie, pero que ya ceden a otra cosa. Que el murmullo, la voz que antecede a lo dicho<sup>41</sup>, a la palabra pronunciada de manera solemne, haga su trabajo demoledor: el coloso cae cuando sus pies de piedra ceden al trabajo paciente y continuo de la hormiga.

En ese sentido, el itinerario que propone el presente trabajo intenta dar cuenta de los cruces entre el problema del pensamiento y el acontecimiento, así como la relación que esa dupla conceptual establece con los temas de la subjetividad, el lenguaje y el poder; cruces que, como ha quedado señalado, toman en Foucault la forma de encuentros con el trabajo de otros pensadores. Lo anterior, con la finalidad de mostrar cómo el tratamiento de los temas canónicos del pensamiento foucaultiano, desde la perspectiva del pensamiento y el acontecimiento, adquieren una profundidad que no tienen cuando se hace de ellos sólo el conjunto de temas por los que atraviesa el trabajo de un filósofo que trabajaba en un taller de historiador.

Pensamiento, no pensamiento y vida, jalonamientos de la existencia que sobrevuelan el trabajo de Foucault, asomos de lo no decible, desobra del existir como infamia en medio de la disciplina y lo normalizado. El no pensamiento del poder que se contesta con el poder del no pensamiento. Vida, pensamiento y no pensamiento en la desobra del pensar: afuera, heterología, suerte. Vida como resistencia, pero también como fuerza administrable; pensamiento como acontecimiento y como trabajo, ciencia y saber; no pensamiento como

---

<sup>41</sup> Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 12.

parte maldita, heterología, noche y afuera. Alientos deleuzeanos, batailleanos, blanchoteanos y nietzscheanos que habitan y sobrevuelan un pensamiento singular. ¿Qué es pensar? ¿cómo es posible el pensamiento? ¿cuáles son los límites que impiden o posibilitan pensar? ¿qué es el no pensamiento? ¿qué es vivir? Preguntas que pueden servir de propósito manifiesto a este trabajo, que pueden ayudarnos a entender en qué sentido Foucault hizo del pensar otra cosa, una experiencia de dramatización, experiencia que implica la transformación de nuestras prácticas. Ir, entonces, a esos trabajos de Foucault de otra manera, trabajos en los que nada hay que entender, nada que reconocer, nada que comprender, sólo asistir a ellos y jugar la apuesta que implica su lectura. Hacer, acompañado de ellos, el recorrido por las obras de Foucault y encontrar en ellas, tal vez a contrapelo, tal vez de manera cómplice, el sentido balbuciente de lo que, para Foucault, significó pensar y la manera en que pensar es, a final de cuentas, pensar el acontecimiento; asistir por lo tanto a la manera en que Foucault le hace chocar contra el No-paso<sup>42</sup>, a la manera en que Foucault problematizó la experiencia del pensar. Asistir, si se permite la imagen, al relámpago que nace en el corazón mismo de la oscuridad, que la ilumina, la desgarrar y que le dona la potencia de su vida completa en el mismo instante en que muere y se confunde con ella nuevamente.

---

<sup>42</sup> Vid. Morales, Cesáreo, *Fractales: pensadores del acontecimiento*, México, DF., S. XXI, 2007, p. 7 (Nota 1).

# 1. El acontecimiento: Foucault y Deleuze

## a) Problematizar: el pensamiento como problema

La serie de intercambios que se da entre Deleuze y Foucault está signada por una preocupación común que coloca el pensar en el centro de sus encuentros. La pregunta por el pensar orienta la lectura que uno ha hecho del otro. Desde un punto de vista cronológico, *Theatrum Philosophicum* es el primer testigo de ese encuentro. “Pero tal vez algún día el siglo será deleuzeano”<sup>43</sup>, es la frase con que Foucault acomete la difícil empresa de penetrar dos obras deleuzeanas de difícil acceso: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Foucault irá a los textos deleuzeanos atendiendo la cuestión del pensamiento y su origen, no en términos históricos ni trascendentales, sino arqueológicos: ¿cómo se establece un saber?<sup>44</sup>. Si en 1970, durante su primera lección en el Collège de France, Foucault ya se preguntaba por tal cuestión, es en el intercambio con Deleuze en el que explicita la necesidad de otra forma de pensar. El proyecto deleuzeano de “inversión del platonismo”<sup>45</sup> abre para Foucault una posibilidad de entender el pensamiento fuera del paradigma de la representación y le ofrece la posibilidad de recorrer los trazos que han dado forma a lo que

---

<sup>43</sup> Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 7. En 1978, en entrevista con M. Watanabe, Foucault aclarará su deuda con el pensamiento deleuzeano y, de paso, contextualizará y explicará su críptica frase sobre Deleuze, escrita ocho años antes en *Theatrum Philosophicum*. Que el siglo llegue a ser deleuzeano debe entenderse, según Foucault, como un proceso de divulgación del pensamiento de Deleuze quien, según Foucault, en 1970, era un pensador desconocido. *Vid.* Foucault, M., “La escena de la filosofía”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 831.

<sup>44</sup> *Vid.* Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Ed. FCE, 2013, p. 17 y ss. Durante dicho curso Foucault explora las diferencias entre Aristóteles y los sofistas. Esta oposición es para Foucault la abertura en la que se decide la manera en que el pensamiento se juega como estrategia y se fraguan los derroteros en los que el pensar será posible para la tradición filosófica occidental. Puede decirse que la interpretación foucaultiana de Aristóteles es paralela a la que Deleuze hace de Platón: una inversión del aristotelismo es paralela a una inversión del platonismo.

<sup>45</sup> Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 8.

llamamos ahora pensar. De ahí que en 1972, durante un encuentro que sostuvieron<sup>46</sup>, la pregunta que atraviesa dicha conversación sea sobre la naturaleza de la relación “teoría/praxis”. La pregunta que en esos momentos se formuló haciendo uso de la jerga marxista, y que cuestionaba la semejanza como forma de relación entre la práctica y la teoría, es la constante de los encuentros entre Deleuze y Foucault. En dicha entrevista Deleuze afirma: “¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes.”<sup>47</sup> Y Foucault revira: “Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica.”<sup>48</sup> Teorizar es una práctica, pensar es una práctica que traba relaciones con otras prácticas. Ya se anuncia aquí todo el tratamiento genealógico del pensar como acción que comporta una fuerza entre un campo de múltiples fuerzas, el pensamiento como práctica, como acontecimiento.

Si, como Foucault y Deleuze piensan, el pensamiento como práctica es imposible dentro de los órdenes de la metafísica tradicional, entonces, es necesaria otra idea del pensamiento que escape de la tradición metafísica aristotélico-platónica. De ahí que el trabajo de Deleuze sobre el acontecimiento sea fundamental para Foucault, ya que dicho trabajo hace la crítica de cómo se instituye la metafísica platónica y de cómo las alternativas de pensar el acontecimiento quedan suprimidas en el momento en el que el pensamiento estoico y epicúreo fueron minimizados por la tradición platónica<sup>49</sup>. Se desprende del trabajo de Deleuze un conjunto de consecuencias positivas para Foucault. En “La escena de la

---

<sup>46</sup> Foucault, M., “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 77-86.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>49</sup> Foucault enumera en *Theatrum Philosophicum* las tres tentativas de pensar el acontecimiento que le son contemporáneas y que han fracasado: la fenomenología, la filosofía de la historia y el neopositivismo. *Vid.* Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, pp. 19-21.

filosofía”, entrevista realizada en 1978 con Watanabe, Foucault afirmaba que su elección filosófica se decantaba por la tradición filosófica que se alejaba de la metafísica tradicional y que prefería optar por lo cambiante en vez de lo permanente “[...] no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás, en los estoicos, para quienes era un problema lógico”<sup>50</sup>. Foucault ligaba ese interés, lo mismo que Deleuze, con la pregunta por lo que pasa ahora, por la actualidad. Otorgaba, con ello, al filósofo, la tarea de diagnosticar y establecía una división en la historia de la filosofía: por una parte las filosofías que se interesan por lo que no cambia, por lo intemporal y lo ahistórico, y, por otra parte, aquellas filosofías cuyo tema era el presente, “el acontecimiento”, en cuyo cauce él se reconoce.

Finalmente, para Foucault, en “La escena de la filosofía”, hay una relación íntima entre la filosofía del acontecimiento y el teatro, ya que ambos tratan de captar el acontecimiento: mientras que “el teatro capta el acontecimiento y lo pone en escena [...] en mis libros intento captar un acontecimiento que me ha parecido, que me parece importante, para nuestro presente, a pesar de ser un acontecimiento anterior”<sup>51</sup>. En estos mismos términos, Foucault explica que ese proceso de escenificación, de dramatización implica un giro filosófico importante, al menos en el sentido de que escenificar implica, como en toda puesta en escena, el acaecer de un tiempo que se torna no lineal en la medida en que lo que acontece en cada puesta en escena es la repetición.

El cruce entre teatro y pensamiento es la escenificación de un acontecimiento y ello implica, por una parte, el desplazamiento de un tiempo lineal hacia un tiempo de la repetición, y, en segundo lugar, el espacio, como categoría ontológica, cobra preponderancia

---

<sup>50</sup> Foucault, M., “La escena de la filosofía”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 817.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 818.

sobre el tiempo porque es lo que posibilita la escenificación: “Se ha dicho que yo era estructuralista y antihistoriador, sin embargo, no tengo nada que ver con el estructuralismo y soy historiador. Pero precisamente tomo como objeto de la historia, es decir, de un análisis que se desarrolla en el tiempo [...] esos acontecimientos que constituyen la organización, el acondicionamiento de ciertos espacios culturales.”<sup>52</sup>. Finalmente, para Foucault, este trabajo sobre el espacio y el tiempo le permitirá pensar la historia de una manera diferente y polimorfa.<sup>53</sup>

Si Foucault afirma, al leer *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*, que “algún día el siglo será deleuzeano”, Deleuze devolverá el favor de manera póstuma con la publicación de *Foucault*, un libro que reúne y amplía algunos de los textos sobre Foucault publicados por Deleuze, tanto en vida como de manera póstuma. Posterior a la muerte de Foucault, Deleuze, imparte tres cursos consecutivos que ahondan en el pensamiento de Foucault completo, en los que de manera magistral, Deleuze muestra la radiografía íntegra de un pensamiento complejo, de sus crisis, del rigor y necesidad que le orientaron; nada de azar, nada de ocurrencias, para Deleuze, Foucault se entrega con lucidez, coherencia y honestidad a la aventura del pensar. Entre el feliz encuentro y el silencioso desenlace de Foucault y Deleuze, hubo una serie de coincidencias importantes: la conformación del GIP, la edición de las obras completas de Nietzsche y algunos intercambios teóricos en los que se deja ver hasta qué punto dos pensamientos encontraban su límite uno en el otro. Deleuze creando conceptos donde Foucault ya había hecho todo un trabajo arqueológico. Foucault en la revisión de lo que aún somos, pero que hemos comenzado a dejar de ser (el archivo, dirá

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 823.

<sup>53</sup> “[...] vivimos en una serie de espacios polimorfos, y en segundo lugar, la idea de que no hay solamente una historia, sino varias, pluralidad de tiempos, de duraciones, de velocidades que se enmarañan entre sí, y que precisamente, forman los acontecimientos. Un acontecimiento no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia.” *Ibíd.*, p. 824.

Deleuze). Deleuze en el presentimiento de aquello que aun no somos, pero que, en la medida en que ya lo adivinamos, hemos comenzado a ser.

Foucault se deja leer, en la mirada deleuzeana, como un pensador completo que asumió siempre el pensamiento como un riesgo, no avanza de manera predecible, sino por crisis, por sacudidas y saturación. Deleuze es quien da las claves para esta lectura del trabajo de Foucault: toda la producción teórica de Foucault se organiza alrededor de dos grandes crisis<sup>54</sup> que reparten toda su obra: la crisis del saber y la crisis del poder. La primera crisis tiene lugar cuando los trabajos de Foucault sobre el saber llegan a un callejón sin salida. *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber* son las obras mayores en que Foucault lleva a cabo ese trabajo. Esta primera etapa, llamada arqueológica, alcanza su límite cuando Foucault ha logrado constituir un corpus de enunciados (sobre la locura, la medicina, la clínica, el encierro) que se aglutinan y se constituyen en torno a algo que es externo al lenguaje mismo: el poder. Ese nuevo objeto de investigación aparece en el horizonte foucaultiano y da origen a un conjunto de obras entre las que se encuentran: *Microfísica del poder*, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. En ellas Foucault lleva el tema del poder a un tratamiento exhaustivo que dará lugar la segunda crisis y que le llevará a interrogarse por la constitución de los sujetos en medio de los entramados de poder-saber, lo que marcará la etapa final del trabajo de Foucault.<sup>55</sup>

Para Foucault, como bien observa Deleuze, todo aquello que puede ser visto y dicho en una época, obedece a las formas de lo visible y lo enunciable, sin embargo, los focos de

---

<sup>54</sup> “Creo que el pensamiento de Foucault, más que evolucionar, procedía por crisis. No creo que ningún pensador pueda librarse de estas crisis, es algo sísmico.” Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1996, p. 168.

<sup>55</sup> “Para saber a qué conjunto de frases hay que dirigirse para formar un corpus [...] es preciso dirigirse a algo que no es palabra, ni frase; ni siquiera enunciado, puesto que lo que buscamos es saber qué es un enunciado. [...] La respuesta de Foucault será que hace falta que localicen los focos de poder que son productores de dichas frases, los focos de poder en torno a los cuales se organizan las palabras, las frases y las proposiciones.” Deleuze, G., *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 74.

poder, en torno a los cuales se aglutinan los enunciados y las visibilidades, son los que organizan los diagramas de una época, relaciones de poder que dirigen los modos de pensar, de vivir, de hablar y de trabajar. El poder diagramático hace brotar de manera urgente la pregunta sobre el pensamiento. ¿Es el pensamiento una forma, la resultante de lo que puede decirse y verse en una época determinada? ¿Si todo aquello que puede ser dicho y visto en una época es efectivamente dicho, entonces todo aquello que puede ser pensado es efectivamente pensado? o, por el contrario, ¿el pensamiento no es una forma y, por lo tanto, mantiene una relación de exterioridad o de distancia con respecto al saber? Cuestiones, todas, relativas a la naturaleza del pensamiento que aparecen cuando Foucault define el poder por su naturaleza polémica, microfísica y capilar. Aparece a la par de dichas cuestiones, la potencia de dirigir la coreografía de vida y muerte en cualquier grupo humano. Con ello inicia el itinerario de todo el trabajo que Foucault realizó sobre el poder y sus relaciones con el pensamiento. *El orden del discurso*, *La verdad y las formas jurídicas*, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* son las obras de mayor calado que abordan esa relación.

Deleuze dirá que en la comprensión de esa relación entre pensamiento y poder se encuentra uno de los aspectos más originales del pensamiento de Foucault: si la primera parte de su obra responde a la necesidad de pensar la constitución de la capa más densa de toda cultura, aquella sobre la que las palabras y las cosas se acomodan unas con/entre otras dando la textura de la realidad, el momento genealógico, el momento del poder, hará las veces de un medio o continente que pone en movimiento y atraviesa el denso conglomerado de visibilidades y enunciados que forman el saber de una época.

Indudablemente, el poder, considerado abstractamente, ni ve ni habla. Es un topo que sólo se puede reconocer por su red de galerías, su madriguera múltiple: “se ejerce a partir de innumerables puntos”, “viene de abajo”. Pero precisamente porque ni habla ni ve, hace ver y hablar.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 111.

El poder será para Foucault el afuera del saber, una fuerza y no una forma, el conjunto de fuerzas informes que toman forma en el lenguaje y la luz de una época. Dicho conjunto de fuerzas dan, a la luz y al lenguaje de una época, su movilidad y su configuración. Este segundo momento también encontrará su final crítico. Para Foucault, la fuerza sólo tiene relaciones directas con otra fuerza, por lo tanto, una fuerza sólo existe para otra. Las relaciones de fuerza son, entonces, relaciones polémicas, relaciones de reacomodo que sólo obedecen a su conservación. Toda organización del poder tiene como regla la preservación de las fuerzas que lo conforman y eso resulta en la formación de un diagrama en el que el poder pierde su carácter evanescente perpetuándose en la organización del lenguaje y las cosas. Al mismo tiempo que el poder moviliza las palabras y las cosas, ellas le donan al poder la estabilidad que suspende la naturaleza móvil de las relaciones de poder.<sup>57</sup> La estructura diagramática de la cultura se da por la fijación de las relaciones de poder y la movilización de las palabras y las cosas. Los trabajos de Foucault sobre la prisión, la escuela, la fábrica, el internado y el hospital están atravesados por esta idea del poder como diagrama.

Después del largo silencio editorial de casi ocho años que sucedió a la *Voluntad de saber*, Foucault lleva el planteamiento del poder a un estrato diferente: la fuerza como fuerza que se pliega afectándose a sí misma; este es el momento en que emerge la pregunta por el sí mismo como fuerza autoafectante y autoafectada, por los procesos subjetividad, es también el momento en que tiene lugar todo un conjunto de preguntas que no eran posibles y que no podían tener una respuesta cabal desde la perspectiva de un poder diagramático; el momento ético-estético del pensamiento de Foucault es al mismo tiempo una lectura del

---

<sup>57</sup> “¿En qué sentido existe primacía del poder sobre el saber, de las relaciones de poder sobre las relaciones de saber? Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar si no existiesen las relaciones diferenciales de poder. Bien es verdad que éstas serían evanescentes, embrionarias o virtuales, sin las operaciones que las integran; de ahí las presuposiciones recíprocas.” *Idem*.

mundo grecolatino y una respuesta a cuestiones que ahora encontrarán lugar y abrirán nuevos derroteros. De tal forma, son dos las grandes crisis que reorientan cada vez los pensamientos de Foucault, dos crisis o saturaciones que producen tres campos: el estrato formal y disyunto del saber, el campo del poder como relaciones de fuerzas no formadas y no estratificadas, y el momento de la subjetividad que se produce como un pliegue de la fuerza sobre sí misma que constituye una relación peculiar con el afuera como campo de fuerzas no estratificadas. Así, el sí mismo como proceso, estadio final al que arribó el pensamiento de Foucault, deriva del poder y del saber, pero no depende de ellos porque se da a caballo entre la resistencia y la singularidad de una fuerza que se pliega sobre sí misma y que entonces produce un afuera en el interior del diagrama que la contiene. Cada estrato implica al otro y en cada uno de ellos la pregunta por el pensamiento encuentra su lugar y su respuesta: “Pensar es experimentar, es problematizar. El saber, el poder y el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento”<sup>58</sup>.

A partir de lo anterior, se podría afirmar que Foucault es un pensador temático, que una colección de temas organiza la coreografía de sus ideas, que hay constantes temáticas a lo largo de sus obras; también se podría pensar que su obra es la respuesta a un conjunto de preguntas metodológicas. Sin embargo, cualquiera de estas dos caracterizaciones dejaría sin explicar la necesidad de los saltos, de los cambios de tono de su escritura, de la variedad de estilos que están presentes en su trabajo. Si se afirma que Foucault es un pensador temático, que obedece a la exploración de temas “importantes” (algunos temas que aparecen siempre de una forma u otra como constantes: el poder, las instituciones, el saber, el lenguaje, el sujeto), entonces desaparece la necesidad del pensamiento y su obra se desmorona, se reduce a capricho y moda, y, en última instancia, al poder de aglutinamiento

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 151.

que los grandes temas tengan: todo girando en torno al poder, al sujeto o al saber<sup>59</sup>, lo otro nada más que polvo<sup>60</sup> que se dispersa azarosamente fuera de los centros que agitan su pensar; por otro lado, si se piensa que la obra de Foucault es la respuesta a un conjunto de urgencias de carácter histórico (ya sea temático: la historia de la prisión, la historia de la locura, la historia de la sexualidad) o metodológico (¿cuáles son los principios metodológicos que orientan la genealogía y la arqueología?, ¿cómo se estudia la historia?) se pierde el carácter acontecimienta de su pensamiento, el carácter de búsqueda del pensar que Foucault siempre enfatizó como signo de su trabajo.<sup>61</sup> A diferencia de estas dos posibilidades de lectura, la de las “problematizaciones” es aquella que el propio Foucault sugiere como directriz o clave de su trabajo.<sup>62</sup>

Si problematizar no es “la representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe” sino “el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento”<sup>63</sup>, problematizar es descorrer los entretelones del pensamiento y asistir a la emergencia de la opacidad, al nacimiento de una duda, a la apertura de lo cuestionable que tiene lugar en el seno mismo del sentido común; ser atrapado por la extrañeza de algo que ha dejado de ser obvio y que interroga por su derecho a ser tomado en cuenta como algo dado, nos hace voltear a su origen y, con ello, a los

---

<sup>59</sup> A propósito de *Vigilar y castigar*, Foucault decía “¿De qué se trata este “nacimiento de la prisión”? ¿De la sociedad francesa en un periodo determinado? No. ¿De la delincuencia en los siglos XVIII y XIX? No. De las prisiones en Francia entre 1760 y 1840? Tampoco. De algo más tenue: la intención reflexiva, el tipo de cálculo, la “ratio” que ha sido puesta en práctica en la reforma del sistema penal cuando se ha decidido introducir en él no sin modificación, la vieja práctica del encierro. Se trata en suma de un capítulo de la ‘razón punitiva’.” Foucault, M., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, p. 43.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>61</sup> “Por pereza, soñé que llegaría el día en el que sabría con antelación lo que quería decir y que no tendría más que decirlo. Ha sido un reflejo de envejecimiento. Había imaginado que había alcanzado la edad que permite desarrollar lo que uno sabe [...] trabajar significa emprender el camino para pensar algo diferente de lo que hasta entonces se pensaba.” Foucault, M., “El interés por la verdad”, en M. Foucault, *Saber y verdad*, pp. 227-228.

<sup>62</sup> “La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción. Pero uno se aproxima a lo esencial a bandazos: las cosas más generales son las que aparecen en último lugar.” *Ibíd.*, p. 229.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pp. 229-230.

juegos de verdad y falsedad que le han dado carta de naturalidad. Percibir lo intolerable dirá Foucault.

Por lo tanto, las problematizaciones son la preocupación filosófica, que no puramente metodológica, que subyace a todo el trabajo de Foucault: los problemas como espacios del pensamiento, el pensamiento como problema. Esto posiciona el trabajo de Foucault fuera de dos tentativas: aunque muchos de sus trabajos se titulen “Historias de...” hay que reconocer que no son historias ni de las representaciones ni de los comportamientos, sino “historias críticas del pensamiento”. Es decir, ni análisis de conductas concretas, ni análisis de discursos “teóricos”, sino análisis de un “tipo de experiencia singular”, donde “experiencia” implica el desplazamiento de una fuerza singular a lo largo del conjunto de relaciones que se dan al interior de un dispositivo: “la correlación de un dominio de saber, un tipo de normatividad y un modo de relación consigo mismo”<sup>64</sup>. Se trata entonces de entender cómo ha tenido lugar la aparición de una experiencia como acontecimiento singular en el entramado de las relaciones entre el saber, el poder y la conformación de subjetividades. De tal manera las “problematizaciones” pueden ser el hilo conductor para comprender la tentativa completa de Foucault, no los temas, ni las épocas, no los autores, ni las disciplinas, sino algo más general y complejo que apunta en última instancia a comprender cómo una experiencia (sexualidad, locura, internamiento, disciplinamiento) ha tenido lugar en su singularidad<sup>65</sup>.

El trabajo de Foucault aparece entonces atravesado por una triada que no es temática como la triada saber-poder-subjetividad, ni metodológica, sino de una naturaleza

---

<sup>64</sup> Foucault, M., “Historia de la sexualidad: un prefacio”, en M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, p. 191.

<sup>65</sup> Al referirse a las diferencias que hay entre *Historia de la Locura* y los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad*, Foucault señala que entre ambos hay un nexo si atendemos, más allá de su objeto, a la manera en que ese objeto es tratado: “Se trata, en resumen, de dos vías de acceso contrapuestas en relación a una misma cuestión: cómo se forma una “experiencia” en la que están imbricadas la relación a uno mismo y la relación a los otros.” Foucault, M., “El interés por la verdad”, en M. Foucault, *Saber y verdad*, p. 230.

problemático-procedimental que establece un cruce entre los campos metodológicos y los temáticos: pensamiento-experiencia-acontecimiento. Pensar es la puesta en cuestión de una experiencia, el descenso al sótano que le da soporte, pero es, de manera simultánea, la experiencia misma la que problematiza sus propias condiciones de posibilidad en el momento en que ella tiene lugar, por eso es que Foucault no puede ser historiador, porque nunca parte de la evidencia de una metodología, de un procedimiento ni de una relación clara entre sujeto y objeto de conocimiento, sino que son esas mismas cosas las que están en juego cuando el pensar emerge.

Deleuze lo vio claramente cuando afirmó que la cuestión del pensamiento atraviesa toda la obra de Foucault<sup>66</sup>, y esto porque Foucault nunca dio por sentado que la experiencia del pensar fuera de cierta manera determinada, pero tampoco porque fuera “salvaje”, sino que siempre subrayó su carácter problemático, la tensión, que tiene lugar entre el pensar como experiencia de extrañamiento y el pensamiento como una estructura con sus propias reglas y su propio lenguaje. En este sentido, el proyecto de elaborar una “historia crítica del pensamiento” pone sobre la mesa la cuestión de la historicidad del pensamiento como estructura y del pensar como experiencia que abandona o escapa a esa estructura. Por otra parte, si el pensamiento tiene para Foucault una relación con el tiempo y con la historia, lo es sólo de manera muy singular que podríamos llamar contrahistórico en la medida en que avanza por el camino de la eventualización<sup>67</sup>. La experiencia del pensar es posible sólo como acontecimiento, es decir, donde algo deja de ser evidente y se torna problemático, o donde una fuerza o una práctica en su singularidad se opone y desborda la configuración de fuerzas de las que nace. En este sentido el problema mismo del pensar es el pensar al menos en dos

---

<sup>66</sup> Vid. Deleuze, G., “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault”, en G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 223.

<sup>67</sup> “[...] es necesario, creo, reducirse a tres decisiones a las cuales nuestro *pensamiento*, actualmente, se resiste un poco y que corresponden a los tres grupos de funciones que acabo de evocar: poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante.” Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 51.

sentidos: el tener lugar el acontecimiento del pensar, y la emergencia de los acontecimientos del pensamiento. El primero de ellos gira en torno al problema que implica pensar como una experiencia singular, el problema que se presenta cuando se interroga por la posibilidad de esa experiencia, por lo incondicional de su acontecer.

Gran parte del trabajo de Foucault puede leerse bajo esta tentativa: ¿cómo pensar de otra manera? lo que significa, en última instancia, ¿cómo hacer girar, hasta el dislocamiento, los goznes del pensar tal y como lo conocemos?. Cuestión que atraviesa su obra y que a veces se muestra de manera explícita, pero que también sobrevuela disimuladamente los textos de mayor calado en los que siempre resuena en segundo plano<sup>68</sup>.

En cuanto a los acontecimientos del pensamiento, han sido de manera manifiesta la manera en que Foucault ha leído el devenir de la cultura occidental: no como historiador de los comportamientos, ni de las ciencias, sino de algo más sutil y más complejo: el pensamiento entendido como el conjunto de relaciones que se traban entre sujetos, saberes y relaciones de poder, una filosofía de los dispositivos dirá Deleuze. Pensamiento, en este caso, y en un sentido muy particular, no es la experiencia singular del pensar, sino el conglomerado de relaciones que impiden y posibilitan lo que en una época y en una cultura determinadas puede ser pensado.

Así, el pensamiento presenta una serie de problemas que son relativos a su dinámica, a sus cambios, a su historicidad, pero también a su discontinuidad. Desde este punto de vista, los acontecimientos del pensamiento son el punto focal en torno al que la filosofía de Foucault orbita: “La pregunta a la que jamás conseguiré responder, pero que me he planteado desde el principio es aproximadamente esta: ¿Qué es la historia en cuanto en ella

---

<sup>68</sup> “La historia de la locura sería la historia de lo Otro —de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo —de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.” Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 9.

se produce incesantemente la división de lo verdadero y de lo falso?”<sup>69</sup> O, en otro texto posterior: ¿Cómo es posible que haya acontecimientos del pensamiento? ¿Cuál es el costo para la filosofía de que haya una historia del pensamiento?<sup>70</sup> Foucault descompone dicha cuestión en otras tantas que interrogan por el sentido de la historia como un saber que puede estudiar, producir, apegarse y servirse de esa división entre falso y verdadero. El “qué” de la cuestión pone el acento en lo complejo de las relaciones que hay entre la historia, la filosofía, el pensamiento y la experiencia: ¿Es la historia en tanto condición de posibilidad de lo verdadero/falso el suelo en el que pensamos, o es el producto ella misma de esa división? ¿Es la historia la forma que hemos impuesto al pensar, la camisa de fuerza que le hemos colocado, o es sólo un saber que obedece y se debe a esa división entre lo falso y lo verdadero? ¿Si el pensamiento tiene una historicidad, cómo puede al mismo tiempo, mantener una relación estable con la verdad?

En la medida en que la historia es el límite y condición de la experiencia y del pensamiento, en esa medida resulta indispensable interrogar las relaciones que entre ella, el pensamiento y la experiencia se tejen, pero más urgente resulta interrogar por la posibilidad de pensar de otra manera, lo que para Foucault implica hacer el desmontaje de su conformación mostrando lo que de aleatorio hay en ella: decir en voz fuerte y clara lo que en silencio se puede pensar. Finalmente será indispensable preguntar por lo complejo de las relaciones entre el pensar como acontecimiento y los acontecimientos del pensamiento: ¿hasta qué punto uno es límite o condición del otro?

---

<sup>69</sup> Foucault, M., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, p. 71.

<sup>70</sup> Vid. Foucault, M., “Historia de la sexualidad: un prefacio”, en M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, pp. 189-190.

## **b) Acontecimiento**

### **i) Acontecimiento del pensar**

“¿Qué significa pensar? Foucault no se ha planteado jamás otro problema”<sup>71</sup> La pregunta por el pensar anima y se eleva desde el fondo de la obra de Foucault, recorre el conjunto de su trabajo y le da movilidad de manera discreta y silenciosa, como si para Foucault hubiera una secreta complicidad entre el pensar del silencio y el silencio del pensar; “[...] en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”<sup>72</sup>. La fuerza del pensar no es de naturaleza volcánica sino silente, ni el pensamiento de la fuerza es acontecimiento de naturaleza espectacular, sino la espera de lo impensado, de aquello a cuyo efecto sucumbimos en el momento en que aparecen los efectos de su revelación, en el momento en que de una *episteme* a otra simplemente se extravían las categorías que definen a los hombres como vivientes, como hombres que trabajan o como hablantes y aparece el desorden vacío del mundo sobre el que se reorganizan, no de manera programada sino polémica, los diagramas que representan y reorientan los nuevos derroteros que han de reconducir el devenir del

---

<sup>71</sup> Deleuze, G., “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault”, en G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 223.

<sup>72</sup> Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, DF., S. XXI, 2001, p. 12.

hombre, en ese momento de desconocimiento, de irrupción de la oscuridad en medio de la luz, tiene lugar lo impensado.<sup>73</sup>

Lo impensado, fuente de excepción, extrañamiento radical que nunca devela por anticipado su acontecer, ni su origen ni sus efectos, que escapa a la dialéctica y a la causalidad, que escapa al molino de la historia y que por fuera de nuestra racionalidad hace saltar por los aires las preguntas que han orientado con sus predecibles respuestas la historia del pensamiento, que pone en entredicho el preguntar mismo como la dirección de un pensamiento que ya no se quiere diálogo. Pensar es asistir a la partición muda de ese extrañamiento y encontrarse en los pasos perdidos del propio pasado, del archivo y de sus habitantes en continuo derrumbe. Tal vez esto explique el uso reiterado y paradójico de la máscara en Foucault, de las metáforas teatrales: máscaras “impersonales”, máscaras del anonimato, prosopon griego que amplifica una voz sin rostro, careta que se deja atravesar por la voz anónima que se abre camino entre la máscara y su soporte oculto trazando la fisura insalvable entre los archivos del “yo miento”, “yo hablo” y “yo soy”, entre el sujeto soporte/portador de la verdad y el sujeto efecto del lenguaje.<sup>74</sup>

El acontecimiento del pensar sólo es posible cuando algo se ha distanciado del sentido común y ha perdido su naturalidad, pero, en otro sentido, ese extrañamiento del mundo es también un extrañamiento del sujeto pensante, es por eso que nunca se puede

---

<sup>73</sup> “¿De dónde proviene bruscamente esta movilidad imprevista de las disposiciones epistemológicas, la derivación de las positividades unas con relación a las otras y, más profundamente aún, la alteración de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separe de esos terrenos que habitaba antes —gramática general, historia natural, riquezas— y que deje oscilar en el error, la quimera, el no saber, lo mismo que menos de veinte años antes era planteado y afirmado en el espacio luminoso del conocimiento? ¿A qué acontecimiento o a qué ley obedecen estas mutaciones que hacen que, de súbito, las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y fatigadas de la misma manera y que, en el intersticio de las palabras o bajo su transparencia, no sean ya las riquezas, los seres vivos, el discurso, los que se ofrezcan al saber, sino seres radicalmente diferentes? *Para una arqueología del saber, esta abertura profunda en la capa de las continuidades, si bien debe ser analizada, y debe serlo minuciosamente, no puede ser “explicada”, ni aun recogida en una palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte sobre toda la superficie visible del saber y cuyos signos, sacudidas y efectos pueden seguirse paso a paso. Sólo el pensamiento recobrándose a sí mismo en la raíz de su historia podría fundar, sin ninguna duda, lo que ha sido en sí misma la verdad solitaria de este acontecimiento.*” Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 213 (Las cursivas son mías).

<sup>74</sup> Foucault, M., “El pensamiento del afuera”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 263 y ss.

prever aquello que será pensado, porque en la actividad del pensar todo está en juego: lo pensado, aquél que piensa y el pensar mismo, de ahí que el pensar implique siempre un riesgo constante, y con ello una apertura al acontecimiento como el encuentro con lo singular, con aquello que hace ver y hablar, con lo imprevisible, en este sentido podría hablarse más que de búsqueda, de errancia<sup>75</sup>, porque la búsqueda implica una direccionalidad, mientras que la errancia se experimenta como pérdida total del sentido: estupidez<sup>76</sup>. Pensar es entonces hacer la experiencia de la pérdida de las categorías que dirigen el pensar, y eso implicaría la apertura a un afuera del pensar, al pensar como experiencia de lo a-categorico, que sería el acontecimiento del pensar en su desnudez y el pensamiento del acontecimiento; ambos quieren ser una y la misma cosa: el advenimiento del pensar como acontecimiento es el acontecimiento del pensamiento.

La cuestión del pensamiento es, entonces, también la del acontecimiento y habrá que decir que esa ecuación es posible sólo cuando el pensamiento es una escena, un espacio de experimentación, un teatro. Por lo tanto, la cuestión del pensamiento debe abordarse desde el punto de vista no sólo de lo dado al pensamiento, sino de su afuera. ¿Cómo pensar de otra manera? Nunca sin al mismo tiempo conocer y desbordar los límites de toda experiencia dada como posible<sup>77</sup>: el acontecimiento del pensar es sólo posible en tanto que imposible. Ya Bataille sabía que el sentido último de todo saber no es su acumulación sino su dispendio, y si la locura atraviesa toda la obra de Foucault, lo hace porque no es otra cosa que esa grieta

---

<sup>75</sup> “- Errar es dar vueltas y más vueltas, abandonarse a la magia del desvío. El extraviado, aquél que ha salido de la custodia del centro, da vueltas en torno a sí, entregado al centro y ya no custodiado por él.

-Más exactamente, gira en torno a..., verbo sin complemento. No gira en torno a algo, ni siquiera a nada; el centro ya no es el agujón inmóvil, esa punta de apertura que despeja secretamente el espacio de la marcha. El extraviado va hacia adelante y está en el mismo punto, se agota en el proceder, sin marchar, sin permanecer.” Blanchot, M., *La conversación infinita*, p. 32.

<sup>76</sup> Vid. Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 25.

<sup>77</sup> Cobra aquí sentido también lo dicho en *Las palabras y las cosas* sobre lo impensado. El punto es la relación entre pensamiento y experiencia posible. Hay una distancia infranqueable entre el pensamiento como ciencia, como lo conocido, como saber, y el pensamiento como relación de fuerza, el pensamiento como acontecimiento y como poder.

que abre de parte a parte la razón: “El pensamiento de la locura no es una experiencia de la locura sino del pensamiento: sólo se convierte en locura cuando se derrumba.”<sup>78</sup>

Por otro lado, el proyecto de una historia crítica del pensamiento debe dar cuenta, en tanto crítica, de las condiciones que han sido impuestas a esa experiencia, condiciones que delimitan todo pensar, que le dan forma y que lo validan y, que al validarlo, se ponen por encima, le hacen la guerra, le someten y condicionan: los huéspedes someten al anfitrión y se hacen pasar por árbitros y dueños hospitalarios del pensar. Ese condicionamiento dirime las relaciones del pensar con el ser en los tres niveles de la ontología foucaultiana: el poder, la verdad, y la moral. Ser que se identifica con el entramado profundo de las relaciones entre poder, pensamiento, y vida. Ser inmanente y móvil, polémico y azaroso: acontecimiento.

Vida y pensamiento quedan cautivos del dominio de lo estructurante, se repliegan en su fragilidad y, cerrando toda posibilidad al pensar no arbitrado, se cierra también la posibilidad a todo acontecimiento en tanto que pensar de otra manera. No hay pensamiento sin orden que no sea entonces orden del pensamiento, discurso ordenado y orden discursivo habitan bajo el mismo techo e inmunizan toda palabra desorbitada y todo murmullo residual, sordo e insistente.

Platón, padre originario, coloca en el centro de todo pensamiento la dupla falsedad/verdad que sustituye a la dupla sofística apariencia/verdad<sup>79</sup>. Esta sustitución domina todo pensamiento correcto porque excluye cualquier tentativa de pensamiento que caiga fuera de la verdad: desde Platón pensar es un acto de invocación de la verdad. Y si el pensamiento platónico atrajo como un imán gigantesco todo lo que estaba a su alrededor, Deleuze se

---

<sup>78</sup> Deleuze, G., *Conversaciones*, p. 168.

<sup>79</sup> Para Foucault, desde *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*, todo lo que puede ser dicho en una época siempre es dicho, lo mismo que todo lo que puede ser visto es visto. El saber como positividad total instaure otra ontología de la que Deleuze dirá que es un dualismo de multiplicidades. Vid. Deleuze, G., *El saber: Curso sobre Foucault*, p. 27.

encargará, dice Foucault<sup>80</sup>, de hacer la cartografía de la dispersión que se desata cuando aprendemos a subvertirlo y a arrebatarse ese poder de aglutinar, de devorar y de asimilar todo pensar diferente a él. El epicureísmo y el estoicismo inician las series disyuntas de esa dispersión (el fantasma y el acontecimiento respectivamente). La serie del fantasma anuncia la abundancia dispersa de lo inmaterial, de una abundancia de seres abren para el pensar la vía del exceso ontológico y con ello la necesidad de una racionalidad distinta a las de la ciencia y de la metafísica; pensar es acoger lo múltiple sin clausura<sup>81</sup>. La serie de los estoicos instaure una lógica del sentido de lo que acontece sin atarlo a otra cosa más que a su acontecer y a los efectos del mismo<sup>82</sup>.

El acontecimiento es, pues, un efecto que se produce entre los cuerpos, por su choque, sin ser él mismo un cuerpo: fantasmofísica de los cuerpos que orbitan locamente sin gobierno, o bajo el gobierno del azar. Se produce en esta danza loca el conjunto de efectos que escapan a un lenguaje de lo físico/causal, a un lenguaje polarizado de cuerpos y de propiedades que no sabe dar cuenta de lo efectual del sentido de la acción sin sujeto.<sup>83</sup>

Con respecto a la temporalidad el acontecimiento rompe también el esquema de lo causal y escapa a lo común: es aquello que se da de manera singular, pero que tiene como ley y como sentido el azar y la necesidad. El azar es lo necesario mismo en la imposibilidad de su no acontecer, todo lo que él tiene de contingente al organizar el mundo y su devenir se detiene ante la necesidad de su darse como azar, sus efectos son azarosos pero están

---

<sup>80</sup> “Invertir, con Deleuze, el platonismo, es desplazarse insidiosamente por él, bajar un peldaño, llegar hasta este pequeño gesto —discreto, pero moral— que excluye el simulacro; es también desfasarse ligeramente con respecto a él, abrir la puerta, a derecha o a izquierda, para el chismorreo al sesgo; es instaurar otra serie desatada y divergente; es constituir, merced a ese pequeño salto lateral, un paraplantonismo descoronado.” Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 11.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>82</sup> “La física concierne a las causas; pero los acontecimientos, que son sus efectos, ya no le pertenecen. Imaginemos una causalidad acodada; los cuerpos, al chocar, al mezclarse, al sufrir, causan en su superficie acontecimientos que no tienen espesor, ni mezcla, ni pasión, y ya no pueden ser por tanto causas: forman entre sí otra trama en la que las uniones manifiestan una cuasi física de los incorporales, señalan una metafísica.” *Ibid.*, p. 17.

<sup>83</sup> “Sentido impalpable del que una cara está girada hacia las cosas puesto que «morir» sucede como acontecimiento, a Antonio, y la otra está girada hacia la proposición puesto que *morir* es lo que se dice de Antonio en un enunciado.” *Ibid.*, p. 18.

governados por la necesidad de que el azar los domine. El acontecimiento es entonces lo necesario, aunque es acausal en la medida en que escapa a la física de los hechos; pero es al mismo tiempo singular, siempre único, anárquico: es lo intempestivo nietzscheano, lo que actúa contra el presente en pos de una temporalidad distinta a la temporalidad cíclica y cerrada de lo que se repite o de lo que se predice. El pensar como acontecimiento es la subversión de las formas históricas, lingüísticas y ontológicas del pensamiento: pensar fuera de la causalidad continua de los “hechos”, salir del esquema sujeto-predicado que atrapa todo lenguaje y escapar de la voluntad de verdad que se instaura con el dualismo platónico.

Tres direcciones del pensar como acontecimiento: la temporalidad del pensar es intempestiva, su lenguaje privilegia el efecto de sentido que implica todo verbo, su ontología, la del simulacro, es excesiva. Tres dimensiones acotan el acontecimiento como pensar: una dimensión ontológica (es un incorporeal en el límite de los cuerpos), una lógica (en la superficie de las cosas y de las palabras, es el sentido de la proposición) y una dimensión temporal (en el hilo del discurso, el incorporeal sentido-acontecimiento está prendido por el verbo infinitivo del presente).<sup>84</sup>

Pensar es el pensar dramatizado y el acontecimiento el mimo que se repite como singular cada vez que el pensar es lanzado. De aquí que el trabajo de Deleuze resulte de especial interés para Foucault en la medida en que abre todo un campo de posibilidades al pensar como liberado de las categorías de la metafísica tradicional y de la temporalidad histórica que le es propia (efectividad de lo inmaterial sobre lo material, acausalidad de lo temporal y sentido no significativo del lenguaje). Esta triple operación libera la experiencia del pensar de la metafísica al mismo tiempo que da cuenta de la manera en que la historia del pensamiento mismo pesa sobre la posibilidad de plantear formas de pensar distintas.

---

<sup>84</sup>*Vid., Ibid.*, p. 19.

Esta ontología del pensamiento es desde su principio una com-partición: una incisión que divide y une, que separa e implica a un mismo tiempo, que sabe ver en sus antecesores la condición de posibilidad de su diferencia, de su disidencia. Para Foucault esa herida, esa com-partición que nos une y nos separa tendrá su origen en el momento en que la filosofía tuvo que dar cuenta de su quehacer con respecto a su tiempo, a su actualidad.

Para Foucault, sólo en la lógica deleuzeana de lo fantasmático y de lo acontecimental es posible hacer que el pensar vaya a la búsqueda de lo diferente al mismo tiempo que esa búsqueda es él mismo. El pensamiento como reconocimiento y como despliegue de categorías que organizan la experiencia del pensar encuentra aquí su límite, y sólo fuera de ese límite es posible pensar otra vez. Pensar fuera de los límites de las categoría y del reconocimiento es pensar el acontecimiento, pero a su vez es hacer del pensar el acontecimiento mismo. No hay narcisismo, ni asomos de reconocimiento dialéctico ni tampoco feliz reconciliación final. Pensar no es conocer, ni es juzgar, la experiencia del pensar no produce ciencia, ni es crítica. Pensar es “efectuar el fantasma en el mimo que por una vez lo produce; es volver indefinido el acontecimiento para que se repita como el singular universal.”<sup>85</sup> Es decir, hacer del pensar el teatro abierto en el que se repite indefinidamente la gestualidad de los que en él entran y que se desmorona en un gesto a la vez, pero que nunca cesa de efectuarse y que entonces nos da qué pensar. Nada de crítica, nada de conocimiento, nada de interpretación sólo el relanzamiento continuo de un mimo, de un gesto que no conoce guión mas que el de su repetición acíclica y necesaria:

[...] si el pensamiento tiene como papel el producir teatralmente el fantasma, y repetir en su punta extrema y singular el universal acontecimiento, ¿qué es este pensamiento mismo, sino el acontecimiento que sucede al fantasma, y la fantasmática repetición del acontecimiento ausente? Fantasma y acontecimiento afirmados en disyunción son lo pensado y el pensamiento.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>86</sup> *Idem.*

Pensar es, pues, efectuar a nivel de lo incorporal (no de lo material ni de lo ideal) lo singular como repetible, pero al mismo tiempo ese efectuar es ya el producto de ese acontecer repetido: el “pensamiento tiene que pensar lo que le forma, y se forma con lo que piensa” sólo bajo la condición de no identificar pensamiento con sujeto pensante y forma con idea. El peligro que subyace aquí es el de regresar al viejo esquema dual de sujeto/objeto en el que el pensamiento es siempre producto de un sujeto y en el que el sujeto se reconoce en su pensamiento, pero la dupla sujeto/objeto se descompone si lo pensado no es un concepto vástago de categorías generales previas, sino una red, una multiplicidad dispersa, y el pensamiento no es un gesto de reconocimiento que sintetiza, sino un gesto que se repite sin guión.<sup>87</sup>

Pensar es descubrir la potencia gestual del pensar, su capacidad dramatizadora y su capacidad de ser afectado/afectante. La filosofía tendrá que abandonar el antiguo modelo de la representación, salir de las categorías que agotan la repetición haciéndola predecible y determinada de antemano, tendrá que aprender a pensar desde la ausencia de categorías que organizan la experiencia y le anulan la singularidad, tendrá que aprender a pensar desde la estupidez<sup>88</sup>, desde esa planicie que se abre al salir del escarpado terreno de la verdad y el error. Pensar es entonces hacerse atravesar por la experiencia de lo exterior, de lo acategorístico, de lo múltiple; no para reconciliarse, sino para experimentar esa diferencia. No es un acto de constitución ni de reconciliamiento que hace feliz, tampoco es contemplación que consuela:

---

<sup>87</sup> “[...] es preciso concebir, no el Sujeto sintetizante–sintetizado, sino esta insuperable fisura; además, es preciso concebir la serie sin sujeción originaria de los simulacros, de los ídolos, de los fantasmas, que en la dualidad temporal en la que se constituyen están siempre en una parte y otra de la fisura, desde donde se comunican con signos y existen en tanto que signos. Fisura del Yo y serie de los puntos significantes no forman la unidad que permitiría que el pensamiento fuese a la vez sujeto y objeto; sino que son ellos mismos el acontecimiento del pensamiento y lo incorporal de lo pensado, lo pensado como problema (multiplicidad de puntos dispersos) y el pensamiento como mimo (repetición sin modelo).” *Ibid.*, p. 25.

<sup>88</sup> “En última instancia pensar sería contemplar de cerca, con extremada atención, e incluso hasta perderse en ella, la estupidez.” *Ibid.*, p. 39.

Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar.<sup>89</sup>

Si Deleuze puso sobre la mesa la cuestión del pensar y eso implicó un distanciamiento radical de las filosofías que dominaban el panorama filosófico de la Francia de esos años, eso implicó también que ese distanciamiento se diera en el terreno de lo que solía llamarse la praxis filosófica. Foucault y Deleuze tenían muy claro que una filosofía del acontecimiento debía distanciarse de los patrones que hacían de la filosofía el director de orquesta que marcaría los derroteros de la conducta que cada individuo debería adoptar con respecto a su cuerpo, a los demás, al estado, a la religión, etc, y, al mismo tiempo, organizaría y aclararía los caminos que llevarían de manera segura y casi anticipada a lograr el cambio social. Desde una filosofía del acontecimiento es imposible seguir manteniendo la vieja división entre teoría y práctica, ya que pensar es, en primera instancia, una práctica:

Para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes.<sup>90</sup>

En última instancia, una filosofía del acontecimiento es antagónica a una filosofía del sujeto en cualquiera de sus modalidades. Lo que no implica que esa filosofía caiga en un estado de contemplación, indiferencia y quietismo frente a condiciones sociales o históricas. Justamente, a propósito de esta preocupación, es que Foucault nos ofreció una forma diferente de leer la filosofía kantiana y de ver en Kant al pensador que plantea por primera vez la pregunta por su presente, por la actualidad. Pero, si el trabajo de Foucault es un signo

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>90</sup> Foucault, M., “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 78.

grave, lo es en la medida en que interroga sobre la condición del pensamiento. Siendo foucaultianos con Foucault, tendríamos que decir que él es ese signo que condiciona y posibilita una manera de filosofar, su trabajo es el acontecimiento que toma la forma de un saber que se sacrifica para dar cuenta de los límites que nos configuran y que, en la medida en que se ofrecen a ser transgredidos, nos ayudan a pensar de otra manera.

## **ii) Acontecimientos del pensamiento**

Como “Historia crítica del pensamiento” definía el autor/máscara Maurice Florence el trabajo de Foucault al final de sus días. En el foco de esa mirada retrospectiva se sitúa la cuestión del pensamiento. No se trata de una historia de las ideas, ni de una historia de las verdades que deben ser corregidas: “Los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de historia por el campo de que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de ‘historiador’”<sup>91</sup>, se trata de un problema de registro diferente, de un problema que tiene que ver con la configuración del pensamiento en el que la pregunta por el pensar pudo tener lugar como un exceso que viene de afuera del pensamiento en un momento específico, se trata de lo intempestivo o singular del pensar frente a lo estructurado del pensamiento. Sin embargo, la filosofía, a diferencia de la historia, no puede proceder sin antes preguntarse sobre sus objetos, y sin antes interrogarse por el preguntar mismo, de ahí su postura vacilante: la filosofía sólo pregunta por algo cuando ya no es evidente. Los problemas de la filosofía sólo aparecen cuando su objeto vacila en su existencia: “Todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente ese

---

<sup>91</sup> Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, p. 12.

exterior podría ser muy bien que un día nos designara a nosotros”<sup>92</sup>. En este sentido, locura, enfermedad, encierro, sexualidad son problematizaciones porque hacen manifiesta su no evidencia y, con ello, la no evidencia del pensamiento, de su ratio, pero al mismo tiempo, pensar la locura, la enfermedad o la sexualidad, es tener al pensar como problema, y para Foucault el problema del pensar estaba ligado de manera íntima con el de la historicidad del pensamiento, de ahí que todo el trabajo de Foucault se deje leer como una historia crítica del pensamiento y, en esa medida, como una problematización de la relación entre pensamiento e historia. Así como la triada manía, hubris y alogía han dejado de hablar claramente para nosotros, así habrá un momento en que la razón, su lenguaje y, con ello, su historicidad dada en el tiempo del relato dejen de ser evidentes; la literatura ya da cuenta de ello, por eso es que su valor no se reduce al ornato, al entretenimiento o a un preciosismo delirante del lenguaje, sino a la apertura de un lenguaje que abandone sus formas.<sup>93</sup>

Desde los títulos de sus libros, hasta los problemas y tesis que en ellos se desarrollan, la historia es siempre un elemento clave para Foucault. Aunque “no son trabajos de historiador”, los trabajos de Foucault problematizan la historia, lo que quiere decir que se acercan a ella, transitan por ella, desde su no evidencia, desde la retirada de su claridad, desde su ocaso. Por lo anterior, el trabajo de Foucault sobre la historia no será el de la crítica epistemológica, ni irá a ella como el crítico de la disciplina a la que habría que interrogarle por su derecho a decir algo que es verdadero<sup>94</sup>, sino como el dispositivo dentro del cual el pensamiento y la vida transcurren. Esto podemos atribuirlo a que la historia para Foucault no es sólo una ciencia, sino el terreno en el que el pensamiento, la experiencia y el pensar se

---

<sup>92</sup> Foucault, M., “La locura, la ausencia de obra”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 237.

<sup>93</sup> “La poesía tiene una forma; la novela tiene una forma; la busca, aquélla en que está en juego el movimiento de toda busca, parece ignorar que no la tiene, o, lo que es peor, se niega a interrogarse sobre la forma que adquiere de la tradición. <<Pensar>> equivale aquí a hablar sin saber en qué lengua se habla, ni de qué retórica nos servimos, sin ni siquiera presentir la significación con que la forma de este lenguaje y de esta retórica sustituye a aquella sobre la que quisiera decidir el <<pensamiento>>.” Blanchot, M., *La conversación infinita*, p. 1.

<sup>94</sup> Este es el punto de desencuentro que mantiene con Leonhard en *La imposible prisión: Entrevista con M. Foucault*.

organizan, la historia es, en última instancia un dispositivo que organiza el pensar y al que hay que desmontar para pensar y dejar de ser lo que es.

No se trata pues sólo de una disciplina más, de un discurso de académicos, se trata propiamente, de un dispositivo en su sentido más general. Siguiendo los pasos de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche, la historia no será tratada por Foucault, al menos en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, como una ciencia. No es de una crítica epistemológica de lo que se trata aquí, ni de acercarse a la historia para hacerle presentar las credenciales que acreditan su pertenencia al concierto de las ciencias, credenciales que la filosofía tampoco podría presentar porque “ambas van en el mismo bote”<sup>95</sup>. No es a la filosofía a quien le toca jugar el papel de policía de la verdad. Para Foucault se trata de interrogarse por el sentido y el valor del discurso histórico, por sus efectos.

Si *Nietzsche, la genealogía, la historia* es un parteaguas, es porque inaugura la perspectiva genealógica, incorpora el análisis de las relaciones de poder al análisis de las prácticas discursivas; se trazan en él las coordenadas que animan la perspectiva genealógica de Foucault. A esas dos dimensiones habría que añadir una tercera: el cuerpo. La genealogía trabaja entonces sobre un entramado de tres ejes: saber, poder y cuerpo. El análisis genealógico de la historia hace foco en la manera en que el dispositivo de la historia entreteje esos tres niveles. Es, por un lado, un análisis de la historia como discurso, como un modo de apropiación del lenguaje, pero también es un análisis de cómo ese modo de apropiación del lenguaje implica un conjunto de prácticas que ya no son sólo discursivas, sino extradiscursivas o no discursivas, son, propiamente, relaciones de poder y, finalmente, es un análisis de cómo ese entramado formado por el poder del discurso y el discurso del

---

<sup>95</sup> “Asumiendo este carácter fundador de las filosofías, reconocer, como O. Neurath, que una fundación originaria de las ciencias es imposible, que las mismas “proposiciones protocolares” (observacionales) no pueden ser puras, y que, por lo tanto, no existen enunciados fundadores como tales, no viene a cambiar la posición de las mismas, pues, se quiera o no, ellas continúan siendo las “guías” que dirigen la reconstrucción de ese bote en el que van juntas ciencia y filosofías, reconstrucción que, por otra parte, sólo puede hacerse en alta mar, puesto que, desde siempre, en el océano del lenguaje no hay orilla.” Morales, C., “El silencio de las filosofías”, en Juan Mora Rubio, et al, (dirs.), *Dialéctica*, p. 11.

poder, configura la subjetividad, no como una idea abstracta, sino como el resultado de la “incorporación” de las relaciones entre saber y poder sobre el cuerpo.

En este sentido, el pensamiento como producto, no de la actividad de un sujeto, no como experiencia singular, sino como el conjunto de relaciones de saber, poder y subjetividad, también plantea problemas, mismos que Foucault resumió en una sola cuestión: “¿Qué es la historia en cuanto en ella se produce incesantemente la división de lo verdadero y lo falso?”<sup>96</sup> Esta cuestión abre un campo de problemas que Foucault ha recorrido en su trabajo completo: ¿Cómo se constituye un saber? ¿En qué medida el pensamiento, en tanto tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia?<sup>97</sup>, ¿Cuál es la naturaleza de las relaciones que se traban entre la voluntad de verdad, el saber y los sujetos? Sin embargo, estos problemas encuentran siempre una resonancia con los que atañen a la cuestión de la experiencia individual del pensar en la medida en que dicha experiencia individual se constituye siempre en el interior de un conjunto de relaciones, de ahí que para Foucault todos los problemas que atañen a la manera en que se juega la división falso/verdadero, tengan siempre una liga con la manera en que esa división configura y es tributaria de experiencias o de relaciones entre el gobierno de sí mismo y de los otros: “¿Cómo unir entre sí la manera de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás?”<sup>98</sup> Dos ámbitos que intercambian relaciones de eventualidad, que pueden transformar la relación que uno guarda con respecto al otro, dos blancos que se tiran flechas: la voluntad de verdad como blanco de la manera en que los individuos se gobiernan a sí mismos y a los demás, pero también el gobierno de sí y de los otros como el blanco de la voluntad de verdad; es a ese conjunto de relaciones problemáticas entre la voluntad de

---

<sup>96</sup> Foucault, M., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, p. 71.

<sup>97</sup> Foucault, M., “El interés por la verdad”, en M. Foucault, *Saber y verdad*, p. 228.

<sup>98</sup> Foucault, M., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, p. 72.

verdad de una cultura y toda experiencia individual, a lo que Foucault llamó “espiritualidad política”<sup>99</sup>.

Lo que media, de alguna manera, entre ambos órdenes es su carácter acontecimental, es decir la posibilidad de que una práctica singular tenga como resultado un nuevo saber, pero también la posibilidad de que un saber, que traduce en prácticas concretas la relación falso/verdadero, se convierta en una manera de gobierno de sí mismo y de los demás; así en *La hermenéutica del sujeto* la cuestión es para Foucault la de entender la manera en que una práctica cultural, tal como el cuidado de sí, al mismo tiempo que es una práctica propia de una élite de la sociedad grecolatina, también es un “acontecimiento en el pensamiento”<sup>100</sup> que, como tal, modela la forma en que los sujetos modernos se relacionan consigo mismos y con los demás. La preocupación de Foucault en este sentido es ¿Cómo es posible que el pensamiento pueda, por un lado, ser verdadero, y por otro ser histórico?. La cuestión de la historicidad del pensamiento abre entonces la temática del acontecimiento, si el pensamiento tiene una historicidad habrá que explicar su dinámica y eso implicaría preguntarse por las condiciones de posibilidad que sostienen esa explicación; en última instancia habrá que preguntarse si el pensamiento es una experiencia que sólo es posible dentro de los marcos de cierta forma de temporalidad, y habrá que entender finalmente cuál es la historicidad propia del pensamiento, cuáles son sus relaciones con la historicidad de otras determinaciones históricas y cómo es que se producen acontecimientos en el pensamiento, es decir transformaciones singulares del propio pensamiento.

*Arqueología del saber* ya avanzaba en este análisis al poner en el centro de la cuestión la relación entre el archivo y el enunciado, la relación entre las condiciones de

---

<sup>99</sup> *Idem.*

<sup>100</sup> “Me parece que la apuesta, el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser sujetos modernos.” Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, p. 26.

posibilidad de la experiencia y la emergencia de lo singular. Desde el punto de vista de las problematizaciones, el proyecto de una historia crítica del pensamiento implica, entonces, la problematización de la relación entre pensamiento e historia: por un lado la historicidad del pensamiento, por otro la manera en que la historia se acoge a la verdad para constituirse en un saber. En lo relativo al primer punto, la genealogía establece una relación problemática con la manera en que la historia ha construido y, al mismo tiempo, se ha servido de una idea metafísica del pasado, esa relación problemática implica no sólo diferencias de método, sino un movimiento de distanciamiento con respecto a la disciplina misma y con respecto a lo que en historia significa “pensamiento”.

El distanciamiento con respecto a la historia implica la problematización de la historia (y de la filosofía), preguntar por la condición que ostenta de ser el soporte de toda experiencia posible. Es en esta relación con el pasado que, para Foucault, el pensamiento se transforma en la problematización de la historia: “Pensar la historicidad misma de las formas de experiencia”<sup>101</sup>, lo que interrogaría en última instancia por el dominio en el que tienen lugar esas experiencias. Pensar la historicidad de esas formas de experiencia implica encontrar el dominio en el que esas experiencias son posibles, tal dominio es una historia del pensamiento, donde pensamiento es

lo que instaura, bajo diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso y que, por consiguiente constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico, y lo que instaura la relación con uno mismo y los otros y constituye al ser humano como sujeto ético.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Foucault, M., “Historia de la sexualidad: un prefacio”, en M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, p. 189.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pp. 188-189.

La relación entre pensamiento y las prácticas es compleja ya que no hay acciones sin un pensamiento que las habite<sup>103</sup>. De aquí que el pensamiento no es la operación íntima y solipsista de un individuo. Éste es producto exclusivo de las tensiones entre el saber, unas relaciones de poder específicas y procesos de subjetivación.

Pensar ya no es exclusivamente el movimiento de la razón que se reconoce a sí misma como tal y se autolimita, sino un proceso en el que el reconocimiento de uno mismo es sólo una de las fuerzas que entra en tensión en el entramado de relaciones de un dispositivo; por lo tanto, el pensamiento no atañe sólo a la manera en que una ciencia explica la realidad, o a la manera en cómo se construye una teoría, sino a la manera en que un conjunto de prácticas, discursivas o no, conforman a sujetos que se reconocen como sujetos de conocimiento, sujetos con respecto a la ley y sujetos conscientes de sí mismos y de los demás. El pensamiento es por ello la forma más pura de la acción, en tanto que la acción a través de prácticas, discursivas o no, instaura relaciones que redundan en formas de subjetivación, que a su vez instaurarán formas de relación que problematizarán las relaciones de las que son producto.

De acuerdo con Foucault, el análisis del pensamiento en estos términos se conduce por tres principios que son regulatorios: 1) el principio de irreductibilidad del pensamiento que implica que, si bien las formas singulares de la experiencia pueden verse delimitadas por la experiencia social, o contener en sí estructuras universales, ni estas estructuras ni aquellas determinaciones pueden dar lugar a experiencias si no es a través del pensamiento; de ahí que no pueda haber una experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda analizarse entonces desde el punto de vista de la historia del pensamiento, 2) el principio de

---

<sup>103</sup> “El pensamiento, así entendido [...] puede y debe analizarse en todas las maneras de decir, hacer y conducirse en que el individuo actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico y como sujeto consciente de sí mismo y de los otros. En este sentido el pensamiento se considera como la forma misma de la acción [...]. El estudio de las formas de experiencia podrá hacerse a partir de un análisis de las prácticas discursivas o no, si se designa con ello los diferentes sistemas de acción en cuanto están habitados por el pensamiento así entendido.” *Idem*.

singularidad de la historia del pensamiento: hay acontecimientos de pensamiento, es decir, todo pensamiento tiene una historicidad que le es propia, lo que no implica el rechazo, sino el acotamiento de lo universal como histórico; y que la historicidad que le es propia, no lo es en tanto queda aislado de la historicidad presente en otros procesos, sino que mantiene con ellos una relación compleja, pero independiente, es decir, que el pensamiento no es la suma de esos procesos, sino algo que los excede, que al establecer relaciones complejas con ellos da lugar a transformaciones o a “acontecimientos de pensamiento”, 3) finalmente, el principio de la historia del pensamiento como actividad crítica que implica que la historia del pensamiento en tanto actividad crítica no funda sistemas cerrados de relaciones entre sujeto-saber-poder, sino señala singularidades transformables que sólo pueden efectuarse por un movimiento del pensamiento sobre sí mismo<sup>104</sup>.

La cuestión del acontecimiento (y del pensamiento), entonces, brota en el seno de este análisis del dispositivo de la historia, no porque sea una disputa de tipo conceptual cara al dispositivo mismo de la historia, sino porque desde el punto de vista genealógico, el dispositivo de la historia se yergue sobre la pretensión de dominar el acontecimiento en los tres niveles de análisis: el acontecimiento en el terreno del lenguaje: enunciado; en el terreno del poder: como relación de fuerzas; y en el terreno de la subjetividad: el cuerpo. El desmontaje del dispositivo de la historia implicará entonces una crítica en esos tres niveles y, al mismo tiempo que una crítica, una estrategia de subversión de los mecanismos que produce. Tres usos de la historia que se proponen como estrategias para desmontar el dispositivo de la historia platónica: el uso paródico, el uso disociativo o destructor de la identidad y el uso sacrificial del saber<sup>105</sup>. Estrategia que problematiza las relaciones de poder-saber-subjetividad y que recorre a contrapelo sus complicidades para construir el

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, pp. 189-190.

<sup>105</sup> *Vid.* Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 63.

discurso paródico de esas complicidades que han cobrado naturalidad para una mirada educada en ellas. Triple estrategia de descentramiento: del discurso, del poder, de la subjetividad, triple apertura a lo acontecimental, triple estrategia de análisis: el discurso-acontecimiento, el poder-acontecimiento, el cuerpo-acontecimiento. Lo que está en el fondo de esta triple estrategia de desmontaje es la tentativa de abandono del tiempo como tiempo del relato histórico cronológico, como tiempo del retorno, pero también como el tiempo que es referente cronológico objetivo, tiempo dominado por la memoria antropológica, la continuidad y la teleología. Si el tiempo es lo que está en juego en este desmontaje, es porque sólo en la ruptura de ese tiempo histórico es posible el pensamiento del acontecimiento y, al mismo tiempo, el acontecer del pensar más allá del dispositivo de la historia platónica.

La entronización del azar, el devenir y la discontinuidad como ejes descentrados de la discursividad genealógica implican el replanteamiento de la temporalidad. Foucault aprende aquí la lección de Deleuze y de Kant: el tiempo del acontecimiento no puede pensarse desde el dispositivo de la historia, sino desde su propia temporalidad atemporal. Si la genealogía se inicia como la puesta en cuestión de los referentes que organizan un relato, el tiempo calendárico del dispositivo de la historia, con su cronología que presume objetividad, no quedará exento de tal puesta en cuestión.

Devenir, azar y dispersión, son los ejes descentrados de esa otra temporalidad abierta que puede pensarse, más que como el paso de un estado de cosas a otro, como una batalla en un campo no cerrado: la simultaneidad del devenir en un plano único (al que Deleuze llamará "inmanencia") demanda otra forma de pensar el tiempo, no ya como linealidad causal, sino como simultaneidad permanente, simultaneidad que implica la crítica del presente en la medida en que hace evidente la contingencia del estado de cosas; la genealogía apunta en la dirección contraria al dispositivo de la historia en la medida en que

intenta, apoyada en la contingencia del pasado, mostrar la contingencia del presente y no su necesidad. De tal forma, el pasado genealógico, a diferencia del pasado de la historia, no es lo que ha sido comprobado como ya acontecido, sino una variante latente que permite la crítica del presente, que lo pone en duda porque lo muestra como contingente; la genealogía, más que un discurso que explica el presente, es un discurso que tiende a problematizarlo, es, más que un saber que consolida, una técnica que desarraiga.

Finalmente, lo que define entonces las cosas del pasado no es su relación con un referente global (el tiempo calendárico, por ejemplo), sino su relación intrínseca con otros puntos relativos y variables también. La genealogía como crítica no puede suponer un referente global, ya que eso implicaría no salir del dispositivo de la historia, es siempre una perspectiva que asume su perspectivismo, lo que le permite entonces hacer de la crítica un ejercicio móvil y local que se ejecuta como un proceso de comparación entre puntos que se relacionan por una curva que los une, lo que Foucault llamaba la construcción de un diagrama, es decir, un conjunto de individualidades o de enunciados a través de las cuales puede trazarse una curva y que son el foco y la fuente de prácticas: enunciaciones que se materializan en prácticas, prácticas que producen saberes. Esos diagramas no vienen determinados por un proceso causal, sino por una combinatoria que no es producto de una causalidad estricta, pero que tampoco es el resultado de un capricho procedimental: si un corpus puede ser constituido es sólo a través de un proceso de saturación discursiva al rededor de un foco de poder.

El arte de combinar azar y necesidad en un explicación que escapa a la causalidad cerrada instaaura la posibilidad de la crítica como comparación de diagramas y evita que la historia se apropie de los acontecimientos haciendo de ellos el pasaje de un estado de cosas a otro estado de cosas diferente. Privilegiar la discontinuidad implica impedir que el cambio sea la sucesión de un estado de cosas en el tiempo objetivo y datable; privilegiar la

discontinuidad es entender que entre diagramas no hay continuidad porque los referentes que se establecen para definirlos son siempre relativos y su definición es intrínseca a ellos, ello impide hablar de un cambio de cosas y posibilita hablar de rupturas acontecimentales producto del devenir no teleológico.<sup>106</sup>

## c) Estrategias

### i) Voluntad de verdad, voluntad de riesgo<sup>107</sup>

Pensar<sup>108</sup>: acto que coloca y descoloca, disloca. Foucault sabe que en ese juego las cartas ya están marcadas. No obstante, en proyecto de una historia crítica del pensamiento tomará amplias notas de otras experiencias: asistió a la lección del sofista<sup>109</sup>, del cínico, entró a respirar el polvo del archivo de la infamia<sup>110</sup>, de los expedientes clínicos, médicos y frenológicos<sup>111</sup>, transitó por Turín e hizo de los relinchidos de la plaza Carlo Alberto el preludio de un lenguaje que anunciaba ya la muerte de Dios y la muerte del hombre también, conoció

---

<sup>106</sup> Vid. Maniglier, Patrice y Dork Zabunyan, *Foucault va al cine. Con textos inéditos al español*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2013, p. 41 y ss.

<sup>107</sup> De la vida de Foucault, Blanchot afirmaba: “Diré aquí que Foucault fue un hombre en peligro y que, sin hacer alarde de ello, tuvo un agudo sentido de los peligros a los que estamos expuestos, interrogándose para conocer cuáles son más amenazadores y con cuáles podemos temporizar. De ahí la importancia que tuvo para él la noción de estrategia, y de ahí que venga a jugar con el pensamiento de que hubiera podido, si el azar lo hubiera decidido así, convertirse en un hombre de estado (un consejero político) lo mismo que en un escritor –término éste que siempre recusó con más o menos vehemencia y sinceridad-, o en un filósofo puro, o en un trabajador sin cualificación, es decir, en un no sé quien.” Blanchot, M., “Michel Foucault tal como lo imagino”, en M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte*, pp. 82-83.

<sup>108</sup> “Si por pensamiento se entiende el acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, a un sujeto y a un objeto, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto; y ello en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible. No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; tampoco es cuestión de liberar las condiciones empíricas que en un momento dado han podido permitir, al sujeto en general, llegar a conocer un objeto ya dado en lo real. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de ‘subjetivación’.” Foucault, M., “Foucault”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, pp. 999-1000.

<sup>109</sup> Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, FCE, 2012.

<sup>110</sup> Foucault, M., *La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira, 1996.

<sup>111</sup> Foucault, M., *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, DF., S. XXI, 2001.

el exilio, rozó la muerte y el suicidio, respiró el aire pestilente de las prisiones y jugó los juegos laberínticos del placer y el dolor sexuales. Esas lecciones reorientaron no sólo el sentido de la investigación sobre el pensamiento, sino el pensar mismo que se juega en esa búsqueda. Lo que de manera un tanto gris y modesta Foucault llamó “historia crítica del pensamiento” es el desmontaje estratégico del suelo en el que los hombres se hacen sujetos en el ejercicio del pensar y de otros procesos. El pensamiento, elemento central en toda estrategia de subjetivación es un complicado montaje que, desde la antigua Grecia, tomó la forma de una relación del sujeto con la verdad. Dos momentos son determinantes en la conformación del pensamiento, momentos sobre los que Foucault vuelve de manera quirúrgica: el nacimiento de la relación verdad-naturaleza humana en la Grecia clásica y la partición razón/sinrazón.

Si para Foucault los sofistas tienen importancia, no lo será nunca en la medida en que puedan ser invitados de segunda clase al banquete o al paseo peripatético, la relevancia de los sofistas radica en establecer una relación entre sujeto y conocimiento que se da como acontecimiento discursivo del que aquel que lo enuncia es sólo un soporte. Lejos de la relación entre el saber, la naturaleza humana, el placer y la inutilidad que estableció Aristóteles en las primeras líneas de *La Metafísica*, en la que tiene lugar la alquimia que mezcla los vapores secretos del entendimiento, la naturaleza y el conocimiento, en la que se decantan y cristalizan las relaciones entre el sujeto y su tendencia natural al conocimiento, y

en la que se excluye por decantación el carácter acontecimental del discurso, los sofistas establecen una relación diversa entre el sujeto, el conocimiento y el lenguaje<sup>112</sup>.

El saber, el discurso y el conocimiento son desde ahí cuestiones de materialidad, de soporte corporal, son procedimientos de subjetivación, son los engranes de la máquina política. Toda una política de la verdad tiene lugar en cada “statement”, en cada deducción y en cada sofisma. Toda una política de la verdad quedó exiliada en ese mausoleo construido por Aristóteles llamado *Refutaciones Sofísticas*. Desde ahí la disyuntiva estratégica de todo pensar, de toda filosofía será: o pensamiento del *Pater*<sup>113</sup> o pensamiento del discurso como exceso, como peligro, como acontecimiento discursivo<sup>114</sup>. El primer momento de esta historia crítica del pensamiento es entonces llevarnos a ese primer nudo en que se consumó la alquimia aristotélica que distribuye el conocimiento y sus rituales, y mostrar que lejos de haber conjurado para siempre la socarrona risa sofística, se ató a ella perpetuamente como su otro, como su afuera, como su no-saber<sup>115</sup>. La sofística, desecho excremental del saber adulto que desde el fondo oscuro y pestilente de la caverna, amenaza constantemente la inmunidad luminosa de la triada saber-verdad-naturaleza humana.

Un segundo momento de ese proyecto está dado por el movimiento gemelo de la razón cartesiana que se blindó frente a la sinrazón en *Historia de la Locura en la época*

---

<sup>112</sup> “El triple carácter ordenado, honesto y adulto del verdadero razonamiento implica una relación definida, aunque muy general, entre las reglas, el sujeto, el enunciado producido y la intención significativa. Esa relación neutraliza el carácter de acontecimiento del enunciado. Al contrario, una relación del sujeto con el enunciado que se organiza en torno del acontecimiento, de su permanencia y de su representación, del mantenimiento de su identidad, de su imputabilidad, toda esa relación que caracteriza el sofisma, la filosofía (y la ciencia), el discurso filosófico o el científico, la excluye como formalmente desordenada, moralmente deshonesto y psicológicamente pueril [...]. En sentido estricto, el sofisma es una perversidad: en él, los sujetos hablantes tienen con el cuerpo, con la materialidad de su discurso, una relación indebida, reprobada por el orden de la moralidad adulta. Los verdaderos sofistas de nuestros días no son tal vez los lógicos, sino Roussel, Brisset, Wolfson.” Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 79.

<sup>113</sup> “Platón, un intelectual de los tiempos del imperio, sorprende al afirmar que la luz de lo inteligible es la placenta del Estado, cuyo poder sostiene a la república de la justicia. La razón atraída en forma natural por el bien y alérgica al mal convierte a los hombres en seres gobernables.” Morales, Cesáreo., *Fractales: pensadores del acontecimiento*, p. 13.

<sup>114</sup> “[...] acontecimientos discursivos: esto es, acontecimientos que incumben al modo de apropiación del discurso (político, judicial), su funcionamiento, las formas y los contenidos de saber a los cuales da el papel que desempeña en las luchas sociales.” Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, pp. 215-216.

<sup>115</sup> “Un conocimiento que concierna a lo desconocido no puede tener como objeto a lo desconocido, sino al hombre que vive la experiencia de lo desconocido, deseándolo y no pudiendo conocerlo.” Bataille, G., *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica*, México, DF, Taurus, 2001, p. 151.

*clásica*. Inmunidad de la razón cartesiana que brota de la voluntad del recto dudar, de la decisión siempre retomada de pensar correctamente; de tal manera, la cuestión de la locura durante la época clásica, lo mismo que la cuestión del “saber erróneo” sofístico, pasan a ser lo Otro de lo Mismo, gracias a un movimiento de autoinmunidad del discurso verdadero.

La historia de la locura sería la historia de lo Otro —de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo —de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.<sup>116</sup>

Así como el “conocimiento falso” del sofista ingresa al bestiario del saber por el recurso que hace Aristóteles a la íntima relación que hay entre conocimiento-verdad-naturaleza, de la misma manera, el encierro que excluye y separa la sinrazón de la razón es posible gracias al gesto de autoprotección y de reconocimiento de la razón consigo misma. Basta renovar en cada instante, en cada paso de la duda, la renuncia a los placeres fantasiosos de la sinrazón, para que ésta se mantenga siempre al límite del camino sin poder poner un pie en el andar metódico de una razón que se reconoce siempre, por metódica, inmune:

Hay una tentación permanente de abandono al sueño y las quimeras, que amenaza la razón y que es conjurada por la decisión siempre renovada de abrir los ojos ante la verdad [...]. Así como el pensamiento que duda implica al pensamiento y al que piensa, la *voluntad* de dudar ha excluido ya los encantos involuntarios de la sinrazón, y la posibilidad nietzscheana del filósofo loco.<sup>117</sup>

La razón, finalmente, se sabe razonable y sabe de la sinrazón lo que ésta no sabe de sí misma: que es necesario siempre optar por la verdad. O el sujeto que se implica en la aventura cartesiana atraviesa necesariamente por la puesta en cuestión de sí mismo y eso implicaría la necesidad de que la sinrazón aceche entonces continuamente a quien duda, es decir a quien piensa, o el periplo de la duda no es, como acusaría Hegel, más que un

---

<sup>116</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 9.

<sup>117</sup> Foucault, M., *Historia del la locura en la época clásica I*, Sta. Fé de Bogotá, Ed. FCE, 2001, p. 221.

simulacro del movimiento del pensar que adopta la forma de la interrogación, de la duda, pero que en el fondo no es otra cosa que un mimo de la inmunidad de la razón que evita siempre un riesgo que no es tal: la sinrazón. La cuestión, al final, radica entonces en saber si en el ejercicio espiritual propuesto por Descartes hay un verdadero riesgo en el que está en juego el sujeto en su conformación última de *res cogitans*. Si ese riesgo no es tal, como lo piensa Foucault, entonces se genera un efecto paradójico con respecto a la pretensión del proyecto que Foucault anuncia en el “Prefacio”<sup>118</sup> de 1961 a *Historia de la Locura*, el primero de los dos prefacios que tuvo esa obra. Foucault presentaba entonces su trabajo como la tentativa de *pensar límites*, de ir a ese momento en el que la razón y la sinrazón se reconocen, se comunican y hablan un lenguaje común, a ese momento en el que antes de quedar incomunicadas ambas eran parte de una configuración originaria. Asistir a ese momento implica poner entre paréntesis la historia completa del lenguaje de la psiquiatría, que sólo es posible como efecto y después de que la división entre sinrazón y razón ha acontecido, y es que una vez dada esa partición no es posible regresar hacia ella más que prescindiendo de sus efectos: el lenguaje de la siquiatria y todo el conjunto de discursos que la razón ha edificado teniendo como cimiento el silencio irreconocible, el gesto mudo, de la experiencia trágica de la locura.

Así pues, hablar de ese momento originario que hace nacer el mundo antagónico e irreconciliable de la relación razón-sinrazón es sólo posible por sus efectos y, paradójicamente, imposible por los mismos, ya que el monólogo de la razón sobre la sinrazón sólo es posible cuando ésta ha callado y ha quedado encerrada en sí misma, incomunicada y en silencio. Así, el acontecer de esa partición originaria se revela como obscuro y paradójico ya que sólo es posible en retrospectiva, visible por sus efectos e imposible y liminal para nosotros que sólo podemos llegar a pensarlo a través de ellos

---

<sup>118</sup> Foucault, M., “Prefacio”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, pp. 109-116.

mismos. Que aquello que debe conocerse, primero debe ser excluido, encerrado, delimitado y, en cierta medida, destruido, tal como ocurriría con la sinrazón y la criminalidad, es una idea que puede desprenderse de la lectura de los textos de Foucault. Tal parece que, en la medida en que toda voluntad de saber es violencia, en esa misma medida implica la exclusión de lo desconocido al interior de lo conocido. Foucault describía su empresa en los siguientes términos:

El lenguaje de la psiquiatría, que es el monólogo de la razón *sobre* la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de ese lenguaje, sino más bien la arqueología de ese silencio.<sup>119</sup>

El tratamiento que dio Foucault a la *Meditaciones metafísicas* de Descartes en el capítulo V de la citada obra fue el motivo de una polémica inconclusa, sólo cerrada por el silencio que siguió a la pronta muerte de Foucault, y que crispó las relaciones entre Foucault y Derrida. Tal polémica giraba en torno a la posibilidad o imposibilidad de realizar el trabajo planteado por Foucault. “Hacer hablar la locura, analizar, interpretar, curar, es repetir a Hegel,”<sup>120</sup> es desaprender la lección batailleana recuperando y empleando la razón. Si es posible el proyecto foucaultiano, es sólo a costa de seguir los pasos del Descartes que destierra la locura y se protege de ella por el mero hecho de pensar metódicamente, pero si el pensar implica la posibilidad de pensar lo impensado, entonces también implica el riesgo de la locura habitando en el centro mismo del dudar.

La cuestión de si el giro de la razón sobre sí misma implica inmunidad o vértigo, si ir con Foucault o con Derrida<sup>121</sup>, hace saltar de pronto aquello que se revelaba transparente para Descartes: el pensamiento en el entramado de la vida, del devenir social y problemático,

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>120</sup> Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, México, DF., (Coed.) H. Cámara de Diputados. Consejo Editorial de la LXI Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 2012, p. 26.

<sup>121</sup> *Vid. Ibíd.*, pp. 22-38.

el encierro como clave del pensamiento y su posibilidad, el encierro también como la locura más loca, como el momento hiperbólico de su inmunidad y de su ser parasitario de lo alógico.

La cuestión se trasladará de *Las meditaciones*, a otros terrenos: “No discuten sobre una explicación de texto sino acerca de la relación entre pensamiento y locura en el lenguaje, y desde el lenguaje entre verdad y engaño, Genio Maligno y Dios, pensar y existir”<sup>122</sup>, maestro y discípulo tomarán sus posturas con respecto al texto y su afuera. Para Foucault, a final de cuentas, la cuestión siempre fue la de problematizar la subjetividad más allá de “cierta pedagogía”, de cierta práctica aleccionadora que “da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite predecir indefinidamente el texto.”<sup>123</sup> En el curso dictado en 1979 Foucault afirmaba: “Por acontecimiento discursivo no entiendo un acontecimiento que tenga lugar en un discurso, en un texto. Es, antes bien, un acontecimiento que se dispersa entre instituciones, leyes, victorias y derrotas políticas, reivindicaciones, comportamientos, revueltas, reacciones [...] En suma, el acontecimiento discursivo nunca es textual. No lo encontramos en un texto.”<sup>124</sup>

Desde este punto de vista, la repuesta de Foucault más contundente a las cuestiones planteadas por Derrida implica todo su trabajo sobre los expedientes de las prisiones, las clínicas, del saber médico, en fin, sobre cada *lettre de cachet*<sup>125</sup>; el apasionamiento radical de

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>123</sup> Foucault, M., “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego.”, en M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, México, DF., Ed. FCE, 1998, p. 371.

<sup>124</sup> Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 216.

<sup>125</sup> “Mi sueño habría sido restituirles en su intensidad analizándolas. Carente del talento necesario para hacerlo me he contentado con darles vueltas; me he atendido a los textos en su aridez; he buscado cuál era su razón de ser, a qué instituciones o a qué práctica política se referían; intenté saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que estas existencias fuesen “apagadas” (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal); vidas como las de un monje escandaloso o un usurero fantasioso e inconsecuente; intenté buscar la razón por la que se quiso impedir con tanto celo que las pobres mentes vagasen por rutas sin nombre. Sin embargo las primeras intensidades sentidas que me habían motivado permanecían al margen. Y puesto que existía el riesgo de que se perdiesen, de que mi discurso fuese incapaz de estar a la altura que tales sensaciones exigían, me pareció que lo mejor era mantenerlas en la forma misma en la que me impresionaron.” Foucault, M., “La vida de los hombres infames”, en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 122.

Foucault por lo fragmentario en la escritura<sup>126</sup>, por lo acontecimental que hay en cada encuentro entre un sujeto, el lenguaje y el poder que lo ilumina<sup>127</sup>. Finalmente, ese apasionamiento no sería otra cosa que el apasionamiento de una imposibilidad:

Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir.<sup>128</sup>

Pensar no es entonces una empresa de apropiación y de totalización, ¿cómo podría serlo si el pensamiento ya aparece aquí como el golpe dado por algo que desde afuera lo arranca hacia lo que sólo es posible “contemplar” en la desintegración del desarraigo? Pensar que pensar la locura es ya un atrevimiento de la razón, es dejarse llamar a engaño: pensar la partición razón/sinrazón implica al menos dos cosas: 1) asumir que la razón puede fallar, asumir su impotencia, y 2) poner en juego el pensar mismo, es decir, correr el riesgo de perder lo que pensar, como acto razonable, tiene de garantía. Es por ello que aunque el discurso de la razón es “el cordón sanitario y policiaco hecho discurso, que impide todo tipo de circulación entre la Sinrazón y la Razón”<sup>129</sup>, no cabe ya preguntar si el pensar esa diferencia es también un discurso policiaco, un discurso que intenta su inmunidad y que

---

<sup>126</sup> “No he pretendido reunir textos que fuesen más fieles a la realidad que otros o que mereciesen ser seleccionados por su valor representativo, sino textos que han jugado un papel en esa vida real de la que hablan y que, en contrapartida, se encuentran, aunque se expresen de forma inexacta, enfática o hipócrita, atravesados por ella: fragmentos de discursos que arrastran fragmentos de una realidad de la que forman parte.” *Ibíd.*, p. 124.

<sup>127</sup> “Para que algo de esas vidas llegue hasta nosotros fue preciso por tanto que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizá debido, permanecer, fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra sin duda habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria. El poder que ha acechado estas vidas, que las ha perseguido, que ha prestado atención, aunque sólo fuese por un instante, a sus lamentos y a sus pequeños estrépitos y que las marcó con un zarpazo, ese poder fue quien provocó las propias palabras que de ellas nos quedan, bien porque alguien se dirigió a él para denunciar, quejarse, solicitar o suplicar, bien porque el poder mismo hubiese decidido intervenir para juzgar y decidir sobre su suerte con breves frases. Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas han dejado trazos -breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos- gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser “en estado libre”. Únicamente podemos llegar a ellas a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder.” *Ibíd.*, pp. 124-125.

<sup>128</sup> *Idem.*

<sup>129</sup> Morales, Cesáreo, “Poder del discurso o discurso del poder. Saber y relaciones de poder en M. Foucault”, en Roger Bartra y E. Semmo (dirs.), *Historia y sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista. Segunda época*, N° 8, año: 1975, México, p. 39.

avanza sin titubear sobre la garantía que se ofrece de que esa diferencia es clara. Pensar esa diferencia es el riesgo y la necesidad mayores porque implica asumir que en la antesala del pensar nos espera la decisión frente a esa imposibilidad que se impone como impostergable, angustia del no-paso<sup>130</sup>, duda frente al destino que ata de manera ineludible a los embates del poder, a los embates de su lenguaje y de su luz.

La estrategia del pensar implica abrazar la fragilidad de la decisión que hay que tomar frente al lenguaje del poder como poder del lenguaje<sup>131</sup>, y hacerse con un discurso que desborda lo discursivo mismo en la medida en que quiere probar sus alcances frente al poder que toma la forma de discurso. En esa tentativa es que la pregunta sobre el lugar desde el que este discurso es posible no puede esperar otra respuesta que la de “el riesgo”, el riesgo como la asunción de la fragilidad del pensar frente al discurso del poder que quiere apropiarse de todo pensar, de todo acontecimiento<sup>132</sup>, que quiere hacer de todo agente extraño la vacuna de su propia enfermedad y, en ese sentido, la confirmación de su salud.

Riesgo del pensar y pensar desde el riesgo es hacerse uno con el riesgo mismo, asumir la estrategia del ocultamiento y del anonimato, el dominio del lenguaje sobre el pensar como estrategia de ocultamiento y como estrategia de conservación de la vida, confesar para ocultarse, y ocultar la identidad en el lenguaje para preservar la vida. Pensar es la experiencia del azoro frente a la imposibilidad de “franquear la frontera” de lo que es dado saber en un lenguaje y en una luz atravesados ellos mismos por algo que desde afuera les da una forma, es hacer callar la razón llevándola al límite en el que ya no le es posible

---

<sup>130</sup> “No-paso, su tensión se vuelve vida, torbellino de deseo y subjetividad; al tiempo que sus torsiones abarcan los distintos gestos del venir al mundo y el sobre-vivir: grito, nombre del padre, intimidad maternal, lenguaje y el rodarse diario en las aguas quietas y turbulentas de amistad y enemistad.” Morales, Cesáreo, *Fractales: pensadores del acontecimiento*, p. 8.

<sup>131</sup> “La pregunta [lanzada al discurso de Foucault] pregunta por el lugar en el que Foucault ha colocado su hablar, el lugar desde el cual habla, lugar incómodo, difícilmente situable, tratándose precisamente del lugar de la transformación, del cambio, y necesariamente, de la búsqueda de identidad...” Morales, Cesáreo, “Poder del discurso o discurso del poder. Saber y relaciones de poder en M. Foucault”, en Roger Bartra y E. Semmo (dirs.), *Historia y sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista. Segunda época*, p. 38.

<sup>132</sup> “[...] yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.” Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 14.

otra cosa más que la pérdida de sus categorías en el desierto infinito de lo que se dice y de lo que se ve, del *hay* lenguaje y del *hay* luz. Foucault se interroga: ¿Qué sería de esas vidas “infames” de no haberse encontrado con el poder? ¿qué podríamos saber de ellas? La intensidad de la existencia está en ese encuentro que es la única posibilidad de “atravesar el tiempo”, el encuentro con el poder es entonces lo propio del pensamiento, pero es contra lo estratificado de nuestra experiencia que el pensamiento adviene, pensar es entonces la ruptura con el pensamiento tal y como lo hemos categorizado. Desde el fondo del azar de lo no pensado acontece el pensamiento.

## ii) Ontología del presente

Si el destino toma siempre la forma de su encuentro con el poder, ya sea como alianza o como rechazo, entonces la existencia es una estrategia de encuentro con el poder y nuestro destino depende de esa estrategia. Todo el trabajo de Foucault es entonces una matriz de estrategias o, como lo llamó Deleuze “una filosofía de los dispositivos”<sup>133</sup>, que avanza en dos direcciones complementarias: la que investiga la relación entre presente y pasado con la finalidad de problematizar la relación entre las formas de subjetivación de la actualidad con respecto al pasado, y aquella que investiga la relación entre el presente y el futuro. A la primera la llamó Foucault “historia crítica del pensamiento” (tal es el caso de las investigaciones sobre el encierro, la clínica, la prisión, el asilo y el mundo clásico grecolatino) y la segunda se conoce con el nombre de “ontología del presente”<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 308.

<sup>134</sup> Foucault, M., “Seminario sobre el texto de Kant ‘¿Qué es la Ilustración?’”, en M. Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 69.

¿En qué sentido los análisis genealógicos de Foucault sobre la locura, el saber o la prisión pueden resultar en una ontología? El sentido peculiar que ese concepto tiene para Foucault está asociado con la pregunta por lo intempestivo (Nietzsche) del acontecimiento (Kant) en un tiempo que ya no es tránsito dialéctico sino actualidad permanente (Deleuze). En última instancia, este viraje que va de lo “histórico” a lo “ontológico” en Foucault no es más que la consecuencia directa de la manera que entendió la filosofía y su condición misma. Para Foucault la filosofía no puede reducirse a una “analítica de la verdad”<sup>135</sup> y si ese puede ser un derrotero del pensamiento, eso no implica que puedan anularse otro tipo de cuestiones relativas conjunto de experiencias posibles en determinado momento y para determinada cultura.

Todo el trabajo foucaultiano sobre la Modernidad, todas sus investigaciones “históricas” sobre ese terreno, están orientadas, en última instancia, por la misma pregunta: ¿Cuál era el campo de las experiencias posibles en un determinado espacio-tiempo y con respecto a un aspecto específico de la cultura? De la misma manera, le parece a Foucault que esa pregunta es la que debe orientar, no sólo las investigaciones del pasado, sino las de la actualidad: ¿Cuál es el campo de experiencias que son posibles actualmente y en qué medida pueden ser desbordadas? Si bien es cierto que esa pregunta podría responderse volteando al pasado y estableciendo una relación causal entre lo que somos y lo que fuimos, no es esa la opción de una ontología del presente, y no puede serlo porque lo que Foucault llamó actualidad no es la síntesis de los diferentes momentos que conforman el pasado sino una temporalidad que implica de manera simultánea la singularidad de lo intempestivo y la permanencia de lo necesario, un tiempo que se abre hacia lo intempestivo que es producto del azar y se mantiene en la permanencia virtual de todo verdadero acontecimiento:

---

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 68.

El análisis del archivo comporta, pues, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita<sup>136</sup>.

El comentario de Foucault sobre el tratamiento del tiempo en Deleuze puede echar luz sobre la peculiar relación que Foucault estableció entre la historia, la filosofía y el acontecimiento. Si Deleuze afirma la univocidad del ser como sólo predicable de la diferencia, ello implica que la temporalidad no puede ser ni devenir ni retorno, ya que estas dos son figuras de la totalización y de la mismidad. Cronos es para Deleuze el tiempo del retorno, de lo que se renueva, de lo que una vez creado se mantiene:

[...] es el tiempo del devenir y del nuevo comienzo. Cronos avala pedazo por pedazo lo que ha hecho nacer y lo hace renacer en su tiempo. El devenir monstruoso y sin ley, la gran devoración de cada instante, el engullimiento de toda vida, la dispersión de sus miembros, están vinculados a la exactitud del nuevo comienzo: el Devenir nos hace entrar en ese gran laberinto que apenas es diferente en su naturaleza del monstruo que lo habita.<sup>137</sup>

Por otro lado, la temporalidad de la diferencia que *vuelve* sin retornar es el tiempo de Aión, el tiempo infinitamente fragmentario del presente, que es

[...] el propio volver, la línea recta del tiempo, esta grieta más rápida que el pensamiento, más delgada que cualquier instante, que de una parte a otra de su saeta indefinidamente cortante, hace surgir este mismo presente como si hubiese sido ya indefinidamente presente e indefinidamente futuro.<sup>138</sup>

Esta temporalidad libera de la idea de un retorno y de una totalización de los momentos. Foucault piensa que el análisis deleuzeano sobre el tiempo ofrece la posibilidad de pensar el presente sin recurrir al pasado como causa, a un presente que no es el presente de la historia, sino a un presente virtual. El presente es una herida que se abre infinitamente cuya abertura coincide con la lanza punzante del futuro, de tal forma no hay presentes que fluyan

---

<sup>136</sup> Foucault, M., *Arqueología del saber*, p. 222.

<sup>137</sup> Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, p. 43.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

acumulándose en un pasado que iría ganando espesor, ni un futuro que se deje adivinar desde un presente que es su precursor. El presente, como herida que es, es un corte repetido infinitamente, y repetido no de manera idéntica sino diferencial, es decir azarosamente: “Es a la vez el azar en el juego, y el propio juego como azar; de una vez se echan tanto los dados como las reglas”<sup>139</sup>.

Si el presente es siempre el volver del azar relanzado infinitamente, es entonces el tiempo de la singularidad, el tiempo del acontecimiento: tiempo sin tiempo. Lo intempestivo no es el último eslabón que forma la cadena del pasado y que debe a él su presencia, tampoco es la permanencia de un futuro que ya se conoce en tanto que retorno de lo idéntico, el acontecimiento es siempre actual y es, en este sentido, el presente repetido en su singularidad. Pensar la actualidad no es, entonces, hacer el oficio del historiador que atisba en el pasado los rastros del presente, es dar cuenta de la singularidad y de los acontecimientos que al poblar la actualidad, ese tiempo sin tiempo, la constituyen como efecto.

Para Foucault la arqueología, como descripción del archivo, era siempre incompleta y liminal<sup>140</sup> en la medida en que es la descripción del archivo de otra época lo que abre una distancia y, con ello, la diferencia de lo que ya no somos:

La descripción del archivo despliega sus posibilidades a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. En tal sentido vale para nuestro diagnóstico.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>140</sup> “Es evidente que no puede describirse exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización; ni aun sin duda el archivo de toda una época. Por otra parte no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso- sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y de desaparición.” Foucault, M., *Arqueología del saber*, p. 221.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 222.

Por otro lado, todo diagnóstico arqueológico implicará entonces la descripción de lo que no somos, más que de lo que somos, de nuestra diferencia más que de nuestra continuidad:

El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es la dispersión que somos y que hacemos<sup>142</sup>

Es esa diferencia, esa abertura blanca, la que abre la posibilidad de pensar lo diferente, de hacer del pensamiento un acontecimiento. Si “nos es imposible la descripción de nuestro propio archivo”, entonces el pensar como acontecimiento es lo no “archivado”, lo que resiste a la configuración del pensar tal como es dado para una época; así, el pensar como acontecimiento es el pensar como diferencia en el límite de lo que somos y de lo que ya no somos, pero también en límite de lo que somos y vamos comenzando a ser. Si Foucault rechazó abiertamente la posibilidad de la originalidad enunciativa, no por eso se excluye el acontecer de lo nuevo: mientras que la originalidad de una enunciación no es posible como tal, ya que toda enunciación está inmersa en un régimen enunciativo, sí es posible el surgimiento de un nuevo régimen de enunciación. Lo nuevo es, entonces, lo que nos separa de nosotros mismos.

Es Deleuze quien más claramente ha entendido en qué sentido la filosofía de Foucault puede medir y hacer parodia de la manera en que las filosofías anteriores a ella quedaban siempre presas de una temporalidad histórica, es Deleuze también quien explica con lucidez punzante la manera en que una “filosofía de los dispositivos” incide en la configuración de lo actual. Lo nuevo se abre paso entre lo que estamos dejando de ser, nuestra historia inmediata, y lo que adviene de manera inminente y que de alguna forma ya somos. Lo nuevo

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 223.

es lo actual, ese corte continuo y perpetuo en el que podemos leer por reducción lo que estamos dejando de ser y que nos anuncia lo que aún no somos. Sin embargo, lo actual se presenta también como futuro inminente, como aquello que estamos ya siendo; lo actual, ese presente diferencial no puede ser entonces lo instantáneo y pasajero, sino la diferencia permanentemente relanzada del pasado y el futuro que se intersectan y al mismo tiempo se repelen:

Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: la parte de la historia y la parte de lo actual. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es aquello que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos.<sup>143</sup>

La actualidad es, en ese sentido, el tiempo de los acontecimientos, no porque en ella tenga lugar un hecho histórico, sino porque en la actualidad es donde anida la posibilidad de lo diferente. El acontecimiento entonces no es el hecho histórico, ni determinado estado de cosas, sino un efecto de actualización, es decir, aquello que al actualizarse nos separa de nosotros mismos y que nos hace coincidir con una forma diferente de ser de nosotros mismos que aun no somos. Es por lo anterior que Kant, de acuerdo con Foucault, al preguntarse por el sentido de la filosofía y del filósofo con respecto a lo que pasaba en su tiempo, pudo entender que es el filósofo, y no el historiador, quien debe responder por el sentido de lo que acontece, que la pregunta por la actualidad es de índole filosófica más que histórica.

Según Foucault, cuando Kant se interroga por el sentido de la Ilustración, por el sentido de su actualidad, no pregunta al historiador por el hecho histórico con el que da comienzo eso que se llamó Ilustración; de manera muy diferente, lo que pide no es un hecho

---

<sup>143</sup> Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 310.

histórico sino un signo, un síntoma que como tal no está atado al pasado ni puede ser un hecho que se agote en el pasado porque debe actualizarse de manera repetida, debe ser un “signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon”<sup>144</sup>. Kant, al buscar este signo pretende atender dos cosas de una sola vez; la primera de ellas tiene que ver con el valor que le otorgamos a los “grandes acontecimientos históricos” y la segunda, ligada a la primera, nos lleva a pensar en el sentido profundo de la relación que existe entre los hechos históricos y la actualidad. Con respecto a la primera, Foucault nos trae palabras de Kant que suenan mucho a Nietzsche:

[...] no es en los grandes acontecimientos donde debemos buscar este signo rememorativo, demostrativo, pronóstico del progreso; sino en acontecimientos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede hacer este análisis de nuestro propio presente, desde estos valores significativos, sin entregarse a un cifrado que permitiría dar a lo que carece, aparentemente, de significado y valor, la significación y el valor considerables que buscamos.<sup>145</sup>

No es entonces la tradición la que dictará el valor de lo que algo puede tener para nosotros y puede ser, por el contrario, gracias a ella, que lo discreto y singular que hoy nos conforma pueda escaparse de nuestra mirada. La ontología de nuestro presente no es una cuestión ni de hermenéutica ni de erudición, es una cuestión genealógica porque escudriña el sentido del valor y el valor del sentido de un acontecimiento, y Foucault hace coincidir aquí las preguntas kantianas con su propio proyecto de una ontología del presente. Por otro lado, Kant resuelve que el valor de un acontecimiento no está en la grandeza de su pasado, sino en el efecto que tiene sobre el presente, al que llama “espectacularidad”:

Lo que constituye el acontecimiento de valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el drama revolucionario como tal, no son las proezas revolucionarias, ni la gesticulación que lo acompaña. Lo que es significativo es como la revolución constituye un espectáculo, es la manera como es acogida en todo su alrededor por los espectadores que no participan en ella, pero que la observan, la presencian y que, para bien o para mal, se dejan llevar por ella.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Foucault, M., “Seminario sobre el texto de Kant ‘¿Qué es la Ilustración?’”, en M. Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 60.

<sup>145</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>146</sup> *Idem.*

Si la pregunta es ¿dónde debe buscarse entonces ese signo?, entonces no puede pensarse en un hecho histórico, sino en el efecto que provoca en quienes no participan directamente de él. Cuando Kant se refiere a la revolución francesa, pone el énfasis en el efecto de “simpatía rayana en el entusiasmo” que se produjo en la conciencia de aquellos que no están implicados directamente en ella, de aquellos que, más allá de la situación espacio-temporal, del aquí y el ahora que implica todo hecho histórico, se relacionan con ella de una manera singular y se convierte para ellos en el foco de ese entusiasmo, que según Kant, hace evidente la disposición moral de la humanidad; de tal forma, el acontecimiento de la revolución francesa, no es el hecho histórico mismo, sino cierta disposición moral de la humanidad que se actualiza como producto del efecto de ese hecho y que al actualizarla la salva del olvido.

La revolución, no cabe duda, correrá siempre el riesgo de volver al camino trillado, pero como acontecimiento cuyo contenido mismo carece de importancia, su existencia atestigua una virtualidad permanente que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía de la continuidad misma de un paso hacia el progreso<sup>147</sup>

De tal forma, lo relevante de la revolución no es su contenido, sino su virtualidad, ese efecto que yace latente en la actualización que hacemos de ese acontecimiento. De la misma manera que fue importante y crucial la revolución francesa para Kant, al punto que hace de ella el catalizador que revela en la humanidad cierta disposición moral, de esa misma manera Foucault ve en la Ilustración ese catalizador que actúa sobre nosotros y del que nos es imposible escapar y que configura la manera en que nos interrogamos por nosotros mismos. Si la Ilustración es crucial para toda filosofía posterior a ella, lo es al menos en un aspecto: ella hace de la pregunta por la actualidad un problema filosófico, pero al mismo tiempo, es de esa pregunta de la que depende la actualidad de toda filosofía. Finalmente, no cabe sólo dar

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 66.

cuenta del vuelco que la Ilustración representó para la tarea del pensar filosófico, la manera en que la Ilustración, al plantear la pregunta por la actualidad condiciona y posibilita el pensar filosófico, en última instancia, la pregunta que es relanzada una y otra vez, y que centellea constantemente en el trabajo de Foucault, es la que interroga por cómo es que podemos hacernos cargo de eso que se desprende de la manera en que la Ilustración condiciona todo filosofar posterior. Si para Kant se es más revolucionario no habiendo participado directamente de la revolución, entonces la pregunta para nosotros es si somos más modernos por no pertenecer directamente a la modernidad. Parece que el trabajo de Foucault al hacer el diagnóstico de esa condición se agota en ella y por ello mismo logra adivinar un porvenir que puede ser de otro modo. Pensar esa cuestión es la tarea central de una ontología del presente, de una ontología de nosotros mismos.

## 2. El afuera: Foucault y Blanchot

*No la reflexión, sino el olvido; no la contradicción sino la impugnación que borra; no la reconciliación sino la reanudación; no el espíritu a la conquista laboriosa de su unidad, sino a la erosión indefinida del afuera; no la verdad iluminándose finalmente, sino el aflujo y la zozobra de un lenguaje que siempre ha empezado ya.*

*El pensamiento del afuera  
M. Foucault*

### a) El pensamiento del afuera

*El pensamiento del Afuera*, texto en el que la voz foucaultiana se mece en el mar del pensamiento blanchotiano, en el que dos pensamientos se entrecruzan como dos corrientes de aire y una deja en la otra sus efectos. Texto de tono oracular, texto tenso en el que se adivina la tragedia y en el que se anticipa un efecto de catástrofe, texto excesivo y balbuciente al mismo tiempo, texto que agota el discurso en el que se disuelve, texto que preludia el desierto y en él se pierde como un vacío luminoso, un vacío claro en medio de la claridad del medio día. Texto que acude de manera certera al momento en que el lenguaje pierde la función de representar y se convierte en el desierto soberano en el que tiene lugar el pensamiento.

“Miento” y “hablo” son las claves de este momento, son las señales que cifran diferentes modalidades del lenguaje, del sujeto y de la verdad. La primera, en la que el sujeto hablante habla de sí mismo, da origen a la famosa paradoja de Epiménides el cretense. Al decir que miento, la verdad entra en un juego de reversibilidad continuo que se apoya en la íntima relación que existe entre el sujeto que habla y la verdad a la que él sirve de soporte. Si digo “miento”, la paradoja es posible porque yo soy el soporte de la verdad que queda comprometida con mi propio dicho; pero si digo “hablo”, se da el movimiento contrario porque, entre hablar y decir que hablo, hay una paridad total ya que es un acto performativo

(siempre es verdad que hablo cuando digo que “hablo”) y no referencial. Esa paridad origina dos dislocamientos: el que se refiere al objeto que le sirve de soporte y el que se genera con respecto al sujeto que habla. Si siempre es verdad que hablo cuando digo “hablo”, es porque el soporte de mi dicho es lo dicho y no otra cosa externa a él, ni siquiera yo mismo. El sujeto aparece como un emplazamiento del decir. Más crítica aún es la relación que el lenguaje establece consigo mismo. Decir “hablo”, sólo puede tener lugar en su acontecer efectivo, lo que implica que el soporte de ese decir es él mismo y que, en consecuencia, no hay ni discurso previo ni posterior a él: “el discurso del que hablo no preexiste a la desnudez enunciada en el momento en el que digo «hablo»; y desaparece en el instante preciso en el que callo.”<sup>148</sup>

Cuando digo que “hablo” hago patente la posibilidad de un lenguaje que se da a sí mismo su soporte y que se desanuda del sujeto que lo pronuncia, pero también se desanuda de todo discurso en la medida en que “hablo” sólo se sostiene en su transitividad y no en un discurso que le sea anterior o que le subsista. El lenguaje es siempre soberano con respecto al sujeto que lo profiere y exterior a él, deja de ser representación o comunicación y se torna despliegue de su ser bruto:

En una palabra, ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino despliegue del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla ya no es tanto el responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga en él, representándose a veces con una forma gramatical dispuesta para este efecto), cuanto la inexistencia en cuyo vacío se prosigue sin tregua la expansión indefinida del lenguaje.<sup>149</sup>

Se rompe el lazo entre lo que digo y las cosas que podría mencionar como exteriores al lenguaje. “Hablo” sólo existe en el momento en que hablo, nunca como sentido previo ni como presagio. “Hablo” hace patente la fugacidad transitoria del lenguaje, su soberanía:

---

<sup>148</sup> Vid. Foucault, M., “El pensamiento del afuera”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 264.

<sup>149</sup> *Idem*.

A no ser que el vacío en el que se manifiesta la delgadez sin contenido del «hablo» no fuera precisamente una abertura por donde el lenguaje puede extenderse hasta el infinito, mientras que el sujeto -el «yo» que habla- se trocea, se dispersa y se disemina hasta desaparecer en este espacio desnudo. Si, en efecto, el lenguaje no tiene otro lugar más que la soberanía solitaria del «hablo», por derecho nada puede limitarlo<sup>150</sup>

Esta soberanía del lenguaje abre un espacio que es su despliegue mismo y su exterioridad. El lenguaje es soberano en la medida en que siempre es externo, pero es, en ese mismo sentido, siempre un afuera, una exterioridad que no acoge, que no concilia, sino que desarticula porque permanece siempre a distancia, siempre en retirada. La exterioridad del lenguaje es su soberanía, también, en la medida en que no obedece a fines. La literatura será, más que un movimiento de interiorización y de autorreferencialidad, la apertura de un “pasaje al afuera” en la que “El «sujeto» [*sujet*], el «tema» [*sujet*] de la literatura (lo que habla en ella y aquello de lo que habla) no es tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío en el que encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del «hablo».”<sup>151</sup> Por otro lado, el “hablo”, al contrario del “pienso”, no conduce a la evidencia de un pensar, sino a la evidencia de su vacuidad, de su erosión, de su emplazamiento. El lenguaje sólo acontece en la desaparición del sujeto, en el borramiento de esa conciencia que dominaba el horizonte.<sup>152</sup>

Foucault da cuenta clara de ese movimiento y de su origen. “La dinastía de la representación”, propia de la Modernidad, consiste en un uso instrumental y referencial del lenguaje, este uso del lenguaje lleva aparejada siempre la existencia del Yo que ejecuta la función representacional, la conciencia es dueña y soberana frente a un lenguaje siervo, a un lenguaje instrumento de un deseo y de una interioridad. Por el contrario, el uso no representacional del lenguaje dispersa y diluye esa conciencia, mostrando sólo su

---

<sup>150</sup> *Idem.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>152</sup> “El ámbito que refleja más que ningún otro esa actitud exteriorizada de las enunciaciones es la literatura. Esta -como antes lo había sostenido Blanchot- abre un campo de intensidad donde el sujeto es absorbido dentro de la enunciación, esto es, catapultado hacia su propio afuera. A diferencia del <<yo pienso>>, retirado en la interioridad de la reflexión, el <<yo hablo>> se vuelca a una exterioridad donde el que habla es más bien el lenguaje, en la forma impersonal de un murmullo anónimo.” Esposito, Roberto, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 194-195.

emplazamiento vacío. Foucault elabora, de manera sucinta y aguda, la historia de la interioridad de la conciencia y la opone a la exterioridad del lenguaje.

Un pensamiento tal, que se exponga a los límites del pensar mismo, que sea capaz de atisbar el espacio neutro en el que se calcinan sus certezas, sus positivities, tiene que romper con el reinado de la conciencia y deshacerse de la interioridad, del lenguaje que no es otra cosa sino una herida, un vacío, “un pasaje al afuera”<sup>153</sup>. Así, Foucault hará la arqueología de esa experiencia balbuciente, de esos primeros pasos. Desfilarán por ella Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Bataille, Klossowski y Artaud por una parte, y Descartes, Kant y Hegel por otra. En los dos conjuntos de pensadores que Foucault agrupa se adivina ya la partición que configura la cultura y la filosofía: las grandes maquinarias de pensamiento que fueron Descartes, Kant y Hegel, triada que ejecuta el gesto fundador de la autoconciencia y de la interioridad, y, con ello, la exclusión misma de toda exterioridad radical, de todo grito, de toda locura, de toda sinrazón, del no-saber. Así, la figura de Nietzsche resplandece en la oscuridad de la noche. Sin embargo, el nombre de Blanchot es, según Foucault, no sólo por sus textos, sino por su propia vida, otro testigo resplandeciente y lejano del pensamiento del afuera. Es quien ha sabido dotar de un lenguaje fiel a esa experiencia.

Para Foucault, la literatura de Blanchot evita dos peligros que siempre acechan cuando se es tomado por el afuera: la *reflexión* y la *ficción*. La primera implica la posibilidad de hacer entrar, de darle patria en el interior, a aquello que es exterior. Hay que evitar la negación dialéctica que fagocita y da sentido a aquello que desde afuera se mantiene. Blanchot evita

---

<sup>153</sup> “Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia, y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento, en relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse en una palabra «el pensamiento del afuera».” Foucault, M., “El pensamiento del afuera”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 265.

ese peligro negando su propio discurso, evitando que se consolide como un adentro acogedor y haciéndolo pasar fuera de sí mismo, olvidándolo.<sup>154</sup> Por otra parte, el lenguaje de la ficción no sólo señala el brillo de las imágenes, sino indica lo invisible de su visibilidad, el espacio neutro en el que se dan, el intersticio que las hace posibles. El lenguaje de las imágenes debe evitar todo significado positivo, cualquier asomo de semiótica y de hermenéutica, y debe ser el lenguaje de un espacio neutro, un lenguaje que “hace ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible.”<sup>155</sup>

Blanchot, sus textos, su vida, ambos formados por lenguaje y experiencia del afuera, mancuerna que señala la exterioridad de un discurso al que ya no pertenecen y “que aparece sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin prueba, sin máscara, sin afirmación, libre de todo centro, liberado de patria y que constituye su propio espacio como el afuera hacia el cual, fuera del cual habla.”<sup>156</sup> Y es que, para Foucault, cada libro escrito o leído es una experiencia en el lenguaje y una experiencia de pérdida de sí mismo, de tal forma que, tanto la experiencia del afuera como la de la exterioridad del lenguaje, operan un conjunto de prácticas desubjetivantes. Veremos desatarse, una a una, las formas de la imposibilidad, de la desujeción, del descentramiento del sujeto expuesto a esa irreconciliable exterioridad.

La *atracción* es la primera y principal forma de la experiencia del afuera. Afuera que se retira perpetuamente y que sólo puede atraer sin entregarse a la interioridad, atracción como efecto de retirada que no es invitación sino experiencia radical de que siempre se está en la exterioridad de ese afuera, siempre atraído, pero siempre sin llegar. Esa imposibilidad de penetrar la exterioridad pura, tiene como correlato la negligencia. Si el afuera atrae sin

---

<sup>154</sup> “Negar dialécticamente es hacer entrar lo que se niega en la interioridad inquieta del espíritu. Negar su propio discurso como hace Blanchot es hacerlo pasar sin cesar fuera de sí mismo, despojarlo a cada instante no sólo de lo que acaba de decir sino del poder de enunciarlo; es dejarlo allí donde está, lejos detrás suyo, con el fin de ser libre para un comienzo -que es un puro origen- ya que sólo se tiene a sí mismo y al vacío como principio, pero que es también una repetición ya que es el lenguaje pasado el que, ahondando [*creusant*] en sí mismo, ha liberado este vacío-.” *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 269.

invitar, entonces no hay forma de querer interesarse en él, se es atraído y eso implica el desinterés en esa atracción que sólo se ofrece como vacío. De otra forma, esa negligencia es también un celo, un obstinado dejarse atraer por el vacío que se retira. La forma más profunda de ese celo tiene la forma del olvido, pero, al mismo tiempo, la forma más profunda de esa negligencia es cuando se negligencia a sí misma. La espera y el olvido, la espera que olvida que espera, es también otra arista de esa experiencia desubjetivante. Todas estas figuras del descentramiento, operan como efectos de esa atracción y ponen al descubierto un espacio neutro que en su retirada continua y en su exterioridad radical no son otra cosa que la manifestación y la retirada de la ley.

Ley que ordena desde la exterioridad el acontecer de lo singular. Esa ley que ordena desde afuera las conductas, es la misma que prescribe lo que Foucault llamará “la obligación de escribir.”<sup>157</sup> Si escribir es una obligación, lo es no sólo por un estado de angustia o de desasosiego frente a una labor no cumplida, ni tampoco por esa “voluntad paroxística de agotar el lenguaje en la mínima frase”<sup>158</sup>, lo es cuando la escritura es un acto de desaparición, cuando se escribe principalmente “para dejar de tener rostro”<sup>159</sup>, cuando se escribe para suprimirse a sí mismo en ese tránsito hacia los signos. En última instancia, la obligación de escribir, que viene siempre desde afuera, no encuentra en los estados de la conciencia feliz su recompensa, sino en la obediencia y la transgresión a esa ley que obliga a escribir:

Obligación sin placer, pero después de todo, cuando escapar de una obligación te entrega a la angustia, cuando en infringir la ley te deja en la mayor de las inquietudes, en el mayor de los desconciertos, ¿obedecer a esa ley no es acaso la mayor forma de placer? Obedecer a esa obligación de la cual no se sabe ni de dónde viene, ni como se te ha

---

<sup>157</sup> Foucault, M. y Claude Bonnefoy, *Un Peligro Que Seduce: Entrevista Con Claude Bonnefoy*, Madrid, Cuatro Ediciones, 2012, p. 70.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 73.

impuesto, obedecer esa ley sin duda narcisista, que te pesa y te domina por todas partes, eso es, creo, el placer de escribir.<sup>160</sup>

Si Foucault problematizó su relación con la escritura, no fue para encontrar en ella la reconciliación de la conciencia, sino para dar cuenta, a través de su ejercicio, de esa erosión, de esa pérdida de identidad que implica la escritura. Si no se hizo llamar a sí mismo escritor, sino escribiente, fue por esa misma razón:

Yo no soy un escritor [...] me sitúo resueltamente del lado de los escribientes, de aquellos cuya escritura es transitiva. [...] No soy escritor porque la escritura, tal como la practico, el ínfimo trabajo que hago todas las mañanas, no ha permanecido ni por un momento erigido sobre su pedestal, para mantenerse en pie sobre su propio prestigio. No tengo en absoluto la impresión, ni siquiera la intención de hacer una obra. Tengo el proyecto de decir cosas.<sup>161</sup>

Ese proyecto de decir cosas no implica hermenéutica<sup>162</sup>. Esa forma de practicar y de concebir la escritura guarda claras resonancias con eso que Foucault vio claramente en Blanchot, es de él de quien ha tomado la estrategia de hacer de la escritura una práctica de descentramiento, una práctica que abandona las categorías aglutinantes de “autor”, “obra” y que, al descentrar al sujeto, abren el espacio para el acontecer del pensamiento y para el pensamiento del acontecer.

Lo mismo que aquello que Blanchot llamaba “un lenguaje del afuera”, esta “escritura del afuera” foucaultiana implicaría una pérdida de identidad, un hacer surgir de manera transitoria la distancia que media entre los discursos, las obras y los autores. Escritura que señala sin interpretar y que implica el descentramiento de una conciencia como interioridad reflexiva y parlante. Escritura que conduce al abandono de la voluntad como correlato de la

---

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, pp. 76-77.

<sup>162</sup> “[...] no soy ni un escritor ni un hermeneuta. Si fuese hermeneuta, intentaría llegar detrás del objeto que describo, detrás de esos discursos del pasado para reencontrar su punto de origen y el secreto de su nacimiento. Si fuese escritor, sólo hablaría a partir de mi propio lenguaje y en el encanto de su existencia en el presente. No soy ninguna de las dos cosas, me encuentro en esa distancia que hay entre los discursos de los demás y el mío. Y mi discurso no es otra cosa que la distancia que tomo, que mido, que acojo entre el discurso de los demás y el mío propio. En este sentido, mi discurso no existe, y por eso carezco de la intención y de la pretensión de hacer una obra [...]. Medir la diferencia con lo que no somos, en eso ejercito mi lenguaje; y, por ello, le decía antes, que escribir es perder el propio rostro, perder la propia existencia. No escribo para proporcionar a mi existencia la solidez de un monumento. Intento más bien, reabsorber mi propia existencia en la distancia que la separa de la muerte, y por eso mismo, probablemente la guía hacia la muerte.” *Ibíd.*, pp. 81-82.

conciencia (por eso la escritura y el pensamiento son más una obligación que un placer). A esa escritura y a ese pensamiento del afuera la exterioridad, paradójicamente, les invade desde su exterioridad, es decir los “atrae”. Pero no los atrae hacia sí, invitado hacia la intimidad, sino hacia la imposibilidad de ser invadida, hacia su retirada continua, hacia su exterior, de manera tal que escritura y pensamiento del afuera serán la esquivo perpetua de la exterioridad, repetición de un comentario exterior al afuera que se repite como exterior a ese afuera sin ser un adentro.<sup>163</sup>

Lo que Foucault ha visto en Blanchot es, por una parte, que la manera en que el lenguaje se juega en cierta literatura actual hace aparecer la conciencia y la reflexión como efectos de la exterioridad radical de ese lenguaje, y, por otra, que esa experiencia del afuera sólo puede darse a través de un lenguaje fiel a la exterioridad en retirada del afuera, es decir de un lenguaje que es exterior al afuera mismo y que “acogiéndolo en sus palabras al afuera al que se dirige, tendrá la abertura de un comentario: repetición de lo que no ha dejado de murmurar afuera”<sup>164</sup>. Este lenguaje demanda su escritura, escritura que borra a quien la escribe y que, antes de ser develamiento de un sentido originario, es la manifestación de lo que nos separa de todo lo demás.

Si, para Foucault, cada uno de sus libros es una experiencia de transformación de sí, cada uno de ellos es un texto-experiencia, como dijera a D. Trombadori, y si la escritura y el pensamiento no contribuyen a afirmar una interioridad, entonces, pensar es necesariamente olvidar pensar y escribir es “borrar el rostro”. Pensar y escribir, tensión en la espera, no

---

<sup>163</sup> “Ser atraído no es ser invitado por la atracción del exterior, es más bien experimentar, en el vacío y la indigencia, la presencia del afuera, y, junto con esa presencia, el hecho de que se está irremediamente fuera del afuera. En lugar de llamar a la interioridad para que se aproxime a otra, la atracción manifiesta imperiosamente que el afuera está ahí, abierto, sin intimidad, sin protección ni retención (¿cómo podría tenerlas, él que carece de interioridad, que se despliega al infinito fuera de cualquier clausura?); pero que no es posible acceder a esa abertura misma, pues el afuera no entrega nunca su esencia; no puede ofrecerse como una presencia positiva -cosa iluminada desde el interior por la certeza de su propia existencia- sino solamente como la ausencia que se retira lo más lejos de sí misma y se ahonda en el signo que hace para que se avance hacia ella, como si fuera posible alcanzarla.” Foucault, M., “El pensamiento del afuera”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, pp. 269-270.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 269.

esperar nada para no terminar de esperar. Hacer de ese continuo esperar una movilidad azarosa, un devenir del esperar mismo que, al no esperar, se acoge en el olvido sin llegar al reposo. Situado en la indigencia del pensar, el conjunto de palabras que se olvidan es el acontecer de esa experiencia misma, no es la coreografía simulada de una experiencia imposible, sino el enfrentamiento mismo con ella. Esa experiencia del pensar y la escritura no acontece sin dejar intactos los conceptos más caros a la filosofía.

Queda por preguntar en qué sentido esa exterioridad es “experiencia”, o puede ser “experimentada”, si es siempre la experiencia de disolución de aquello que es soporte de toda experiencia: la subjetividad. En qué sentido puede llamarse “pensamiento del afuera” a esa relación con la exterioridad radical del lenguaje, si el pensamiento es, desde la Modernidad, el producto y fundamento de la interioridad. Parece que Foucault obliga a interrogar por la pertinencia de los conceptos con los que el pensamiento se hace: nos expone a su incapacidad y agotamiento. Parece que el homenaje a Blanchot, lo mismo que el dedicado a Bataille, son, al mismo tiempo que sentidos reconocimientos, ejercicios filosóficos en los que pone a prueba lenguaje y el pensamiento. Ejercicios que muestran los límites del pensar y las causas que condicionan a pensar de una manera determinada. Ejercicios que obligan, entonces, a valorar hasta qué punto es posible y necesario pensar de otra manera.

## **b) Lenguaje y sinrazón**

Según Blanchot, lo que conduce el pensamiento del lenguaje en Foucault es un movimiento paradójico que se da entre el agotamiento y el exceso. Agotamiento del lenguaje representacional y de todas las categorías que componen su configuración en *Arqueología del saber*, pero exceso desorbitado en los propósitos programados en *El Orden del discurso*.

A Foucault le invade el agotamiento, procede por sublimación y reducción. En el lenguaje comienza por despejar todas las categorías que lo han sujetado: sujeto, sentido, significante y significado, comentario, frase y proposición. El producto de esa reducción es el *enunciado*. Rest último de ese ejercicio de “teología negativa” presente a todo lo largo y ancho de *Arqueología del saber*. Clausura de la dinastía de la representación y apertura al lenguaje como pasaje al afuera.

Por otro lado, la cuestión del lenguaje en Foucault, siguiendo a Blanchot, avanza en dos direcciones paralelas: su interioridad y su exterioridad. La primera es la relativa a la manera en que todo discurso puede ser entendido en su positividad y en su funcionamiento, como discurso o como el conjunto de figuras del discurso que se pueden reconocer en las ciencias o en los códigos legales, por ejemplo. La dimensión intrínseca implica, también, la posibilidad de una organización estratégica del discurso como matriz de emplazamiento o de agenciamiento de los sujetos y los objetos discursivos. De ahí reciben su aliento los trabajos que Foucault escribió sobre F. Brisset<sup>165</sup> y Raymond Roussel<sup>166</sup>, aunque este último, junto con el *Orden del discurso*<sup>167</sup>, ya anuncian el tratamiento del lenguaje desde su exterioridad, y en relación con lo no estratificado: el poder.

En cuanto a la segunda dirección, se trata de aproximarse a la manera en que el lenguaje opera como forma o condición de posibilidad del saber y establece relaciones o, de manera más precisa, no-relaciones con otros elementos que lo bordean, lo invaden o lo atraviesan: la luz y el poder. Ambos tratamientos encuentran en Foucault un desarrollo

---

<sup>165</sup> Foucault, M., *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Madrid, Arena Libros, 2002.

<sup>166</sup> Foucault, M., *Raymond Roussel*, México, DF., S. XXI, 2003.

<sup>167</sup> “Hay sin duda en nuestra y sociedad, y me imagino que también en todas las otras, pero según un perfil y escansiones diferentes, una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligro, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso. Y si se quiere, no digo borrar este temor, sino analizarlo en sus condiciones, su juego, y sus efectos, pienso que es necesario limitarse a tres decisiones a las cuales nuestro pensamiento, actualmente, se resiste un poco y que corresponden a los tres grupos de funciones que acabo de evocar: replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrar finalmente la soberanía del significante.” Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 51.

paralelo. Desde *El nacimiento de la clínica*, el lenguaje y la mirada son condiciones de posibilidad de todo lo que puede ser dicho y visto en una época, eran los indicadores que definían una época. La no-relación que se establece entre ver y hablar es lo que Foucault también llamó “el saber de una época”, lenguaje y luz son condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo que no forman parte de una historia de los comportamientos. Foucault no se refiere a ellos como modos de ver o modos de hablar propios de una época, sino como aquello que hace posible los modos de hablar o de ver de una época. Así, el saber para Foucault es una forma total que no admite un antes o una exterioridad.<sup>168</sup> El saber articula de manera disyunta dos formas: la luz y el lenguaje.

Pero la relación del lenguaje con la pintura es una relación infinita. No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis<sup>169</sup>.

Lenguaje y luz son dos elementos que organizan lo que puede ser visto y dicho en una determinada época, son los soportes de toda experiencia posible.

El lenguaje recibe el tratamiento de una forma: es una condición de posibilidad que excede al sujeto, que está siempre más allá de él. De ahí que Foucault se aproxime al uso de algunas formas blanchoteanas<sup>170</sup> para definir al lenguaje como forma de la experiencia, como elemento neutro que hace posible el habla de los sujetos, lenguaje descentrado, murmullo anónimo, la no-persona expresada en el “hay lenguaje”:

---

<sup>168</sup> “De hecho, nada hay previo al saber, pues el saber, tal y como Foucault lo convierte en un nuevo concepto, se define por esas combinaciones de visible y de enunciable específicas de cada estrato, de cada formación histórica. El saber es un agenciamiento práctico, un «dispositivo» de enunciados y de visibilidades. Nada hay, pues, bajo el saber (aunque haya, ya lo veremos, cosas fuera del saber).” Deleuze, G., *Foucault*, pp. 78-79.

<sup>169</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 19.

<sup>170</sup> “Hablar, no es ver. Hablar libera al pensamiento de esta exigencia óptica, que, dentro de la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo garantía de luz o bajo amenaza de ausencia de luz [...]. Escribir no dar a ver el habla.” Blanchot, M., *La conversación infinita*, p. 34.

Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado (ya se ha adquirido la costumbre) sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que, aquí y allá -en relación con dominios de objetos y sujetos posibles, en relación con otras formulaciones y reutilizaciones posibles-, *hay* lenguaje.<sup>171</sup>

Nada más alejado de esta concepción del lenguaje que la idea de que el lenguaje es producto de una conciencia; por el contrario, el sujeto se constituye como hablante gracias a, y dentro de, un régimen y modo determinado de ser del lenguaje, en el seno de este régimen tienen lugar vida, trabajo y habla.<sup>172</sup> La luz, lo mismo que el lenguaje, recibe también el tratamiento de una forma, de una condición de posibilidad de la experiencia, todo lo que puede ser visto en una época es posible como visibilidad gracias a un “hay luz”. Ambos, luz y lenguaje, se modulan como regímenes de visibilidad y de enunciación que se presentan como modos de hablar y como modos de ver, de ahí que en cada época siempre sea dicho todo lo que puede decirse y visto todo lo que puede verse. No hay, en Foucault, una historia de las carencias, de aquello que una época pudo haber dicho y no dijo; eso implicaría un cambio de régimen en el modo de ser del lenguaje, si ese modo de ser del lenguaje cambia, entonces, la época ya no es la misma. Lenguaje y luz, formas de un saber dual que no termina nunca de adquirir una forma cerrada porque, entre estas dos formas, no hay un isomorfismo. Si hablar no es ver, entonces las relaciones que se establecen entre palabras y cosas son de naturaleza disyunta: las palabras son atravesadas por la luz, y las visibilidades son hendidas por las palabras,

[...] me temo haber descuidado lo que quizás sea lo esencial en la Pipa de Magritte. He actuado como si el texto dijese: “Yo (ese conjunto de palabras que usted está leyendo) yo

---

<sup>171</sup> Foucault, M., *Arqueología del saber*, p. 188.

<sup>172</sup> “[...] la estructura significante del lenguaje remite siempre a otra cosa; los objetos se encuentran designados en ella; el sentido se apunta en ella; el sujeto está referido en ella por cierto número de signos, aun en el caso de que no se halle presente por sí mismo. El lenguaje parece poblado siempre por lo otro, lo de otro lugar, lo distante, lo lejano; está vaciado por la ausencia. ¿No es el lugar de aparición de otra cosa sino de sí mismo, y en esta función no parece disiparse su propia existencia? Ahora bien, si se quiere describir el nivel enunciativo, hay que tomar en consideración esa misma existencia: interrogar al lenguaje, no en la dirección a la cual remite, sino en la dimensión que le da; no hacer caso del poder que tiene de designar, de nombrar, de mostrar, de hacer aparecer, de ser el lugar del sentido o de la verdad, y demorarse, en cambio, sobre el momento –al punto solidificado, al punto prendido en el juego del significante y del significado- que determina su existencia singular y limitada.” *Ibíd.*, p. 41.

no soy una pipa"; he actuado como si existieran dos posiciones simultáneas y bien separadas una de la otra, en el interior del mismo espacio: la de la figura y la del texto. Pero he omitido que de una a otra estaba señalado un lazo sutil, inestable, a la vez insistente e incierto. Y está señalado por la palabra "esto". Por tanto, *hay que admitir entre la figura y el texto toda una serie de entrecruzamientos; o, más bien, ataques lanzados de una a otra, flechas disparadas contra el blanco contrario, acciones de zapa y destrucción, lanzadas y heridas, una batalla.*<sup>173</sup>

Así, el panóptico es la organización arquitectónica de la luz, es una forma de hacer ver la delincuencia, es un régimen luminoso que es atravesado por todos los enunciados jurídicos de la criminalidad: la prisión, como régimen de luz, no es el resultado del lenguaje del derecho y el criminal es el encuentro de un entrecruzamiento entre un régimen de visibilidad y un régimen de enunciación, es el producto de un modo del saber que tomó la forma de una sociedad disciplinaria. No hay traducción de uno a otro, sino conjunción disyunta: las cosas se abren para dejar circular las palabras, las palabras se hienden para dejar pasar la luz. Todo archivo<sup>174</sup> es el conjunto de enunciados y de visibilidades que tuvieron lugar bajo el saber de una época, la experiencia estratificada que entró en los anaqueles de lo que era posible ver y decir en un momento dado.

Si el pensar como acontecimiento, el acontecimiento del pensar, es lo no archivado, entonces ¿cuál es la materia no estratificada de ese pensamiento que escapa a la configuración de su archivo? Evidentemente, lo pensado es lo no estratificado y lo no formado. Entonces, el pensamiento es el afuera del saber, pero nunca el afuera como experiencia exterior al saber, ya que no hay experiencia salvaje, aquello que está fuera del saber no como exterioridad, sino como lo no formado, el afuera es lo que no es de naturaleza formal como el lenguaje o la luz: el poder o lo no estratificado. Lenguaje y poder entonces

---

<sup>173</sup> Foucault, M., *Esto no es una pipa*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 39 (Las cursivas son mías).

<sup>174</sup> "Se trata ahora de un volumen complejo, en el que se diferencian regiones heterogéneas, y en el que se despliegan, según unas reglas específicas, unas prácticas que no pueden superponerse. En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*." Foucault, M., *Arqueología del saber*, pp. 218-219.

tendrán una relación de implicación pero nunca isomorfa: si las relaciones entre luz y lenguaje son agonísticas, de captura mutua, pero nunca de traducción, entonces, lo que anima esa batalla desde afuera, es el poder: el poder no habla ni ve, pero hace hablar y hace ver. A ello se refiere Foucault cuando dice que el poder produce saber<sup>175</sup>. Sin ser el poder una forma, es el elemento dinámico del dispositivo, el elemento no formal. Ese elemento exterior al lenguaje, ese afuera del lenguaje,

...requiere una articulación nunca articulada: inarticulada. Pero esa inarticulación del afuera es, sin embargo lo que parece ofrecerse en las más cerrada de las estructuras, lo que hace del internamiento una estructura y de la estructura un internamiento, cuando por una decisión abrupta el decir (el de una cultura determinada) pone aparte, al margen, prohíbe lo que lo excede.<sup>176</sup>

Lo que está en juego no es poco: que locura y muerte habiten en el corazón del proyecto foucaultiano es signo claro de un pensamiento que hace frente, ya desde sus comienzos, a la manera de pensar que ha dominado la filosofía, la historia y el pensamiento: la dialéctica hegeliana. Blanchot supo ver, en el tratamiento foucaultiano de la locura, la tentativa de subversión o la apertura a un pensamiento de la multiplicidad y de lo imposible, a un pensamiento que abriera una grieta en el pecho mismo del dispositivo dialéctico. El tratamiento de la locura implica, desde ya, la interrogación por aquello que excede, que desobra, pero que produce estructuras en su retirada. El “Gran encierro” es al mismo tiempo que el despliegue de la razón, la invención de la locura que, como excepción, se convierte en el afuera de la razón que habita en su corazón mismo y devora con su ausencia oscura la claridad del día que la rodea. Lenguaje y luz forman el día del saber, elementos diurnos de la realidad, rostro visible que habla el lenguaje claro, escucha que se completa en las palabras del saber y en las imágenes de la claridad del día. No obstante, el día es sólo la suspensión

---

<sup>175</sup> “De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción.” Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, S. XXI, 2002, p. 198.

<sup>176</sup> Blanchot, M., *La conversación infinita*, pp. 252-253.

de la noche que asecha en cada sombra, en cada piedra que alza su rostro al sol, en cada cuerpo que se yergue y que desafía la claridad al proyectar una sombra sobre el suelo, en cada sombra la luz experimenta su suspensión y prueba con ello lo provisional de su existencia. Lenguaje y luz viven su transitoriedad solar y se desvanecen en cada ocaso, su desaparición es testimonio de su fragilidad, y su fragilidad no es otra cosa que un signo de su existencia en riesgo. Si el internamiento como ritual sucede a la exclusión, si la deriva del loco cede al encierro del leproso, y de éste al Gran encierro de quien porta los signos de un trato con lo exterior, es porque en el fondo actúa algo más general: la obligación de excluir todo aquello que se traduzca en amenaza, todo aquello que se presente como una verdad rival e incontrovertible, pero al mismo tiempo peligrosa: “esta verdad es la muerte, cuya presencia viva es el leproso.”<sup>177</sup>

La obra de Blanchot se arremolina completa sobre el pensamiento de Foucault, su influencia es innegable y los puntos de contacto entre ambos son constantes y profundos. Temas comunes que aparecen como préstamos resignificados de uno a otro: el afuera, la disyunción entre ver y hablar, la crítica a todo personalismo del lenguaje, el uso común del “se” o del “hay”. Foucault y Blanchot, comparten con Bataille el encarnizamiento por la desdialectización del pensamiento y la apertura a una experiencia límite. Ambos han dedicado, uno al otro, textos de homenaje a esa cercanía que los mantuvo próximos. *Michel Foucault tal como lo imagino* es el testimonio de un encuentro nunca consumado y siempre continuo entre Foucault y Blanchot: “No me crucé nunca con él, excepto una vez en el patio de la Sorbona [...] donde le dirigí unas palabras, ignorando él quien le hablaba”<sup>178</sup>. Encuentro animado por esa fuerza impersonal que permea toda la obra blanchoteana. Homenaje que recorre las obras mayores de Foucault desde *Historia de la locura en la época clásica*, hasta

---

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 253.

<sup>178</sup> Blanchot, M., “Michel Foucault tal como lo imagino”, en M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte*, p. 79.

los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad*, y que parece tener su guía en la idea del riesgo que implica el pensar.

Blanchot, como nadie, supo dar cuenta del riesgo que implica pensar y, para él, el trabajo filosófico de Foucault está signado por ese hilo conductor que lo atraviesa y que lo sitúa dentro de aquellos que, como Orfeo, hacen de su obra el intento de una desobra. “En el lenguaje foucaultiano, problema significa lugar donde asecha un peligro, lo cual suscita un pensamiento singular. Esto se ve en todos los trabajos que en una primera mirada, hacen pensar en una arqueología del riesgo”.<sup>179</sup> Signo grave el del riesgo, mancuerna indisoluble entre obra y desobra, entre pensar y pensamiento, entre saber y no-saber, asechanza del acontecimiento y sentido dislocado de la obra.

La atracción del riesgo conduce a Orfeo hacia la profundidad de la primera noche para celebrar la imposibilidad de su encuentro con Eurídice. En el centro de la segunda noche aparece el “todo desaparece” de la primera noche. Orfeo, dios del gasto, presa del azar y la necesidad que atraviesa el quehacer que se eleva a contrapelo de lo nocturno, es la encarnación mítica de la relación entre el afuera y el adentro de toda cultura. Si el día y su claridad son la sospecha de una noche continua, la noche misma implica un riesgo mayor cuando su relación con el día es sólo la noche del día.

Tres pensamientos han dado cuenta de la dualidad noche/día. Cómplice aún, de lo diurno, la medida griega ve en la noche la necesidad de un límite, la noche es el límite del día y nada más. Para la razón iluminada, el día carcome la oscuridad nocturna con las luces de la razón que triunfan sobre las tinieblas de la noche. Para la dialéctica hegeliana, la noche, como objeto de apropiación, no debe ser perdida sino apropiada y conservada, en su

---

<sup>179</sup> Morales, C., *Fractales: pensadores del acontecimiento*, p. 64.

nocturnidad, al interior y amparo del día<sup>180</sup>. Tres configuraciones del saber que lidian de manera propia con la partición noche y día, pequeña genealogía del saber que se sostiene en la amenaza de lo desconocido y que sigue sus descentramientos para problematizar la manera en que ese límite da forma al pensamiento. En el dintel de esa breve genealogía asoma la pregunta por la locura como límite del pensamiento, como experiencia-límite.

### c) La experiencia-límite

Blanchot lee a Foucault desde la totalidad de sus obras y no atiende sólo un aspecto o dos de ellas, su mirada avanza por todo el trabajo de Foucault sin concesiones.<sup>181</sup> Blanchot, en *Michel Foucault tal como lo imagino*, interroga por la necesidad que permea los cambios de tema, por las preguntas que permiten a Foucault saltar de un tema a otro, por los goznes que articulan el pensamiento y la trayectoria de sus libros. Desde sus comienzos, Blanchot ve en Foucault un pensador de la diferencia, de la discontinuidad y del acontecimiento (aunque esto último con ciertas reservas).

A diferencia de Deleuze, Blanchot piensa que Foucault no avanza por crisis, sino gracias a un proceso paulatino de eliminación o de despeje que le lleva a agotar el discurso y

---

<sup>180</sup> “Es un riesgo esencial, es una de las decisiones posibles del día. Hay varias: o bien acoger la noche como el límite de lo que no debe ser franqueado; la noche es aceptada y reconocida, pero sólo como límite y como la necesidad de un límite: no debe irse más allá. Así habla la medida griega. O bien, la noche es lo que el día debe disipar al fin: el día trabaja bajo el solo imperio del día, es conquista y tarea de sí mismo, tiende a lo ilimitado aunque en el cumplimiento de sus tareas no avance sino paso a paso y se aferre a los límites y a las fronteras. Así habla la razón, triunfo de las luces que simplemente ahuyentan las tinieblas. O bien la noche es lo que el día no sólo quiere disipar sino aquello de lo que quiere apropiarse: la noche también es lo esencial que no hay que perder sino conservar, no ya acoger como límite, sino en sí misma; en el día debe pasar la noche; la noche que se hace día vuelve la luz más rica y en lugar del centelleo de la superficie, hace de la claridad la irradiación de la profundidad. El día es entonces el todo del día y la noche, la gran promesa del movimiento dialéctico.” Blanchot, M., *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 157.

<sup>181</sup> “Atestiguando en favor de una obra que necesita ser estudiada (leída sin prejuicios) antes que alabada, pienso permanecer fiel, aunque fuere torpemente, a la amistad intelectual que su muerte, para mi muy dolorosa, me permite declararle: mientras rememoro las palabras atribuidas por Diógenes Laercio a Aristóteles: <<!Amigos míos; no hay amigos>>.” Blanchot, M., “Michel Foucault tal como lo imagino”, en M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte*, p. 108.

el pensamiento. De acuerdo con Blanchot, ya desde *Historia de la locura*, Foucault no hace la historia del encierro como el encadenamiento causal de los grandes decretos, sino una “historia peregrina”<sup>182</sup> que revisa, de manera azarosa, hechos despreciables que fácilmente podrían pasar desapercibidos para un ojo educado en la historia de los grandes acontecimientos. Pequeñas decisiones, ocurrencias o acontecimientos deciden las divisiones que estratifican y encausan la vida de los individuos.

En la historia de lo minúsculo lo importante será, no sólo la manera en que se instituye la división entre razón y sinrazón, sino, la manera en que se producen las divisiones que segmentan toda cultura. No obstante, ese proceso de despeje y agotamiento se hace más claro en el tratamiento que Foucault da al lenguaje en *Arqueología del saber*, en el que la tentativa foucaultiana de definir el “enunciado” lo orilla a rozar la teología negativa del Aeropagita, “de manera que no le queda casi nada que decir para valorizar aquello que precisamente recusa la idea de <<valor>>”<sup>183</sup>. Ese resto, ese “casi nada”, espacio del no lugar, (esa “función o emplazamiento” dirá Deleuze) puede ser definible, no por su interioridad, sino solamente por las condiciones de su exterioridad, por las relaciones que se traban en su afuera, relaciones de aglutinamiento paulatino que, gobernadas por el azar de la lucha, dan lugar a “series aleatorias que de vez en cuando producen acontecimiento”<sup>184</sup>. Proceso de sublimación del lenguaje que atiende a su exterioridad y que procede después por aglutinamiento de series en torno a ese “casi nada” que es el enunciado.<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>184</sup> *Idem.*

<sup>185</sup> Lo mismo que en el caso del lenguaje, el paso de la arqueología a la genealogía es, para Blanchot, producto de este mismo agotamiento ya mencionado. Blanchot se preguntará si Foucault mismo no clausuró su proyecto, anunciado en el Colegio de Francia, en el momento mismo en que lo enuncia. Para Blanchot, la tentativa de Foucault de reorientar todo su trabajo previo recurriendo a los conceptos de “acontecimiento”, “serie”, “regularidad” y “condición de posibilidad” como ejes conceptuales es un riesgo (si no es que un abierto fracaso) en la medida en que es el enfrentamiento con enemigos ya derrotados; más aún, se pregunta Blanchot: “¿no son acaso más complejos que lo que su discurso oficial, con sus sorprendentes fórmulas, le permite pensar?.” *Ibíd.*, p. 89. Para Blanchot, Foucault no avanza hacia la cuestión del poder sin premeditación, sino como una necesidad de renovación del lenguaje y como una consecuencia inherente al estudio de la verdad y sus efectos. *Vid. Ibíd.*, pp. 90-91.

Entre locura y no locura, lenguaje y poder se entrecruzan para intentar hacer visible aquello que ha quedado del otro lado de la razón, del discurso y de su poder. Blanchot leerá en el trabajo foucaultiano un coqueteo, oteará la tentación y el gusto que Foucault parece sentir por alcanzar el “otro lado de la línea”. Según Blanchot, esa fascinación por las experiencias transgresoras ya está presente en *Historia de la locura*: “Al menos en dos ocasiones Foucault se reprochará el haberse dejado seducir por la idea de que hay una profundidad de la locura, de que ésta constituiría una experiencia fundamental que se sitúa fuera de la historia y de la que los poetas (los artistas) han sido y pueden ser todavía testigos, víctimas o héroes”<sup>186</sup>, error que, en todo caso, sería un valioso aprendizaje que llevaría a Foucault a comprender que esa pretendida experiencia no es más que un efecto de superficie. Sin embargo, lo que podríamos llamar, siguiendo esta idea de Blanchot, “voluntad de transgresión” foucaultiana, se manifiesta también en *Vigilar y castigar*:

[...] uno tiene la sensación de que, en cierto modo, Foucault preferiría casi las épocas claramente bárbaras en que los suplicios no disimulaban nada de su atrocidad, cuando los crímenes habiendo atentado contra la integridad del Soberano, establecen relaciones singulares entre lo Alto y lo Bajo, de manera que el criminal, mientras expía espectacularmente la ruptura de la prohibición, conserva el brillo de actos que le han apartado de la humanidad.<sup>187</sup>

Aquí es oportuno darle la palabra a Foucault, ya que Blanchot no atina a explicar las causas de esa “fascinación” que no parece tener otro móvil que la tentativa de transgresión. En entrevista con Knut Boesers, en 1977, Foucault señala el valor político de la transgresión y, tal como Blanchot era capaz de presentirlo, para Foucault la transgresión no es sólo un acto de desobediencia que se agota en sí mismo, sino que, al menos durante el siglo XIX, antes de la invención del criminal útil, tiene un valor político: “Robar, incendiar, asesinar, eran una manera de atacar el poder establecido”<sup>188</sup>. Según Foucault, esas experiencias tienen un valor

---

<sup>186</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>187</sup>*Ibid.*, p. 94.

<sup>188</sup> Foucault, M., “La tortura es la razón”, en M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión, la vida*, Buenos Aires, Ed. S. XXI, 2012, p. 57.

cuando desestabilizan lo dado y mueven necesariamente los órdenes del poder y del lenguaje hacia otras configuraciones. Si en el siglo XIX la transgresión implícita en toda acción criminal ha quedado atrapada en el sistema legal que la codifica y que le dona un espacio específico para existir, es durante el siglo XVIII que, esa criminalidad, ese acto de transgresión, amenazaba el orden conocido porque no había espacio para su existencia. Así pues, tal como Blanchot lo apunta claramente, hay en Foucault una “voluntad de transgresión” que actúa sobre el poder y el lenguaje, y que los lleva a su límite. De la misma manera que la prisión produce criminales, la clínica produce enfermos y el manicomio produce locos. Ese proceso de producción abre, para Foucault, la pregunta por las relaciones entre pensamiento, habla y experiencia, y, con ello, reenvía necesariamente a un problema que interroga por el valor y posibilidad de las experiencias-límite:

[...] si la locura tiene su lenguaje, si incluso no es sino lenguaje ¿acaso éste no nos remite a uno de los problemas con el que tiene que vérselas dramáticamente nuestro tiempo cuando intenta mantener juntas las exigencias del discurso dialéctico y la existencia de un lenguaje no dialéctico y, más precisamente, la experiencia no dialéctica de un lenguaje?<sup>189</sup>

El problema que abraza el trabajo de Foucault encuentra su cúspide. Si el trabajo de Foucault es insoslayable, es porque siempre se interrogó por la posibilidad de que el lenguaje, el poder y todo aquello que condiciona la experiencia, puedan ser de otra manera. No hay sentido en hacer la genealogía de la razón, ni de las experiencias que en su desarrollo se han producido: el encierro, la criminalidad, la sexualidad, etc, si no hay la posibilidad de tomar distancia frente a ellas. El trabajo de Foucault suscribe, así, la tarea del pensar en su dimensión crítica. La genealogía del pensamiento y del pensar, y el trabajo que le es complementario, apunta al desmontaje del dispositivo hegeliano en tanto que sistema

---

<sup>189</sup> Blanchot, M., *La conversación infinita*, p. 257.

que intenta dar cuenta de la totalidad y, con ello, marcar los derroteros de toda experiencia posible.

Lo que Blanchot y Bataille llamaron experiencia-límite puede definirse como el cuestionamiento radical en el que el hombre se coloca<sup>190</sup>, cuestionamiento que no se detiene ni en el saber, ni en la creencia, ni en dios, ni en la ciencia y que, a veces, termina produciendo un sistema, una filosofía, dando muestras de su agotamiento y de su clausura. La experiencia-límite, tal como Blanchot la toma de Bataille, es un movimiento de impugnación de la historia y de la cultura que no debe confundirse con el escepticismo clásico, ni con la duda metódica. La experiencia-límite, a diferencia de aquellos dos, no hace de quien la lleva un impotente ni un incapaz.

La experiencia-límite, no es la conciencia desgarrada atravesando el momento de la duda, ni el cogito meditabundo que no ha llegado a puerto seguro. La experiencia-límite da una vuelta de tuerca más a todas las figuras del fin de la historia. El hombre universal (que contiene en sí todas las categorías que explican la totalidad), el hombre de una razón minúscula y egoísta (que se ve entregado, en su egoísmo, a lo absurdo de su muerte) y el hombre de la esperanza en la vida trascendente (que acalla su angustia en la esperanza de una vida después de la muerte), son las figuras del fin de la historia. Todos ellos han llegado al final de la historia, el primero porque todo acontecimiento singular encuentra acomodo en el columbario de sus categorías y no hay nada que vaya más allá de ellas; para él, los acontecimientos tendrán lugar, pero nunca serán nuevos. Para el segundo, la historia, en tanto que absurda, comienza a diario y a diario alcanza el ocaso, es, por tanto, una sucesión continua de finales (como Sísifo). Para el hombre de fe, la historia ha concluido en la medida en que la vida futura es un hecho.

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 261.

El hombre religioso, el desesperanzado o el sabio, han logrado ser lo que son gracias a un movimiento de distanciamiento de la naturaleza, el trabajo los hizo libres y se produjeron a sí mismos produciendo el mundo, son hombres de deseo: “el hombre alcanza la satisfacción mediante la decisión de una insatisfacción incesante, se realiza porque va hasta el extremo de todas sus negaciones”<sup>191</sup>, el hombre absoluto es total y capaz de transformar en acción toda su negatividad. Sin embargo, a este hombre total que permanece inmóvil y sentado en el final de la historia, le espera la experiencia-límite, el deseo del hombre sin deseo, del hombre que ya no desea nada: la “negatividad sin empleo” de Bataille, la insatisfacción de aquél que está satisfecho: “La experiencia-límite es la experiencia de lo que hay fuera de todo, cuando el todo excluye todo afuera, la experiencia de eso que queda por alcanzar, cuando todo está alcanzado, y por conocer, cuando todo es conocido: lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo”<sup>192</sup>. Esta “posibilidad” de la experiencia-límite sólo es posible porque el corazón del hombre está habitado por una insatisfacción que le permite, más allá de toda totalización, siempre ponerse en duda a sí mismo.

Esa carencia constitutiva lleva al hombre a un estado de disparidad entre el hacer y el existir. Mientras existe haciendo, no hay crisis, pero cuando su hacer ha llegado a su final y la existencia no se detiene, el hombre se transforma en una existencia desempleada. Ahí tiene lugar la experiencia interior batailleana, la experiencia del dispendio. La construcción del mundo se produce por la evasión de la muerte, sin embargo, parece que al hombre la muerte le es excesiva en la medida en que el poder de transformación que se produce por ella nunca la agota. De tal manera, podrían erigirse mil civilizaciones y aún así siempre habría, en el hombre, un sobrante de nada, un exceso de negatividad con el que debe lidiar: primero transforma, crea, habla y conoce; la muerte y su negatividad son redituables, pero, si, en la

---

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 262.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p. 263.

imposibilidad del agotamiento, llega a presentir el exceso de muerte que le acecha, entonces obedece a la exigencia contraria: el dispendio; va del hacer obra a la desobra y del hablar útil al hablar inútil.

La experiencia-límite plantea, entonces, la cuestión central que recorre todo el aparato hegeliano y con ello todo el dispositivo moderno:

[...] ¿cómo el absoluto (en la forma de totalidad) puede ser superado? ¿Cómo el hombre, alcanzada la cima merced a su acción, podría, él el universal, él el eterno, siempre cumpliéndose y siempre cumplido, repitiéndose en un Discurso que no hace más que hablarse sin fin, no atenerse a esta suficiencia y, como tal, ponerse en entredicho? ¿De dónde viene ese movimiento de exceder cuya medida no está dada por el poder que lo puede todo?.<sup>193</sup>

El ser del hombre total está constituido por una oquedad que le pertenece necesariamente, que le impide la coincidencia con el fin de la historia y que, por el contrario, le empuja a ponerse a sí mismo en cuestión. El hombre total es, también, una falta total, es la afirmación de una negación que no se satisface con el hacer, o que queda insatisfecha cuando ya no hay nada por hacer y, entonces, le expulsa hacia una existencia “sin empleo” que le orilla a ponerse a sí mismo en entredicho.

La experiencia interior es la manera de afirmar esta negación que ya no tiene nada qué negar.<sup>194</sup> Es, de otra manera, lo que Bataille llamó *lo imposible*: un acabamiento siempre inacabado que escapa al poder de negación de la existencia, se trata, de manera más precisa, de una posibilidad de lo imposible. Posibilidad que es la negatividad inherente a la existencia humana, que la que conduce de manera irremediable al final de la historia y a una existencia sin empleo; pero, imposibilidad en la medida en que la experiencia límite escapa al poder de esa misma negatividad que ya no puede ni afirmarla ni suprimirla: es la posibilidad que adviene en el fin de todas las posibilidades.

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 265.

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 263.

Lo imposible es el punto en el que se cruzan obra y desobra, es la irrenunciabilidad del trabajo y la futilidad del mismo; expone la doble dimensión de la existencia a la que estamos lanzados irremediabilmente: por un lado, cada acontecimiento que adviene, puede ser captado, entendido y procesado como una ganancia más para el saber, para la cultura, para la administración de la vida, pero, por otra parte, ese mismo acontecimiento puede ser lo que escapa a toda finalidad y a todo conocimiento, lo que escapa a toda posibilidad de ser probado, sin anular en su retirada la tendencia nuestra de probarlo. La imposibilidad se instala entonces detrás de todo lo que acontece y que resiste a ser conocido, esa imposibilidad es “el corazón infinito de la pasión del pensamiento”<sup>195</sup>.

La experiencia límite, experiencia de dispendio del saber, experiencia de la no experiencia, no es producto de una voluntad, sino un movimiento general de la existencia humana; tampoco es una solución a un problema. Si el fin de la historia se presenta como lo imposible es justamente por su carácter aporético y no simplemente problemático. La experiencia-límite es el movimiento general de la existencia humana como dispersión que resiste a la unidad del saber en cualquiera de sus expresiones, pero no por eso es el producto de un irracionalismo, es, al contrario, el trabajo imposible de evadir, es la música de Orfeo que resuena en la noche del Ades y que como puente, le permite a Orfeo atraer esa otra noche más lejana y más nocturna que es Eurídice; es por la música que Orfeo es Orfeo y que puede penetrar en la noche y atraer hacia sí lo imposible: la presencia de Eurídice; pero es también por su condición de deseante que le es imposible tenerla total y nocturna: para Orfeo no había escapatoria: hacer el trabajo de bajar al Ades como músico consumado y, al mismo tiempo, sucumbir a la imposibilidad de sacar a la luz el secreto más profundo de la noche:

---

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 265.

Sólo en el canto Orfeo tiene poder sobre Eurídice, pero también en el canto Eurídice ya está perdida, y Orfeo mismo es el Orfeo perdido que la fuerza del canto convierte desde ahora en el “infinitamente muerto”. Pierde a Eurídice porque la desea más allá de los límites medidos del canto, y se pierde a sí mismo, pero este deseo y Eurídice perdida y Orfeo disperso son necesarios al canto, como a la obra le es necesaria la prueba de la inacción eterna.<sup>196</sup>

Si la experiencia-límite es la afirmación de una negación que niega absolutamente, cabe preguntar en qué sentido es que podemos decir que es afirmación. La experiencia límite es afirmación de la nada sin implicar aquí la sustancialización de “nada”, sin hacer de esa nada el reverso crítico de la totalidad. No se trata del poder de supresión del todo para dar paso a la nada, ni siquiera del poder de supresión del poder que puede suprimirse a sí mismo, se trata de la afirmación de la afirmación, ni siquiera de la afirmación afirmándose a sí misma, lo que la ataría a algo, sino de la afirmación pura, afirmación de nada que se mantiene fuera de toda la maquinaria del intercambio dialéctico y que es, por tanto, afirmación soberana. La experiencia-límite es entonces

la experiencia misma: ¡El pensamiento piensa aquello que no se deja pensar!, ¡el pensamiento piensa más de lo que puede pensar, dentro de una afirmación que se afirma más de lo que se puede afirmar! Ese más es la experiencia que sólo afirma por el exceso de afirmación y que, en ese excedente, afirma sin nada que se afirme, sin finalmente afirmar nada.<sup>197</sup>

Escaramuza final de la afirmación que se resiste a la totalización y que en última instancia hace del pensamiento la experiencia del exceso y del riesgo, que en última instancia no será otra cosa que la experiencia de la no experiencia que se da sólo como una exigencia nunca consumada y que “sólo el olvido se sitúa a su medida, el inmenso olvido que lleva consigo el habla”<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> Blanchot, M., *El espacio literario*, p. 163.

<sup>197</sup> Blanchot, M., *La conversación infinita*, p. 267.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 269.

Si Foucault se declaraba, al final de la entrevista con Knut Boesers, como un “optimista”<sup>199</sup> que asume que el sistema capitalista es totalizante en la medida en que erradica todo lo diferente (así la criminalidad, lejos de ser transgresora, se ha transformado en un negocio rentable que, entre otras cosas, sirve al poder para justificar su existencia), eso no significaba que el valor de toda transgresión haya desaparecido.

---

<sup>199</sup> Foucault, M., “La tortura es la razón”, en M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión, la vida*, p. 64.

### 3. El exceso: Foucault y Bataille.

*El abandono [del saber] es el sacrificio. Es el instante en que el saber no se diferencia ya de la locura.*

G. Bataille. *El límite de lo útil.*

*No soy un filósofo, sino un santo, tal vez un loco*

G. Bataille *La experiencia Interior*

#### a) Nietzsche y el sacrificio

Todo lo pensado a propósito de Blanchot, toma un giro interesante cuando Foucault lo cruza con sus lecturas de Nietzsche y de Bataille. Se puede afirmar que lo que se juega entre el proyecto de la arqueología y el de la genealogía, más que ser un puro giro metodológico, obedece a una saturación del lenguaje. Después de Bataille y Nietzsche, el lenguaje no es sólo el espacio de desmoronamiento de la subjetividad, sino un espacio de invasión del poder, el lugar de una violencia que no es sólo discursiva, sino material o no-discursiva. Lo mismo que *El pensamiento del afuera* es el espacio en que dos corrientes se entrecruzan, los textos que Foucault ha dedicado a Nietzsche o en los que Nietzsche aparece, son espacios en los que se da un “extrañamiento”.

En *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault interroga por el modo de ser del lenguaje y el sentido de la interpretación. Nietzsche, escribe Foucault, produce una nueva forma de interpretar, la violencia de su lenguaje ha abierto la posibilidad de una nueva hermenéutica. Si el signo, lejos de ser el resultado de un acercamiento inocente a aquello que es significado por él, es, desde su aparición, producto de una interpretación, de una apropiación, entonces “aquello” significado por un signo no es nunca un elemento o referente neutro, sino un signo más: “si la interpretación no se puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no

hay nada que interpretar”<sup>200</sup>. Con Nietzsche se asiste al final del significado original y se arriba a una nueva hermenéutica<sup>201</sup> que interpreta, ya no signos primarios, sino interpretaciones. Lo anterior implica que el signo pierda, junto con su carácter de inocencia, su carácter de benevolencia, y se convierta en la manifestación de una intencionalidad que es malévola por ser ambigua<sup>202</sup>.

Nietzsche, Freud y Marx han abierto el espacio de las interpretaciones en las que ellos aparecen como interpretables a través de sus propias técnicas de interpretación, lo que posibilita que la interpretación que vuelve sobre de ellos sea no sólo violenta sino retroactiva. Al leer a Nietzsche, a Freud o a Marx, es imposible dejar de reconocerse en ellos y reconocer que ellos no son otra cosa que el espejo<sup>203</sup> que ellos han puesto frente a todo intérprete. El “suelo” en el que las interpretaciones se arremolinan no se ofrece como una mesa de disección en la que las distancias y los entrecruzamientos son claros: una vez rota la continuidad de la superficie del lenguaje, hay lugar para las heterotopías.

Parte de lo que implica el análisis de esa hermenéutica nietzscheana, tiene que ver con la manera en que el intérprete se sitúa en ella. Si la interpretación, después de Nietzsche implicó necesariamente una crítica a la profundidad, una crítica a la interioridad de la conciencia, esto trajo como consecuencia necesaria un cambio en la manera en que aquél que interpreta se enfrenta a los signos y a sí mismo en ese ejercicio de interpretación:

---

<sup>200</sup> Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 35.

<sup>201</sup> Sabemos que el empleo, por parte de Foucault, del concepto de “hermenéutica” implica necesariamente un problema, en la medida en que parece siempre estar fuera de lugar. Tal parece que lo recusa en este y otros textos como *Arqueología del saber*. No obstante lo anterior, nos parece que Foucault hace, en repetidas ocasiones, un uso paródico de los conceptos de la tradición filosófica. Esto significa que el empleo de un concepto no es inocente o ingenuo, sino que busca actualizar su significado tradicional para, en ese mismo momento, detonarlo, hacerlo entrar en disonancia con lo anteriormente dicho. No hablamos entonces de una reapropiación ni de un sentido añadido, sino de un efecto de actualización que alcanza a poner en cuestión a la tradición de la que proceden los conceptos tomados. Así, Foucault empleará de manera paródica y continua conceptos como “sujeto”, “hermenéutica”, “sentido” o “verdad”.

<sup>202</sup> Cfr. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, pp. 38-39.

<sup>203</sup> El espejo siempre fue para Foucault un no-lugar, una heterotopía que devuelve de manera muy directa una imagen de lo que soy, que me acerca a mí mismo, pero que al mismo tiempo me sitúa en un espacio que no tiene lugar. *Vid.* Foucault, M., *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, p. 17.

Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia, que él denuncia como invención de los filósofos: esta profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche muestra cómo ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara, tanto es así que el intérprete debe, cuando recorre los signos para denunciarlos, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es realmente cosa distinta de lo que ella manifiesta. Es necesario, en consecuencia, que el intérprete descienda, que sea, como él dice, “un buen escudriñador de los bajos fondos”<sup>204</sup>

Finalmente, este “escudriñar” no será un descender, un ir al fondo de una profundidad para reencontrar la verdad, será más bien un “otear”, un olfateo, que encuentre el rastro de un efecto de superficie y no de una profundidad escondida. Este “otear” es la celebración de un vuelo que restituye a lo secreto su superficialidad: “toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie.”<sup>205</sup>

Hay, sin embargo, en *Nietzsche, Freud, Marx*, un guiño, digno de destacar: si el problema de la deriva infinita de la interpretación es relevante no lo es sólo porque ponga sobre la mesa una nueva manera de interpretar en la que quien interpreta se ve implicado de manera directa como intérprete, sino, por las implicaciones de ese juego de espejos en que toda interpretación se ve inmersa:

Esto nos coloca en una postura incómoda, ya que estas técnicas de interpretación nos conciernen, ya que nosotros, intérpretes, tenemos que interpretarnos a partir de estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación, a nuestra vez, que debemos interrogar a estos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx, aunque seamos reflejados perpetuamente en un perpetuo juego de espejos.<sup>206</sup>

De tal forma, el problema más profundo no es sólo esa “postura incómoda” en la que nos colocan Nietzsche, Marx y Freud, sino el vértigo, el delirio y la locura inherentes a todo

---

<sup>204</sup> Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, pp. 38-39.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 28.

proceso que implica un movimiento y una deriva infinitos, inherentes también a ese final imposible de la interpretación:

Lo que está en juego en el punto de ruptura de la interpretación en esta convergencia de la interpretación hacia un punto que la hace imposible, podría muy bien ser algo como la experiencia de la locura. Esta experiencia de la locura sería la sanción de un movimiento de la interpretación que se acerca al infinito de su centro y que se hunde, calcinado.<sup>207</sup>

En este sentido, no es la verdad o el sentido de lo interpretado lo único que está en juego, con ellos se juega, de manera más intensa, la posibilidad de la interpretación misma: “si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar.”<sup>208</sup> No queda en riesgo sólo el sentido de la interpretación, sino su estructura. Ni objeto ni sujeto encuentran, en el vértigo del lenguaje, un lugar fijo uno frente al otro. En el discurrir de un lenguaje de signos que se resignifican a sí mismos continuamente, sujeto, objeto y sentido no son más que estaciones provisorias.

Si la interpretación es deriva continua del sentido, no es sólo ella quien abraza su imposibilidad. No son sólo los signos y su sentido lo que se arriesga; aquél que interpreta lo signos también entra en este juego de deriva continua del sentido: sentido del riesgo y riesgo del sentido. El pensar después de Nietzsche es una empresa problemática, en la que riesgo, problema y pensar son las caras del poliedro de la existencia. “Hombre”, “persona”, “individuo”, “ciudadano”, son sólo las trazas de un extravío mayor: la vida en su resistir al entramado discursivo, maquinaria del lenguaje que hace del cuerpo el rehén de la vida informe.

Este riesgo que la hermenéutica moderna conoce como su condición, también toca de manera directa el lugar y función que el sujeto mismo de esa interpretación ocupa frente a los signos y frente al lenguaje. Los elementos de la interpretación moderna se triangulan y pierden su estabilidad -su forma de ser evidente y neutra- al tiempo que los emplazamientos

---

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>208</sup> *Idem.*

se abren. El asomo de la locura en esa interpretación infinita es una clara señal de que la interpretación no es una experiencia que se reduzca a la búsqueda de la verdad o del sentido de los signos, sino, desde que Nietzsche, Marx y Freud rompieron con la neutralidad del lenguaje y del sentido, experiencia de descentramiento de la conciencia dueña de sí y de su identidad, de esa conciencia que olvidó ser un efecto de superficie, una metáfora, un pliegue más de la exterioridad del lenguaje.

En 1971 aparece *Nietzsche, la genealogía, la historia*, texto que ensancha los horizontes del pensamiento foucaultiano y va al fondo de lo que significa pensar genealógicamente. El tratamiento nietzscheano de la historia será el principio de un cambio radical de perspectiva sobre el quehacer mismo del historiador y de los elementos que pone en juego. No el origen sino el azar, no la conciencia sino el cuerpo, no la buena voluntad sino el poder, no la teleología sino el acontecimiento, todos serán los protagonistas de esta forma de hacer/usar la historia.

La genealogía adopta la forma de una inversión del platonismo y hace la crítica al “desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías. Se opone a la búsqueda del ‘origen’.”<sup>209</sup> Foucault va nietzscheanamente a Nietzsche y desmenuza los usos que de la palabra “origen” hace Nietzsche en varios textos. En *La genealogía de la moral* o en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Foucault detecta que la crítica nietzscheana se dirige al origen (Ursprung) en su modalidad metafísica, al intento de hacer pasar como esencial y natural aquello que es producto de un conjunto de accidentes, de acontecimientos azarosos. Para Nietzsche, por el contrario, accidentes y acontecimientos, no ocultan la esencia de lo que es, sino que son la cosa misma. La genealogía de Foucault tomará de ahí su carácter meticuloso, erudito y gris, su

---

<sup>209</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 13.

encarnizamiento en lo minúsculo, en lo obscuro. No será el gran relato de la historia el que guíe esa forma peculiar de ir al pasado, sino una mirada que se detiene en lo modesto, en lo peculiar de lo efímero<sup>210</sup>, e incluso de lo bajo, de lo grotesco, de todo eso que escapó a la potencia ensordecedora de los grandes acontecimientos históricos. Esa búsqueda metódica, ese encarnizamiento en lo singular es, desde su principio, un rechazo abierto a la búsqueda metafísica de lo totalizante. La Razón, la Verdad, el Sujeto y todas las piezas que hacen girar la máquina de la historia metafísica se desarticulan frente a los efectos instantáneos de lo singular, de lo azaroso, del capricho de los sabios, de sus rencillas, de su mala digestión.

En el comienzo de esa historia está el origen, pero en el origen del origen no hay nobleza: en el corazón del palacio se asienta el manicomio, detrás de la máscara del origen se esconde el disparate, el desacuerdo y la discordancia, nada de armonía ni de complacencia. La libertad, la razón, la verdad y todas esas figuras metafísicas que vuelan demasiado alto como para tener relación con lo bajo, con lo singular, con lo material, con el cuerpo, con los afectos, tienen su origen en ese entrecruzamiento, en esos desacuerdos minúsculos y detestables, en esas enfermedades. La vuelta de tuerca de ese redoblamiento es más que clara: la metafísica es quien regresó a colonizar, como si de un extranjero se tratara, aquellas tierras bajas en las que nació. Esa vuelta de tuerca de la metafísica, ese movimiento célebre en que el cuerpo cedió el mando al alma y a la razón, y olvidó su origen orgánico y terrestre, ese momento en que los hábitos sobre la alimentación, el cuidado de la

---

<sup>210</sup> “Estamos más bien ante una antología de vidas. Existencias contadas en pocas líneas o en pocas páginas, desgracias y aventuras infinitas recogidas en un puñado de palabras. Vidas breves, encontradas al azar en libros y documentos. *Exempla* que, en contraposición a los que los eruditos recogían en el decurso de sus lecturas, son espejos que inclinan menos a servir de lecciones de meditación que a producir efectos breves cuya fuerza se acaba casi al instante. El término de "avisos" podría servir muy bien para designarlos en razón de la doble referencia que ese término encierra: brevedad en la narración y realidad de los sucesos consignados; y es que es tal la concentración de cosas dichas contenidas en estos textos que no se sabe si la intensidad que los atraviesa se debe más al carácter centelleante de las palabras o a la violencia de los hechos que bullen en ellos. Vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas; tal es lo que he pretendido reunir en este herbolario.” Foucault, M., *La vida de los hombre infames*, p. 80.

salud y el sexo se convirtieron en metafísica, en moral, en deber, puede ser desmontado generando un contraefecto histórico de recusamiento, no del momento mismo, sino del proceso completo que le dio lugar: “El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma.”<sup>211</sup> La historia es un cuerpo y el cuerpo es el palimpsesto de la historia. El filósofo es un médico que lee en el cuerpo el acontecer de la historia.

Este materialismo incorporal de Foucault ya apunta, desde sus primeras metáforas al descentramiento del sujeto moderno al que opondrá, como si de un olvido se tratara, la materialidad del cuerpo y lo inmaterial de los acontecimientos que lo invaden.<sup>212</sup>

El intento foucaultiano de oponerse a un pensamiento esencialista y teleológico recoge de Nietzsche lecciones valiosas que tienen, en última instancia, como principio común el rechazo a la búsqueda del origen en tres modalidades: el origen como predeterminación o esencia originaria, como comienzo perfecto del devenir o teogonía y, finalmente, como lugar de la verdad; a todos ellos, Foucault, siguiendo a Nietzsche, opondrá, término a término, la idea nietzscheana de que detrás de un acontecimiento sólo es posible encontrar lo azaroso, mezquino y erróneo, es decir, el devenir amoral e incomprensible.

La búsqueda genealógica es una labor que echa por tierra toda pretensión de fundar, en la búsqueda de un origen remoto, nuestra comprensión del presente como resultado de un proceso de despliegue orientado hacia un final que ya en potencia se dejaba atisbar desde sus comienzos. La genealogía es el desenmascaramiento del origen como

---

<sup>211</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 23.

<sup>212</sup> “Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad como cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal.” Foucault, M., *El orden del discurso*, pp. 47-48.

fundamento, lo mismo que la arqueología es el descentramiento del sujeto a manos de la deriva del sentido en un lenguaje múltiple.

El tratamiento genealógico del “origen” será paródico y contraefectual. El origen (*Herkunft*) como *procedencia* es el material de la genealogía. Hacer el análisis de la *procedencia* de algo es, en última instancia, disociarlo, descomponerlo, adoptar una perspectiva demoledora frente aquello que la historia ha convertido en unitario y, en esa operación disociante, “reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado”<sup>213</sup>.

La búsqueda genealógica, al hacer la crítica de un pensamiento teleológico, sustituye la búsqueda metafísica del origen por el seguimiento de la dispersión de acontecimientos o de fuerzas que, desde su comienzo, son siempre accidentales. En contra de un pensamiento que idealiza la historia, la genealogía, es la búsqueda de la dispersión acontecimental en aquello que para el idealista de la historia pasa desapercibido por mínimo: el cuerpo. El sentido del “origen” como “procedencia” es la subversión de la metafísica del origen, es la búsqueda de la fisura del origen, de la dispersión de la unidad.

Esta subversión de lo originario metafísico atañe tanto a la forma del relato histórico, como al material del que brota. Si hay que hacer el uso genealógico y paródico del relato histórico para recusar sus efectos totalizantes, habrá que hacerlo desde ese lugar al que nadie parece tener en cuenta, al más invadido, borrado y olvidado de los espacios:

El cuerpo –y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo- es el lugar de la *Herkunft* [procedencia]: sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados [...]. El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven)”<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 26-27.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, pp. 31-32.

El cuerpo es el lugar en el que los acontecimientos hacen blanco, pero es, también, el lugar de las utopías y es por eso que se puede leer en él la historia que lo marca y que lo transforma en el lugar de una moral que lo limpia, que lo purifica, lo hace virtuoso y merecedor del alma que lo ocupa. En él se lee el efecto de esa alma que lo contiene, de esa alma que es su prisión.<sup>215</sup> La disociación del Yo es la resultante de esa lectura genealógica de la procedencia. No hay Yo, hay cuerpo que se bate en lucha contra sus colonizadores, contra sus prisiones, contra aquellos invasores que lo agrupan, lo enderezan, le dan una historia y una moral, una religión, un más allá, una finalidad tan natural como metafísica, un cuerpo que, a fuerza de ser sujetado, fue sujeto, identidad, garantía, memoria. Ir a su encuentro es encontrarlo fisurado y recompuesto por la historia que lo hizo ser tal.<sup>216</sup>

Con respecto al cuerpo no hay, por más imposible que parezca, un discurso natural y, aunque es depositario de esa naturalidad que lo invade, el cuerpo es siempre abertura, casi herida, por ello nada le es inherente y esencial porque está, como un campo de batalla, abierto siempre. Si el cuerpo es un espacio abierto, lo es también para experiencias que lo

---

<sup>215</sup> “Pero tal vez la más obstinada, la más poderosa de esas utopías por las cuales borramos la triste topología del cuerpo nos la suministra el gran mito del alma, desde el fondo de la historia occidental. El alma funciona en mi cuerpo de una manera muy maravillosa. En él se aloja, por supuesto, pero bien que sabe escaparse de él: se escapa para ver las cosas, a través de las ventanas de mis ojos, se escapa para soñar cuando duermo, para sobrevivir cuando muero. Mi alma es bella, es pura, es blanca; y si mi cuerpo barroso –en todo caso no muy limpio– viene a ensuciarla, seguro que habrá una virtud, seguro que habrá un poder, seguro que habrá mil gestos sagrados que la restablecerán en su pureza primigenia. Mi alma durará largo tiempo, y más que largo tiempo, cuando mi viejo cuerpo vaya a pudrirse. ¡Viva mi alma! Es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco; es mi cuerpo liso, castrado, redondeado como una burbuja de jabón. Y hete aquí que mi cuerpo, por la virtud de todas esas utopías, ha desaparecido. Ha desaparecido como la llama de una vela que alguien sopla. El alma, las tumbas, los genios y las hadas se apropiaron por la fuerza de él, lo hicieron desaparecer en un abrir y cerrar de ojos, soplaron sobre su pesadez, sobre su fealdad, y me lo restituyeron resplandeciente y perpetuo.” Foucault, M., *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, pp. 9-10.

<sup>216</sup> “Mi cuerpo, de hecho, está siempre en otra parte, está ligado a todas las otras partes del mundo, y a decir verdad está en otra parte que en el mundo. Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, es con respecto a él –y con respecto a él como con respecto a un soberano– como hay un encima, un debajo, una derecha, una izquierda, un adelante, un atrás, un cercano, un lejano. El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse, el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino. Mi cuerpo es como la Ciudad del Sol, no tiene un lugar pero de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos.” *Ibid.*, p. 16.

desarticulan, que lo empujan a una reconfiguración continua que puede tomar rostros muy diversos y que, más que rostros fijos, son tránsitos e intensidades que le atraviesan.<sup>217</sup>

Hay un posicionamiento completamente antimetafísico en decir que el cuerpo es el objeto de la *Procedencia*, ya que fuera de éste no hay más. La inmaterialidad que lo invade sólo es material por él, el cuerpo es el objeto de la historia, pero al mismo tiempo, “la historia es el cuerpo mismo del devenir”<sup>218</sup>.

Mientras la *procedencia* es el objeto de la genealogía y el cuerpo el lugar del acontecimiento, la *emergencia* es la ley del acontecimiento, es la entrada en escena de las fuerzas. La ley del acontecimiento no es la regularidad de su darse en el tiempo como suceso histórico (eso significaría cerrarle el paso y retornar al saber que lo ha dominado), no puede haber ley de lo singular y azaroso; es, al contrario, la ley de su necesidad. El acontecimiento, en este sentido, es lo que necesariamente acaece, es el azar el que es necesario y no la causalidad que lo acomoda en la cadena de un devenir teleologizado. El devenir en sentido estricto es la ley de dispersión de los acontecimientos azarosos. Es un devenir necesario que no deja de acontecer, aunque eso no implique que a su acontecer le acompañe necesariamente una racionalidad. La ley del acontecimiento es, por un lado, la necesidad de su acontecer, pero por otro lado, la coreografía de sus efectos y de su dispersión en cuanto fuerza que acontece: el acontecimiento es entonces una singularidad signada por la conjunción disyunta entre fuerza y sentido.

---

<sup>217</sup> “Tal vez habría que decir también que hacer el amor es sentir su cuerpo que se cierra sobre sí, es finalmente existir fuera de toda utopía, con toda su densidad, entre las manos del otro. Bajo los dedos del otro que te recorren, todas las partes invisibles de tu cuerpo se ponen a existir, contra los labios del otro los tuyos se vuelven sensibles, delante de sus ojos semicerrados tu cara adquiere una certidumbre, hay una mirada finalmente para ver tus párpados cerrados. También el amor, como el espejo y como la muerte, apacigua la utopía de tu cuerpo, la hace callar, la calma, y la encierra como en una caja, la clausura y la sella. Por eso es un pariente tan próximo de la ilusión del espejo y de la amenaza de la muerte; y si a pesar de esas dos figuras peligrosas que lo rodean a uno le gusta tanto hacer el amor es porque, en el amor, el cuerpo está aquí.” *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>218</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 24.

Si la genealogía es subversiva al hacer del cuerpo el lugar de la historia, lo es de nueva cuenta al dismantelar la causalidad como principal motor de la historia. No es una teleología lo que orienta el acontecer, es el azar el que impone su necesidad: “Situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el obscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento”<sup>219</sup>

“Mientras que la *procedencia* designa la cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la *emergencia* designa un lugar de enfrentamiento... no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones”<sup>220</sup>. Este advenimiento de la violencia es el que da origen a la administración de las fuerzas que la configuran, la paz como estrategia de continuidad de la guerra, la mansedumbre como estrategia contra el poderío del dominador, la resistencia de la fragilidad, son algunas de tantas formas de administración de las fuerzas que se reconvienen entre sí y a sí mismas para no dejar de poner en escena el espectáculo de su acontecer.

Si la interpretación es la redirección del sentido de unas reglas o unos signos, entonces, la metafísica, como discurso relativo al sentido original, no tiene lugar en este ejercicio de interpretación y de reapropiación porque su carácter de “meta” la sitúa justo fuera del “pólemos”. La genealogía, como discurso-experiencia, es también una fuerza más en esta arena de fuerzas, no guarda para sí el punto de vista exterior que desde lo alto observa sin formar parte de la batalla, ella misma se sabe lanzada al juego de fuerzas del que se apropia y en el que puede ser apropiada, ella es fuerza del sentido y sentido de la fuerza. A esa conciencia de su propia transitividad e historicidad es a lo que Nietzsche llama “el sentido histórico” y será esta historia a ras de suelo, la que hará las veces de instrumento favorito de la genealogía.

---

<sup>219</sup> *Ibíd.*, pp. 33-34.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 37 y ss.

La genealogía es, en última instancia, una deconstrucción de sí misma, es una mirada “disociante, capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado”<sup>221</sup>. Así, al ser la genealogía, y con ella el “sentido histórico” que la anima, una labor que gira sobre sí misma, que se toma en cuenta siempre como parte del juego de fuerzas al que se acerca, elimina toda posibilidad de un punto de vista externo e imparcial. Todo discurso que se ostente aquí como exterior al juego de las fuerzas y del sentido es una mascarada del juego de ambos, un efecto de superficie.

El filósofo, dice Nietzsche es quien primero ha descubierto que la exterioridad, la verdad objetiva de su discurso, es su máscara más próxima y con ella ha atravesado la historia como un carnaval: el profesor universitario, el santo, el político, el loco, no son más que sus máscaras. Al disolver esa exterioridad del discurso, ese “meta” de la metafísica, se disuelve también la existencia del sujeto poseedor de esa perspectiva suprahistórica: el sujeto metafísico resulta ser un efecto del discurso metafísico, así como el criminal es un efecto de la criminología y el sujeto culpable un efecto de la memoria.

La genealogía no es sólo un discurso más entre discursos que desplaza por razones puramente argumentales a otros que le anteceden, es un discurso-fuerza que produce efectos, no sólo al nivel de los discursos (a los que reorienta en su sentido, a los que parodia), sino al nivel de lo acontecimental, en la medida en que genera efectos materiales desde su inmaterialidad: “El sentido histórico [...] reintroduce en el devenir todo lo que habríamos creído inmortal en el hombre [...]. Nada en el hombre –ni siquiera su cuerpo- es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos”<sup>222</sup>.

La genealogía es, como historia “efectiva”, y no “de historiadores”, una labor que disocia comunidades e individuos: “el saber no está hecho para comprender, está hecho para

---

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 46.

zanjar”<sup>223</sup>. Es a partir de ésta perspectiva que puede entenderse el sentido de la genealogía como ejercicio que puede pensar los acontecimientos, y oponerse con ello a una visión teleológica y continuista de la historia que disuelve lo singular del acontecimiento en una continuidad ideal: “La historia <<efectiva>> hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo.”<sup>224</sup> Así, todo aquello que al acontecimiento se refiere es particular, pero sobre todo violento hacia sí mismo:

Acontecimiento –entendiendo por tal no una decisión, un tratado, un reino o una batalla--, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada<sup>225</sup>.

La genealogía es, en último término, la descripción y el balance de la fuerza que, gobernada por la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar, se ha vuelto contra sí misma, ya que la fuerza es, necesariamente, búsqueda de oposición: saturación de sí misma o “neurosis de la salud”. Pero si la genealogía es descripción de los acontecimientos, ella misma es también un acontecimiento: “El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia [...] El sentido histórico da la posibilidad de hacer, en el movimiento mismo de su conocimiento, su genealogía.”<sup>226</sup> La genealogía es un discurso que entiende el sentido como un efecto, como un acontecimiento de las fuerzas que pone en juego, incluso si de ella misma se trata.

Hacer la genealogía de la historia de los historiadores es dar cuenta de su origen, pero también, de dirigirla contra ese origen para invertir su sentido. Es aquí donde puede reconocerse nuevamente la estrategia foucaultiana de descentramiento esbozada a lo largo de este trabajo: si la historia metafísica fue el yunque en el que se forjó la creencia en la

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>225</sup> *Idem.*

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 54.

unidad del yo, del sentido teleológico de la historia y de la subjetividad, es en ese mismo yunque en el que deberá fragmentarse esa historia, una nueva historia fragmentada a martillazos que, yendo contra sí misma, desarticule sus propias evidencias, sus propias verdades y de lugar al advenimiento del azar que la cambia: “adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces el sentido histórico se liberará de la historia suprahistórica.”<sup>227</sup>

Son tres la modalidades de esta historia antiplatónica: *el uso paródico y bufón* que reconoce en los arquetipos que la historia lanza para atrapar lo singular las máscaras del caballero, del santo, del héroe. Para la genealogía se trata de hacer, con esas máscaras, un gran carnaval en el que se recambien y, en ese recambio, encontrar, como parodistas y polichinelas de Dios, la originalidad que tal vez todavía nos esté permitida. En segundo término, *el uso disociador de la identidad*, que se empeña en mostrarnos lo fragmentario de nuestra identidad y, en ese mostrar, nos lleva a disiparla. Finalmente, *el uso sacrificial de la historia*, en el que se trata del sacrificio del sujeto de conocimiento. La conciencia histórica de ese sujeto de conocimiento neutro se presenta como inocente, sin embargo, la mirada genealógica descubre bajo ella la violencia que hay detrás de todo saber, violencia que compromete la libertad de ese sujeto que conoce y que reclama su sacrificio: “Antaño las religiones pedían el sacrificio del cuerpo; hoy el saber pide experimentar en nosotros mismos, sacrificar el sujeto de conocimiento.”<sup>228</sup>

Genealógicamente sería siempre pertinente y necesario pensar a Foucault nietzscheanamente, es decir genealógicamente, tal como él pensó a Nietzsche; en cada

---

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>228</sup> *Ibíd.*, pp. 71-72.

lectura de Foucault hacer la genealogía de Foucault y en cada lectura de Foucault hacer la genealogía de nosotros mismos: ninguna otra posibilidad de leerlo es justa con él.<sup>229</sup>

## b) Extravío en el cuerpo y el lenguaje

En una larga entrevista concedida al periodista italiano Duccio Trombadori, Foucault elabora un recuento de las tradiciones en las que se reconoce y en ella expresa la confluencia de dos de sus múltiples formaciones:

No me considero filósofo. Aquello que hago no es ni una forma de hacer filosofía, ni de sugerir a los otros cómo hacerla. Los autores que con mayor importancia me han, no diré formado, sino que me han permitido desplazarme respecto a mi formación universitaria han sido personas como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, que no han sido filósofos en el sentido institucional del término [...]. Aquello que más me ha impresionado y fascinado de ellos, y que les ha conferido la capital importancia que tienen para mí, es que su preocupación no era la de la construcción de un sistema, sino la de una experiencia personal. En la universidad, por el contrario, fui entrenado, formado, compelido al aprendizaje de esas grandes maquinarias filosóficas denominadas hegelianismo, fenomenología.<sup>230</sup>

Las palabras que Foucault expresa aquí contienen varias lecciones y la menor de ellas no es la que sitúa a Bataille como un filósofo no institucional, sino como quien ha abandonado las preocupaciones del discurso académico para ir al encuentro de otras experiencias. Foucault tomará de este grupo de pensadores y hará suya la pretensión de hacer del pensar una forma de experiencia que es peculiar porque subvierte el sentido

---

<sup>229</sup> “Considero que mi tarea es dar el máximo de oportunidades a la multiplicidad, al encuentro, a lo imposible, a lo imprevisible [...] Esta manera de preguntar a la Historia a partir de estos juegos de posibilidad e imposibilidad es, a mis ojos, el más fértil cuando se quieren hacer una historia política y una política histórica. Al límite, se puede pensar que es lo más imposible que finalmente se volvió lo necesario. Es necesario dar su máximo de oportunidades a lo imposible y decirse: ¿cómo esta cosa imposible efectivamente se produjo? Poner de manifiesto que el asilo o la prisión no tienen nada de ineludible, es también combatirlos [...] Creo, tras Nietzsche, que la verdad debe comprenderse en términos de guerra. La verdad de la verdad, es la guerra. El conjunto de los procesos por los cuales la verdad triunfa son mecanismos poder, y que le garantizan el poder.” Droit, Roger-Pol y Michel Foucault, *Las confesiones de Michel Foucault, Una entrevista inédita con uno de los grandes pensadores del Siglo XX*, en línea: [En línea] Accedido [10 de octubre del 2012]. Disponible en el World Wide Web: <<http://www.taciturno.be/spip.php?article11>>.

<sup>230</sup> Trombadori, Duccio y Michel Foucault, *Conversaciones con Foucault: pensamientos, obras, omisiones del último "maître-à-penser"*, p. 44.

tradicional del concepto mismo de experiencia. El movimiento batailleano de entrar en el corazón del pensamiento para encontrar el desierto vacío de su dispersión, será la gran lección que Foucault saque de haber atravesado por la lectura de *La experiencia interior* y otros textos de Bataille.

Llevar el pensamiento a su propio límite y de hacer de ello una práctica filosófica serán los aspectos que Foucault herede de Bataille y que no dejarán de impactar en la manera en que hizo de la filosofía una práctica, es decir un discurso que no se limita a informar, conocer, interpretar o categorizar, sino que implica una transformación de quien atraviesa por él y que hace pasar a segundo plano la veracidad de lo que en ellos se dice. Más aún: la veracidad es también un elemento al servicio de ese propósito. En ella puede verse el aspecto sacrificial del pensamiento; hay, como quería Blanchot, una voluntad de transgresión en Foucault, que hacía del pensamiento gasto oneroso, dispendio o pérdida irreparable. Ausencia de toda teleología del pensar que sólo puede comenzar cuando la verdad, producto de todo pensar bien orientado, se sacrifica. Todo cae con ella: el sujeto, el conocimiento y la experiencia misma como reconocimiento; quedan solamente el pensamiento acéfalo.

Aunque el proyecto de Foucault hace eco de lo pensado por Bataille, no es posible afirmar que haya alcanzado los mismos confines. Para Foucault la verdad todavía es el vehículo de un poder que puede administrarse. Que Foucault haya afirmado de manera repetida que nunca ha escrito otra cosa que ficciones<sup>231</sup>, indica que la verdad de lo dicho importa en función del efecto que se busca provocar cuando se dice que algo es verdadero. Por eso, anteriormente, afirmábamos que lo que finalmente está puesto en juego, es el concepto de experiencia y, con él, el de subjetividad. La experiencia ya no es aquí la apropiación que un sujeto hace de la realidad, -menos aún en sentido epistemológico-, sino el efecto que un discurso puede provocar en un sujeto, y, si ese efecto implica darse cuenta

---

<sup>231</sup> Foucault, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 162.

de que la subjetividad misma es también el efecto de una ficción, entonces lo que se arriesga en cada lectura de Foucault es la integridad de esa subjetividad. Cada lectura de Foucault, en la medida en que es una invitación a una experiencia de pérdida de nosotros mismos, implica siempre un riesgo. Esta forma de concebir la filosofía implica un replanteamiento de las categorías que sostuvieron el pensamiento moderno y que animaban establecían las condiciones bajo las cuales era posible pensar y hacer filosofía, de ahí que esa revolución no pueda dejar intacta a una de las figuras centrales de esa forma de hacer filosofía.

Si Foucault se niega a adoptar el nombre de filósofo no es por un mero desplante, sino porque es consciente de que con ello está renunciando a una manera peculiar de hacer filosofía. “Más de uno como yo, sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quien soy, ni me pidan que permanezca invariable.”<sup>232</sup> La negativa de darse a sí mismo una identidad fija, tanto en sus obras como en su vida, no es sólo un desplante y habrá que ir al *Prefacio a la transgresión*, artículo escrito con motivo de la edición de las obras completas de Bataille, para encontrar que ya desde casi veinte años atrás había meditado, gracias a Bataille y a propósito de Hegel, sobre la desaparición del filósofo como fundamento del pensar, o la posibilidad del filósofo loco, ambos temas, inherentes a la desubjetivación operada por Bataille:

En un lenguaje desdialectizado [...] el filósofo aprende que <<no somos todo>>; pero aprende que el filósofo mismo no habita la totalidad de su lenguaje, como un dios secreto y omniparlante; descubre que hay junto a él un lenguaje que habla y del que no es dueño. [...] El hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el interior de su espacio vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo. De nuevo, no se trata de un fin de la filosofía. Sino más bien del fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Foucault, M., *Arqueología del saber*, p. 29.

<sup>233</sup> Foucault, M., “Prefacio a la transgresión”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 153.

El filósofo pues, fue para el siglo XIX, la figura que articula bajo su presencia el proyecto de una antropologización de la filosofía, el productor soberano del lenguaje que es capaz de traducir el balbuceo de las cosas ya ahí presentes; es la figura de un pensamiento que se quiere epistemología, de una filosofía que sería en el más riguroso sentido hegeliano: *trabajo*, negatividad que no transgrede, ni erosiona, sino que reconoce y que mantiene en su interior aquello que niega.

El rechazo a la figura del filósofo traduce el rechazo a hacer de la filosofía un *saber* o un *trabajo*, y no la búsqueda de esa experiencia que tanto ha marcado los derroteros del pensamiento foucaultiano. Es la negativa a detener y a detentar como posesión, en la figura del filósofo, el acontecer del pensamiento imposibilitando con ello pensar el acontecimiento. El filósofo como centro es, pues, la clausura de la diferencia siempre relanzada. Esta tentativa foucaultiana es el eco continuado del Nietzsche que afirmaba en *La genealogía de la moral*: “que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados,”<sup>234</sup> De tal forma, Foucault, al afirmar de sí no ser un filósofo, afirma la espera del acontecer que la búsqueda batailleana ha inaugurado, adopta el pensar como experiencia límite, la tensión del no-paso y de la atracción blanchoteanos, adivina el advenimiento de ese inalcanzable límite del pensar donde acontece la posibilidad de lo imposible, lo que Bataille llamó la transgresión:

La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que excluye (más exactamente tal vez a reconocerse allí por vez primera), a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 99-100.

<sup>235</sup> Foucault, M., “Prefacio a la transgresión”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p.149.

La posición que la transgresión asume con respecto al límite impide la derivación de una dialéctica porque evita la distancia y la temporalidad que dan nacimiento a la sucesión de momentos que se encadenan y oponen, es positividad pura: la transgresión “no es violencia en un mundo dividido (en un mundo ético) ni triunfo sobre los límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario)”<sup>236</sup>. La transgresión afirma siempre su posibilidad, pero también su límite: al darse afirma lo limitado, en la forma del límite al que transgrede, pero afirma también lo ilimitado como transgresión misma que es. No hay nada negativo en la transgresión, aunque, tampoco hay nada de positivo en la afirmación de la transgresión ya que ningún contenido puede vincularla, ni ningún límite puede retenerla. No dejan de resonar aquí, en el prodigioso entrecruzamiento entre Foucault y Bataille, los ecos y las consonancias de la “afirmación no positiva” y de la “negación no negadora” o “contestación” blanchoteanas. Ambos homenajes, el dedicado a Bataille y el escrito en memoria de Blanchot resuenan uno en el otro.

Desde la primitiva estructura homérica del retorno -de la promesa del retorno que se cumple en el relato del mismo- hasta el despliegue hegeliano de la conciencia queriéndose siempre completa en cada momento de su despliegue y sabiéndose fatalmente incompleta, la filosofía no dejaba de ser un relato, no dejaba de hacer patente la aparente complicidad de la temporalidad y el lenguaje, el tiempo como condición del pensamiento y como superficie que posibilitaba el despliegue de las palabras, tiempo que informa, que se ofrece como condición de posibilidad de la experiencia de uno mismo, como lo pensó Kant, o, según Hegel, de la conciencia que deviene autoconciencia. Pero también el tiempo fue el producto de esos múltiples relatos, y la verdad la ganancia de esa complicidad. La forma temporal del lenguaje, su sintaxis dada en el tiempo, fue un límite del pensamiento moderno, límite como condición, pero también como logro.

---

<sup>236</sup> *Idem.*

La espacialidad, se expresaba como el descubrimiento del interior, interior de la conciencia que sólo con referencia a la temporalidad podía dar cuenta de sí misma, de alguna manera el espacio era el adentro de la temporalidad: la filosofía vuelta meditación y confesión, y, simétricamente, el filósofo era el espacio finito y cerrado, contenido en esa temporalidad: mónada, cogito, sujeto trascendental. Y si Foucault reconoce su deuda con Heidegger no será sin reservarle a Nietzsche el lugar primero en la estirpe de aquellos que le dieron la pauta para salir de un pensamiento dominado por la filosofía de Hegel. Foucault aparece, pues, casi al final de su vida, más que como un filósofo, como un pensador de lo liminal, de la imposibilidad del *saber*, de la imposibilidad de disponer de la Ley, de la imposibilidad de hacer de una experiencia-límite el fondo de un relato de carácter interiorizante. Lo que claramente le ha reportado el pensamiento de Bataille es la posibilidad de salir de Hegel sin temor a reencontrarlo. Si Foucault ha podido escapar a la ubicuidad de la dialéctica hegeliana ha sido porque nunca se opuso a ella, más allá de eso, la transgredió al descubrir con Bataille el conjunto de “desechos totales” que la maquinaria del pensamiento racional produce sin poder reducirlos a lo sabido.

### **c) Heterología y transgresión**

*Prefacio a la transgresión* es, al mismo tiempo que la tentativa de clausura del dispositivo hegeliano del pensar, un prelude al proyecto foucaultiano de *Historia de la sexualidad*. En él, Foucault da cuenta de dos series paralelas que tienen lugar durante la Modernidad. En concordancia con su forma “trágica”<sup>237</sup> de interpretar la historia, Foucault ve en la conformación de la Modernidad la configuración de dos formas de la experiencia, de dos

---

<sup>237</sup> Foucault, M., “Prefacio”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 112.

series opuestas: Kant/Sade y Freud/Nietzsche. La razón kantiana, como filosofía que garantiza el correcto desempeño de la razón dentro de sus límites, encuentra su límite en el lenguaje desbordado de la experiencia sadeana del deseo. En un segundo momento, el acontecimiento de la Muerte de Dios sólo abre el espacio del lenguaje y de la experiencia para una experiencia y un lenguaje extralimitados. El anuncio de la muerte de Dios es la experiencia de lo ilimitado, de la que Freud tratará de hacerse cargo dotando de nuevos contenidos y de un lenguaje nuevo a esa experiencia en que toda experiencia queda en riesgo.

La sexualidad emerge como un dispositivo que sofoca lo que de peligroso haya en la experiencia desorbitada del deseo y lo reconduzca por los derroteros de lo racional: “No hemos liberado la sexualidad, sino que la hemos llevado exactamente hasta el límite: límite de nuestra conciencia [...]; límite de la ley [...]; límite de nuestro lenguaje.”<sup>238</sup> El efecto inmediato de la muerte de Dios y de la instauración de la sexualidad y su lenguaje es de una naturaleza paradójica: con la muerte de Dios se abre un espacio que lleva el límite al límite, lo que implica que lo excede y por lo tanto lo instala en el corazón del hombre como una partición que le es inherente; por otro lado, la sexualidad y su lenguaje intentan darle a ese límite una voz y un sentido: “Podría decirse tal vez que reconstruye, en un mundo en el que ya no hay objetos ni seres ni espacios a profanar, la única partición que todavía es posible. No porque ofrezca nuevos contenidos para gestos milenarios, sino porque autoriza una profanación sin objeto, una profanación vacía y replegada sobre sí, cuyos instrumentos no se dirigen a otra cosa sino a sí mismos”<sup>239</sup>.

La muerte de Dios es el anuncio de un vacío que se abre y cierra, al mismo tiempo, en el corazón del hombre que ya no se reconoce, es el borde de la experiencia de sí mismo

---

<sup>238</sup> Foucault, M., “Prefacio a la transgresión”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 145.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 146.

siempre diferido, siempre en retirada. De ahí que límite y transgresión estén ligados uno al otro “como el rayo en la noche que, desde el fondo del tiempo, da un ser denso a lo que niega, lo ilumina desde el interior y de arriba a abajo, aunque le debe su viva claridad, su singularidad desgarradora y erguida, se pierde en este espacio que firma con su soberanía y finalmente calla, después de haberle dado un nombre a lo oscuro”<sup>240</sup>.

Foucault intenta en *Prefacio a la transgresión* hacerse cargo de las consecuencias que Bataille sacó de la muerte de Dios: en el seno del pensamiento moderno heredero de Kant, que intenta garantizar la racionalidad de la razón si ésta se mantiene dentro de los límites de lo racional, tiene lugar un movimiento paralelo que arriesga con desbordar los límites en los que sujeto, razón y experiencia tienen garantizada su existencia; ese movimiento de desbordamiento, de transgresión, abre la posibilidad a un pensar otro, a un pensar sin el lenguaje de la razón, y denuncia en esa posibilidad lo artificioso de la racionalidad y sus órdenes; denuncia lo frágil de los límites de esa razón que se protege de lo que ella misma produce, y que, al protegerse, necesariamente traza la línea que la separa de los residuos que ese trazo genera. Es por ello que la transgresión no promete un nuevo orden ni ético ni metafísico, es el puro movimiento irrenunciable, al que Bataille llamará “voluntad sin empleo”. El pensamiento del límite, gemelo del pensamiento del afuera, se aviene con un lenguaje residual, que no puede ser otra cosa más que “un lenguaje de peñascos”<sup>241</sup>, pero es en ese lenguaje, y sólo en él, en el que la sexualidad tiene su lugar.

Foucault traza el periplo completo que recorrerá la sexualidad desde que Sade tradujo su deseo en palabras, hasta el momento en que ella sólo es experimentable como lenguaje, elabora, con ello, el desplazamiento del hombre que se configura como tal en el trabajo, al hombre que se reconoce como hablante de una sexualidad que sólo importa en la medida en

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 154.

que es hablada: “Desde el día en que nuestra sexualidad se puso a hablar y a ser hablada, el lenguaje dejó de ser el momento de desvelamiento de lo infinito, es en su espesor donde adelante hacemos la experiencia de la finitud y del ser.”<sup>242</sup>

Si toda experiencia está dada en el lenguaje, entonces la transgresión sólo puede ser posible como sacrificio o extravío del lenguaje en el lenguaje, como murmullo exterior que ensordece las palabras y el sentido parlanchín de una conciencia que no para de hacer sentido. Apurar el lenguaje hasta su límite es, de alguna manera, nuestra única posibilidad de abrir un espacio en el que “el sujeto que habla, en lugar de expresarse, se expone, va al encuentro de su propia finitud y bajo cada palabra se ve remitido a su propia muerte”.<sup>243</sup> Para Foucault, Bataille, es quien ha atravesado la noche de la razón y ha transitado por los llanos del no-saber trazando la estela infinita de lo imposible.

Heterología es el nombre que Bataille encontró para nombrar parte de su empresa desorbitada<sup>244</sup>. Bajo este nombre se cobija una estrategia de aproximación a los aspectos de la cultura que, como desechos, quedan fuera de la máquina de sentido que organiza el mundo bajo las representaciones del saber y la efectividad del trabajo. Todo el proyecto batailleano parte de la idea de que el mundo, más allá del saber y el trabajo, es continuo, se da como un solo ser indiferenciado, pero que es al mismo tiempo heterogéneo ya que no toda realidad se pliega a las exigencias del trabajo y del saber. Esa sospecha terminará por transformarse en la convicción profunda de la existencia de un mundo excremental que se produce como reverso o parodia del orden que se expresa en la representación científica y filosófica de la realidad. Movimientos paralelos que polarizan y organizan el devenir humano: la excreción y la apropiación.<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>243</sup> *Idem.*

<sup>244</sup> *Vid.* Bataille, G., “La función de D. A. F. de Sade (Carta abierta a mis actuales amigos)”, en G. Bataille, *Para leer a Georges Bataille*, pp. 403-421.

<sup>245</sup> *Vid. Ibid.*, p. 407.

Al filósofo correspondió la elaboración de esa representación y convirtió al pensamiento en la herramienta privilegiada para el cumplimiento de sus fines, sin embargo, su labor nunca podrá concluirse de manera total, ya que la elaboración de esa representación tiene un costo: la producción paralela, el señalamiento, de aquello que queda fuera de esa representación total. El contenido de lo otro es lo que escapa a toda representación homogénea de la realidad, cuya eliminación tiene como objetivo, no su desaparición, sino su exclusión con fines utilitarios: todo lo ajeno a la producción y acumulación debe ser proscrito por ser contrario al objetivo del trabajo. La filosofía es, entonces, en la medida en que organiza esta representación y en la medida en que provee de las categorías que organizan la experiencia del mundo del trabajo y la utilidad, el más encomiable de todos los trabajos: selecciona y separa lo pensable de lo que no es. Sin embargo, el mecanismo mismo del pensamiento engendra también la posibilidad de su figura gemela, de un exceso del pensamiento que no es ya del orden del trabajo y la representación: la heterología. ¿Una ciencia de aquello que escapa a la representación del saber? ¿Un saber de lo “hetero”, de lo completamente otro, de lo singular e inconmensurable? ¿Un saber del no-saber? ¿No terminaría siendo, a final de cuentas, la peor de las posibilidades, aquella que terminara y que cerrara el ciclo de lo que se puede saber, con la incorporación de lo totalmente otro de la razón?

Cuando se dice que la heterología aborda científicamente los problemas de la heterogeneidad, eso no significa que la heterología, en el sentido que normalmente adquiere una fórmula tal, sea la ciencia de lo heterogéneo. Lo heterogéneo se encuentra incluso decididamente colocado fuera del alcance del conocimiento científico, el cual sólo es aplicable, por definición, a los elementos homogéneos. Antes que nada, la heterología se opone a cualquier otra representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico<sup>246</sup>

Bataille sabe de lo aporético de su ciencia. La heterología es un proyecto imposible si se consume como tal. Sin embargo, Bataille supo esquivar la trampa hegeliana: la

---

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p. 413.

heterología, más que una ciencia, representación o saber de lo otro, es, lo mismo que la genealogía foucaultiana, el esfuerzo por señalar la tensión entre el orden racional del mundo y lo que necesariamente queda fuera de ese orden, los entrecruzamientos entre el poder, los cuerpos, el lenguaje y la vida. La violencia de ese movimiento, que es en última instancia el movimiento del mundo, su energía, la vida que nos atraviesa, es aquello que no puede ser nunca ni pensado, ni representado, ni reducido a un sistema racional que entregue cuentas claras de ello.<sup>247</sup>

El saber, sobre todo el filosófico, se muestra siempre como incapaz de reducir la vida y sus malos olores, sus arrebatos de violencia y su intempestividad, a un sistema coherente, es la vida lo que siempre se le escapa; por otro lado, la heterología nunca podría hacer otra cosa más que señalar esa incompletud del saber y, al mismo tiempo, denunciar la treta que implica el intento de reciclaje de lo excremental, de los “desechos totales”. La filosofía es, en este giro operado por Bataille, la primera ofrenda de un sacrificio del saber; su resquebrajamiento y su fragmentación no son otra cosa que los signos de lo excesivo de su tarea. Exceso del pensamiento que impide su categorización y que deja al descubierto la trampa del pensar y con ello su indigencia y su fragilidad, mismas que se ofrecen, ya no como tierras a conquistar, sino como los signos claros de su existencia. Si el saber opera

---

<sup>247</sup> “El proceso intelectual se limita automáticamente desde el momento en que produce por sí mismo sus propios desechos y por lo mismo libera el elemento heterogéneo excrementicio de una manera desordenada. La heterología se limita a recuperar consciente y resueltamente este proceso terminal que, hasta ese momento, era visto como aborto y vergüenza del pensamiento humano.” *Ibid.*, p. 413.

colonizando lo heterogéneo, necesariamente es a costa de lo que no puede ser apropiado: la vida en su singularidad.<sup>248</sup>

Según Foucault, las figuras de esa heterología propia, toman la forma de la infamia, del gesto desorbitado del loco, la risa estruendosa del asesino o su silencio meditabundo. Todas ellas resisten al molino de la ley, la palabra y la mirada punitiva, todos ellos son los sujetos que se producen cuando la razón despliega su potencia, cuando pone en marcha los mecanismos de su inmunidad y cuando saber y poder son los ejes de la danza descentrada del vivir. Si Foucault, lo mismo que Bataille, rehuyó los títulos del saber tradicional, lo es porque esos títulos son los emplazamientos en los que la razón y sus productos acomodan a los sujetos para neutralizar la potencia de la vida que se asoma en el discurso y sus efectos incontrolables.

Para Foucault, por lo tanto, hay un afuera del texto en el que el pensamiento sólo encuentra la mímica paródica y desorbitada de un no-saber, pensamiento de lo singular, de lo no categorizable, que como el golpe del relámpago en los ojos, no tiene ni ley ni medida.

La existencia insistente de los sofistas y de los hombres infames, su imposibilidad de desaparición forma el reverso, el contradiscurso de lo que no tiene historia, la aparición de esas existencias que subsisten como resto, como exceso e interrogación, se opone al gran relato de la historia que todo lo subsume, y problematizan, entonces, la historia como forma de entender el mundo y de construir el presente. La partición: historia infame/gran relato de la historia es, como la división razón/sinrazón, un campo de problematización de la historia

---

<sup>248</sup> “El hombre, definido en su ser biológico, tendrá que ser sistemáticamente diferenciado del animal y de la “mera” vida orgánica, cuya contigüidad amenaza toda definición estable y ahistórica de humanidad o de naturaleza humana. En todo caso, esa humanidad que en la formulación foucaultiana del biopoder, emerge como legitimación y objeto de la modernidad política -en su doble articulación de individuo y población-, emerge también como instanciación de lo monstruoso, lo animalizado, lo impersonal, lo inhumano; como fuerza que atraviesa las construcciones normativas del individuo y de lo humano, y que las amenaza con su pura potencia de devenir y de alteración [...] Allí donde Foucault descubrió el umbral en el que las tecnologías biopolíticas hacen individuos y constituyen las poblaciones, se anuncia también aquello que resiste, altera, muta, esos regímenes normativos: la vida emerge como desafío y exceso de lo que nos constituye como <<humanos>> socialmente legibles y políticamente reconocibles.” Giorgi, G. y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 11.

misma como ontología del presente (la forma misma en que se construye como relato) y de los avatares de construcción de todo relato. La genealogía es, en consecuencia, antes que un relato histórico, una puesta en cuestión de la historia como saber y de sus efectos estructurantes.

La pregunta genealógica es, en primera instancia, la puesta en cuestión del estatuto de verdad de la historia en sus diferentes modalidades. Pero es, también, la puesta en cuestión de sus medios; de ahí que el lenguaje nunca escape a las consideraciones genealógicas: no hay lenguaje neutro, la naturaleza misma del signo es siempre violenta y esa violencia no es nunca la resultante de una intención, sino un efecto inherente a la naturaleza misma del lenguaje.

¿Qué pasa entonces con lo que resta de la historia, con los infames, con los anormales, los locos, los enfermos? Ellos abren la puerta para elaborar una relación distinta entre historia y pensamiento. Se abre la posibilidad de interrogar, no sólo por una construcción distinta del relato histórico, sino del relatar mismo y con ello de los usos posibles del discurso como fuerza, como estrategia:

Al someter discursos y prácticas a la jerarquía interna de las filosofías, lo que se produce es la exclusión de tales discursos y prácticas del espacio concreto en que nacen: el espacio de la lucha de clases. Por otra parte, las formas filosóficas inciden, igualmente, en los procesos de circulación y de apropiación de los discursos, en la reconfiguración de los mismos, en su repetición, su relanzamiento o su olvido.<sup>249</sup>

Se trata de una de las mayores insistencias de Foucault: la cuestión del discurso es siempre, y al mismo tiempo, un problema político porque la administración del discurso implica siempre la administración de la violencia que a él es inherente.

Son esas existencias liminares y esos “saberes sometidos” los que impugnan desde su ser la pirotecnia totalizante del relato histórico, la resistencia de lo inapropiable y de lo

---

<sup>249</sup> Morales, Cesáreo, “El silencio de las filosofías”, en Juan Mora Rubio, et al, (dirs.), *Dialéctica*, p. 21.

inasimilable al discurso le hace la guerrilla al epicentro del poder discursivo: su actuar es viral y no epopeyístico: están en la historia como acontecimientos: están y no están. Están porque son lo que resta, no están porque no pueden ser integrados: están como interrogación. Al aparecer y desaparecer problematizan la continuidad en el tiempo de un relato lineal de progreso y abren la pregunta por la temporalidad de lo que no puede integrarse al gran relato de la historia: el tiempo del acontecimiento. Toda la empresa foucaultiana se apoya sobre esta idea: cuáles han sido, al nivel de las prácticas tanto discursivas como no discursivas, las formas de apropiación del acontecimiento<sup>250</sup>. Pero, al mismo tiempo que interrogarse por las formas de apropiación del acontecimiento, Foucault se interroga por el conjunto de efectos que esas prácticas ha puesto en marcha y que ha dado lugar a la producción continua de una parte restante (aquí toda la “heterología” de Bataille).

Al final de su vida, Foucault se preguntará por la manera en que un individuo puede resistir a esas prácticas totalizantes, cómo puede hacer de su vida una obra de arte, una singularidad, un acontecimiento. La cuestión del sujeto que se gobierna a sí mismo, atrae también la cuestión del sujeto y su relación con la historia. La respuesta foucaultiana tiene que ver con el origen de la historia como dispositivo del discurso y con todas las ideas metafísicas que le alimentan. La pregunta por el sujeto que encabeza un proceso (sujeto de la historia) es ya una pregunta metafísica que supone que todo proceso es el resultado de una voluntad, ya sea ésta colectiva o individual, divina o humana. De tal forma, la pregunta por el sujeto de la historia es una pregunta que sólo puede ser planteada dentro del horizonte de la historia como dispositivo de control del discurso. La estrategia genealógica es el desmontaje de ese dispositivo, lo que implica el análisis del sentido y del valor de esa pregunta. Se despliega aquí toda la estrategia nietzscheana (antiplatónica) del pensar filosófico en dos direcciones: 1) para dar cuenta del sentido que abre el planteamiento de una

---

<sup>250</sup> Vid. Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 51.

pregunta tal y 2) la puesta en juego de una estrategia de subversión de una pregunta que se orienta en ese sentido: el uso paródico de la historia para ir en contra de la propia idea de historia.

La historia, en la medida en que es un relato que funda, siempre implica el proceso en el que un sujeto se constituye a sí mismo, la no-historia es un proceso sin sujeto constituido/constituyente, es propiamente el murmullo anónimo que no puede ser tomado y que no puede entonces reivindicar un punto de vista alterno, porque no es un punto, sino el devenir mismo impersonal. Es la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar. El acontecer de ese devenir impersonal implica, entonces, que el cambio profundo no es el cambio de un estado de cosas a otro estado de cosas, es el cambio pensado de manera pura, no es el cambio “de” las cosas, es el cambiar mismo: cambio sin sustancia. Discontinuidad, azar, devenir son los personajes impersonales de la historia paródica que se construye como un discurso parasitario y demoledor de una forma de hacer historia y de un uso particular del lenguaje.

Arriba Foucault a un punto álgido: ¿qué lenguaje será ese que pueda hacer justicia a lo anónimo del devenir, que no hable de llegada y que no trace el periplo del retorno épico que ha orientado nuestra forma de pensar la historia, un lenguaje sin interioridad? (El lenguaje del afuera, el pensamiento del afuera)

Finalmente, queda como herencia la tarea de interrogarse constantemente, de hacer las preguntas que Foucault siempre se hizo: ¿es la reflexión sobre lo singular, sobre lo transitorio, sobre lo liminal, sobre el afuera, sobre el vacío y el vértigo, una ontología? ¿Se puede fundar en ello una ontología? ¿Una ontología que se consume, ontología que se niega, una ontología del consumo o del sacrificio, una ontología en llamas, una ontología del exceso al mismo tiempo que una arqueología del riesgo? ¿La actualidad y su ontología como los límites de la experiencia del pensar? Pensar el acontecimiento es exceso del pensar, un

exceso que desborda el pensamiento y que lo inventa como otra cosa, el movimiento desbordado del pensamiento es el acontecimiento que en la ciega repetición de su necesidad nos da qué pensar como lo impensado: el exceso excremental del pensamiento como lo que vuelve siempre sobre nosotros y a nuestras espaldas (los ecos de la música de carnaval asoman en cada silencio y en cada pausa del discurso docto del ponente, del sacerdote, del maestro). Escuchar esos silencios, entrar en ellos y quedar a la espera de sus sucesiones, sólo eso y nada más. No queda otra cosa que esperar mientras se olvida que se espera. El azar tiene su ley desorbitada que reacomoda el rumbo de la maquinaria de nuestro pensamiento; entre cada cambio de dirección asoma el riesgo, la máquina misma discurre sin control sobre lo que produce y al mismo tiempo engendra su propia Ley y su propio límite.

Dejar que la máquina en la que vamos montados avance mientras a nuestras espaldas nos asalta la estela de aquello que se produce en el movimiento irrefrenable del pensar, estela que nos acompaña como lo no sabido y que esboza el camino oculto por el que vamos inventando la comunidad. “Que una filosofía que se interroga por el ser del límite encuentre una categoría como esta [transgresión] es evidentemente uno de los signos de que nuestro camino es una vía de retorno y de que cada día nos volvemos más griegos”.<sup>251</sup> Finalmente, hacernos griegos no es adoptar la eudaimonía, la areté o la hybris como objetivos vitales, imposible después de todo el periplo que ha transcurrido desde que Sócrates y Alcibíades escenificaron la seducción del vivir filosóficamente, es, antes que eso, dar vida a un pensamiento que da cuenta de lo trágico y del horror que representa la potencia de lo ilimitado.

---

<sup>251</sup> Foucault, M., “Prefacio a la transgresión”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 150.

## Conclusiones

Como afirma Deleuze, la pregunta por el pensamiento atraviesa la obra completa de Foucault; ahí está el punto de partida para la presente lectura de Foucault como pensador del acontecimiento. Si le leemos en clave, no sólo temática o no sólo metodológica, sino en lo que hemos llamado clave “teórico-procedimental”, se revelan procedimientos que, en comparación con los temas temáticos del poder el saber o las subjetividades, han sido poco tratados por la crítica. El concepto de “problematización” es clave para la orientación de esa lectura de Foucault. Si se lee su trabajo como un conjunto de problematizaciones, entonces, aparecen los rumbos de pensamiento que atraviesan su trabajo. El tratamiento del pensamiento como un problema conlleva de manera necesaria el tratamiento de otros conceptos que amplían y dan sentido a esta forma foucaultiana de hacer filosofía. Los conceptos de “experiencia”, “conocimiento” y “pensamiento” dan un giro importante cuando se analizan a la luz de las problematizaciones y salen de la tradición epistemológica tradicional. Es, en este sentido, que es indispensable señalar la importancia que tuvo para Foucault la lectura de Deleuze, Nietzsche, Bataille<sup>252</sup> y Blanchot.

Desde esta perspectiva, que puede llamarse teórico-procedimental, el concepto de acontecimiento se revela como una clave indispensable para la comprensión de algunos aspectos del trabajo de Foucault que han recibido un tratamiento diferente. Si la filosofía de Foucault es un conjunto de problematizaciones, entonces, el pensamiento, el poder, el lenguaje y la subjetividad, no son sólo temas, sino plataformas en las que se revelan situaciones que resultan problemáticas para el presente; asimismo, el encierro, la

---

<sup>252</sup> “Cercar lo sagrado, marcarle un lugar que lo defina sería hipostasiarlo, es decir, convertirlo en cosa identificable y en relación con los objetos cerrados y discontinuos del mundo de las cosas. Se trata de una “experiencia” y no de un “conocimiento” precisamente porque su emergencia rompe con las identidades y las relaciones.” De la Fuente Lora, G. y Leticia Flores Farfán, *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, Puebla, Pue., BUAP/Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Fomento Editorial, 2007, p. 57.

criminalidad, la locura o la sexualidad son, antes que temáticas, problemas para el pensamiento. Que algo se transforme en un problema para el pensamiento implica directamente la no evidencia de su naturalidad, su rompimiento con la cotidianidad y el advenimiento de su extrañeza. En ese sentido Foucault tratará de acontecimientos del pensamiento. Sin embargo, el largo análisis que ha elaborado de la Modernidad y el desmontaje del dispositivo del pensamiento moderno, lo han llevado a la conclusión de que el pensar como ejercicio de la razón dentro de sus límites ha obturado la posibilidad de un pensar otro. Todos los trabajos de Foucault sobre la locura, el encierro y el saber modernos apuntan al mismo diagnóstico: pensar ha dejado de ser acontecimiento en la medida en que no es otra cosa que el movimiento de la razón dentro de la coreografía de la representación. La necesidad de pensar de otra manera se agota cuando el pensamiento ha perdido su carácter de acontecimiento y se limita a desarrollarse como el reconocimiento de lo ya dado. De ahí que la lectura de Deleuze, Blanchot, Nietzsche y Bataille sean para Foucault de capital importancia.

Los intercambios entre Foucault y Deleuze abren la posibilidad de tomar distancia de la metafísica tradicional para pensar la historia y la filosofía fuera del marco de las dualidades metafísicas que impregnan el pensamiento. Foucault toma de Deleuze el concepto de acontecimiento para entender las relaciones entre el pensamiento como estructura y el pensar como la posibilidad de ruptura con esa estructura. Si el pensar implica un acto de ruptura y de colocación es justo porque ha podido adivinar otra forma de relación con el saber y con el poder: pensar es entonces una estrategia, la estrategia del azar. De ahí que Foucault no pueda dejar de lado la pregunta por el presente, por la actualidad y por la relación que el pensar, como estrategia, establece con los problemas que le pertenecen. En última instancia, todo lo que Foucault ha escrito sobre, y desde, la historia está signado por ese acercamiento. Si la historia es una práctica de consolidación del dispositivo moderno en

el que el pensar se entiende como ejercicio de la razón dentro de sus límites, para Foucault será indispensable un uso diferente de la historia y un tratamiento peculiar de la historicidad del pensamiento. Para Foucault, el pensamiento, como estructura de saber, tiene una temporalidad diferente a la del pensar como acontecimiento singular, la temporalidad del pensamiento como estructura de saber es cronológica, mientras que la temporalidad del pensar como acontecimiento es intempestiva. Foucault ha llegado a tales conclusiones haciendo la lectura simultánea de Kant, Deleuze, Nietzsche, Bataille y Blanchot.

La lectura de Blanchot ha significado para Foucault otro punto de partida estratégico con respecto al pensar como acontecimiento. Una de las razones por las que el pensar como acontecimiento se ha cerrado durante la Modernidad es la conformación de un sujeto y su relación con el lenguaje. Foucault ha dado cuenta de cómo el tratamiento del lenguaje que hizo la Modernidad ha servido para la configuración de una interioridad que hace del lenguaje un instrumento de expresión ya sea de la consciencia o del sentido del mundo. Foucault ha encontrado en Blanchot un pensamiento que hace del lenguaje el espacio de desaparición del sujeto como consciencia (sobre todo cartesiana). Foucault ve en Blanchot el signo inequívoco de un pensamiento que acontece en la posibilidad paradójica de su dislocación, de su encuentro con aquello que no es pensar, del pensamiento como experiencia descentrada del afuera. No obstante lo anterior, la lectura que Blanchot hace de Foucault es de un tono crítico. Para Blanchot, Foucault ha logrado avanzar desde el fondo de la Modernidad hasta nuestros días haciendo el diagnóstico de la muerte del hombre y dando cuenta, después de ello, del origen y funcionamiento del conjunto de dispositivos que actúan como el suelo en el que caminamos. Sin embargo, su búsqueda se detiene en la crítica, en el diagnóstico, se agota en la promesa misma del pensamiento por venir, promesa que se cumple, dice Blanchot, en el momento en que se efectúa. Para Blanchot, Foucault fue solamente un hombre en riesgo cuya aventura del pensar es cautelosa si se compara con

Bataille y el trabajo de desaparición a manos de ese lenguaje que descentra. Un hombre en riesgo que pudo ser cualquier cosa de haberlo querido, dice Blanchot, pero del que nunca sabremos qué es exactamente.

Los nombres de Nietzsche y Bataille<sup>253</sup> representan una deriva aparte para Foucault. Si gran parte de su trabajo implica una reflexión profunda sobre el lenguaje, con Nietzsche, Foucault inaugura el tema de la violencia del lenguaje y del poder del pensar. El agotamiento del signo y del sentido primordiales desata el acontecer violento de la metafóricidad del lenguaje y de la verdad como metáfora que se empodera en el uso cotidiano de su imposición. Esto implica el giro que cobran todas las categorías y todos los saberes que estructuran la vida y el pensamiento. Pensar será, no sólo la experiencia de lo desestructurante, sino un acto de estrategia en el devenir azaroso de las relaciones discursivas y no discursivas. La metafísica y la historia de corte metafísico serán los primeros ídolos en caer. La caída de la metafísica y de la historia como relato del origen, arrastrarán a su paso todas las categorías que estaban a su servicio: el sujeto, el alma, la teleología y la causalidad, rodarán por lo suelos como jirones de un pensamiento que ha caducado (aunque su cadáver siga produciendo un efecto singular) y que encontrará, al final de la crítica a toda metafísica, el volumen desnudo y en perpetuo derrumbamiento del cuerpo<sup>254</sup>. Esa historia abandonará la causalidad infinita de los orígenes y situará en cada comienzo diferido el acontecimiento del azar por el que se mueve la historia. Cuerpo y acontecimiento se confunden: no hay unidad del cuerpo, sino miríadas de acontecimientos que hacen y

---

<sup>253</sup> En *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, los autores realizan un análisis de la obra de Bataille que podría llamarse “de inspiración foucaultiana” en la medida en que elaboran el análisis de lo que puede significar para nuestra actualidad un problema al que Bataille se acercó como ningún otro: el erotismo. Al inverso de lo que se propone en la presente tesis, ellos recorren el trabajo de Bataille con el propósito de encontrar en él una “[...] teoría de la conformación de las sociedades y lo social, así como de la forma en que los sujetos se insertan en ella y el papel que les toca jugar para, a partir de ahí, poder pensar los procesos y momentos de ruptura.” *Vid. Ibid.*, p. 10. Reconocemos en su propósito, un propósito paralelo al que Foucault llevó a cabo, por lo que la lectura de dicho texto ha acompañado la elaboración de la presente tesis.

<sup>254</sup> *Vid. Ibid.*, p. 10.

deshacen el cuerpo, así como no hay acontecimientos que no hayan dejado huellas en el cuerpo que los soporta. La genealogía es, finalmente, una subversión del sentido que avanza y agota hasta el último rastro de un lenguaje que aún cree en Dios, y que, en ese agotamiento, encuentra el lenguaje mudo del cuerpo y en él las huellas de la violencia, de los acontecimientos y del poder que lo atraviesan.

Bataille mostrará a Foucault las consecuencias últimas de una experiencia fuera de todos los órdenes del lenguaje y del cuerpo codificados. Lo mismo que con Blanchot, el encuentro foucaultiano con Bataille, avanza y se detiene en cierto momento. Foucault hace su trabajo y se puede sentir en él una inspiración batailleana continua, pero los intereses de Foucault le llevan por otros derroteros. Si Foucault trató de hacerse cargo de las consecuencias que se desprendían de la obra de Bataille, si *Historia de la sexualidad* responde a la tentativa batailleana de comprender lo que significó la transgresión en un mundo en el que no queda nada por transgredir, en un mundo en el que el límite se instala en el corazón mismo del hombre y lo separa de sí, entonces, el resultado de lo que Foucault ha hecho es un “trabajo”, es un pensamiento que puede interrogarse por su naturaleza y su pertinencia, pero que no corre el riesgo completo de hacer la experiencia del abandono de sí mismo como lo hiciera Bataille. Dar voz y hacer ver, esos son los alcances del trabajo de Foucault. Más allá de eso, la influencia de Bataille puede rastrearse en dos sentidos: la interpretación del fin de la historia que hizo Bataille al leer a Hegel, a la cual le es aledaña toda su manera de leer la historia de la cultura como producto de un gasto oneroso o improductivo, así como el proyecto descentrado de la heterología batailleana. Aunque Foucault ha afirmado siempre que la lectura de Bataille, Blanchot, Nietzsche y otros, le sacó del corsé en que su formación académica le obligó a entrar, y le abrió a una forma alterna de pensar la experiencia y la filosofía, es verdad que el alcance de esas influencias no termina en ello. La influencia de Bataille se alcanza a sentir como un aliento constante en el trabajo

de Foucault al no permitirle perder de vista que toda “voluntad de verdad” produce un resto infame, “una parte maldita”. Entender así el desarrollo de la historia hace de Foucault un filósofo que escribe libros en talleres de historiador. Si Foucault nunca admitió ser historiador fue porque sólo se sirvió de la historia para fines no históricos, no le interesó el retrato exacto del pasado, únicamente en función del efecto dislocante que un “retrato fiel” del pasado pudiera causar en el presente, y le parece que ese efecto puede conseguirse si el discurso histórico se reviste de un brillo de verdad académica que genere dos cosas: 1) la credibilidad que nuestra forma de pensar, heredera del positivismo, le otorga al dato, al documento, al archivo, y 2) la problematización de nuestro presente que derivaría, necesariamente, de ese efecto de verdad producido por una “historia” documentada y llena de referencias comprobables que, al mismo tiempo que se presenta como certeza sobre el pasado, actúa como cuestionamiento del presente. En ese sentido Foucault nunca negó haber escrito más que ficciones, pero ficciones que tienen efecto sobre lo que se considera verdad. De ahí, también, que la genealogía no sea sólo una técnica de investigación del pasado, sino una forma de producir efectos sobre el presente. Cuando Foucault retoma de Nietzsche la idea de acontecimiento como objeto central de la genealogía, no está pensando el acontecimiento como hecho histórico pasado, sino como el efecto que todo discurso que voltea al pasado ejerce sobre el presente. Por eso la genealogía también es una fuerza entre otras tantas, ya que si se tratara simplemente de hechos pasados, entonces no tendría sentido emitir un discurso al que le es imposible cualquier incidencia sobre ellos. El sentido último de la genealogía es, entonces, encontrar/producir el acontecimiento y eso implica que la temporalidad de ese acontecimiento no es la misma que la del hecho histórico, ya que tiene un pasado o, más exactamente, un “origen”, pero al mismo tiempo siempre es actual. Por ello, toda investigación genealógica es un diagnóstico y, simultáneamente, una ontología del presente.

¿Qué puede ser, finalmente, el trabajo del pensar para Foucault? Si la logofilia se ha vuelto logofobia<sup>255</sup>, entonces, la pertinencia del trabajo de Foucault es innegable. Este trabajo establece la necesidad de hacer la crítica de lo que nos parece común, obvio y natural, propone ir al encuentro de lo singular, de lo que rompe las totalizaciones y de lo que impide pensar de otra manera. La estrategia profunda de Foucault es la del extravío de lo común en el análisis de lo que nos condiciona a pensar de cierta manera. Hay un doble movimiento: el del reconocimiento de lo Mismo, el desmantelamiento del suelo que nos sostiene, de la “mesa de disección”, de la biblioteca, del archivo de nuestro pensamiento, pero al mismo tiempo está siempre la tentativa de su agrietamiento, del encuentro de sus fisuras, de la irrupción de lo Otro. De ahí que sea de capital importancia la lectura de su trabajo sin perder de vista lo que para Foucault significó el acontecimiento como irrupción de la singularidad que rompe la evidencia de las totalizaciones. Se podría decir que Foucault nunca se orientó hacia otro objetivo que al de pensar el acontecimiento y que el pensar sólo es posible cuando se rompe el sentido común, cuando lo que estructura nuestra experiencia del pensamiento pierde su evidencia y se torna cuestionable y opaco. Acontecimiento y pensar son entonces dos no-categorías del riesgo; mientras que el pensamiento es siempre la “obra” del pensar, el pensamiento es la ganancia del riesgo asumido, pero es, también, el producto del miedo a franquear los límites de lo prohibido. El pensamiento es, paradójicamente, lo que posibilita y al mismo tiempo impide el pensar, es la estructura que se erige como producto de la voluntad de verdad de cada cultura y que se ofrece, al mismo tiempo, como el límite de lo posible. Estructura que no pasa sin dejar rastros, excrecencias de su existencia, que pronto darán cuenta de su imposibilidad total: experiencias de lo anómalo, de lo irrepresentable que escapan al gran discurso del poder: experiencias-límite que son en última instancia experiencias del pensar.

---

<sup>255</sup> Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 51.

Pensar-experimentar-acontecer, estructura tripartita que anima el trabajo de Foucault. La filosofía es el trabajo del pensar sólo a condición de restituir al pensar mismo su carácter de acontecimiento, y de hacer del acontecimiento del pensar una experiencia-límite. El pensamiento, la historia y el saber en general son la obra de ese pensar, son el trabajo del día que se erige a espaldas de la noche. La filosofía se sitúa a caballo entre el pensar y el pensamiento, entre la obra y la desobra, entre el día y la noche: es el pasaje a la desobra, es el lenguaje que se pierde, es el conocimiento que se sacrifica. La filosofía es el trabajo de crítica sobre los límites de lo que nos es posible pensar, pero es también el sacrificio de ese trabajo, es la estrategia de descentramiento del saber, de las relaciones de poder y de los procesos de subjetivación.

El trabajo de Foucault sobre la Modernidad puede leerse, entonces, como una estrategia de desmontaje del pensamiento que estructura discursos, prácticas y formas de ser actuales. La historia, esa disciplina que parece dar sentido a la manera en que el mundo transcurre, es, para Foucault, al mismo tiempo que herramienta y cómplice, enemiga y obstáculo. Si la historia de cuño platónico-metafísico ha sido el gran interlocutor de Foucault, es porque en ella nacen y a ella vuelven las rutas del pensar. Ella dirige el monopolio del pensamiento. La sospecha sobre su poder nace de lo residual que ella produce, la vida al margen de su gran discurso, de su ratio, es la señal misma de su quiebra, de su impotencia y de su incompletud. Diría Foucault que la historia también tiene una historia y él no será quien la escriba, ya que no puede ser escrita más que en clave paródica, nunca de otra forma que haciendo saltar por los aires el archivo de la historia y atisbando, entonces, la posibilidad del pensamiento fuera de ella<sup>256</sup>. Contrahistoria de la historia o historia crítica del pensamiento es, de otra manera, la historia de las fisuras de un pensar que se quiso histórico, de un

---

<sup>256</sup> Vid. Foucault, M., "La tortura es la razón", en M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, p. 77

pensar que implementó una política del lenguaje, de las relaciones éticas y políticas, de un pensar que definió el pensar como relato y que dio al pensamiento forma de fábula: personajes que son los protagonistas de los grandes acontecimientos y que adquieren el derecho de organizar la vida en torno a ellos.

Foucault piensa el lenguaje, desde el dictum nietzscheano del *Crepúsculo de los ídolos*, como la relación entre Dios y la gramática: no hay posibilidad de otro pensar y de otras experiencias si no es a través de otra configuración gramatical. El lenguaje, como acontecimiento, desmiente su función representacional, si hay acontecimientos del lenguaje es sólo porque la función representaciones se suspende para hacer espacio a lo que no puede ser representado, a lo que escapa al régimen de la representación y hace del lenguaje la experiencia de que *hay* lenguaje, descentramiento del sujeto que representa lingüísticamente el mundo y a sí mismo.

El pensamiento foucaultiano sobre lenguaje está marcado por la triada pensar-acontecer-experimentar, ya no obedece a la conciencia de un sujeto, ni es el murmullo del sentido del mundo. El lenguaje es, al contrario, la apertura al afuera, es el medium en el que el sujeto experimenta su desaparición como conciencia que se representa el mundo. Sin embargo, el discurso es la administración contenida de la violencia contenida en todo lenguaje, violencia que es administrada en el discurso institucionalizado que suspende y prohíbe que cualquiera pueda decir cualquier cosa en cualquier caso; la institución conjura el peligro que asoma en cada frase dicha o escrita, el discurso del poder y poder del discurso son el material con el que la institución administra diariamente el trato entre los hombres.

El pensar se juega entre la institución y la experiencia del afuera, el pensar, como tal, escapa y cuestiona la gramática del discurso, su normatividad y su política, se presenta como grito más que como diálogo. La locura no habla, sólo grita o ríe, pero el médico explica, ordena y medica. La voluntad de verdad paga el peaje frente a su misma impotencia.

Experiencias del límite que dejan a la institución en la mudez de su poder y de su discurso, que intentan dominar excluyendo en su interior. Discurso y poder juntos para crear el cerco que aísla, al interior de la ciudad, a todo lo infeccioso, a todo signo de amenaza. Discurso y poder formando el cerco policiaco, la cátedra aséptica, el panóptico, el hospital y el internado. Discurso y poder tatuando sobre los cuerpos el manual de las conductas a seguir, de las ideas que deben ser pensadas, transmitidas y experimentadas, a contrapelo del deseo y de la vida. Vida que resiste en su inaprensibilidad al discurso médico, político o pedagógico, vida que como afirmación sólo afirma su afirmar y que en ese afirmar rompe la gramática estricta del discurrir para abrir espacio al pensar. Cuerpo que resiste a la dominación y que como fuerza siempre se juega, frente al poder del discurso y al discurso del poder, apostando a su alogicidad muda, a su apertura sin lenguaje y a su vida antes de la “vida”.

Riesgo continuo el del cuerpo que, en perpetuo derrumbamiento, es el testigo mudo de una historia parlanchina, el bloque de piedra en el que se escribieron los antiguos códigos, decálogos y legislaciones que le orientan y lo invaden. El poder, como el cuerpo, no habla, pero hace ver y hace hablar, fuente de luz que encandila razón y discurso y les mantiene orbitando al rededor de su ausencia. Pensar el cuerpo es la tarea del filósofo como médico de la cultura. Cuerpo: superficie de síntomas que no son metafísicos ni físicos, son los efectos materializados de lo pensado; pedazo de materia entre el discurso y el poder; intersticio que se agita incomprensible y origina en torno suyo la moral y la política que lo detenga, lo haga transparente, claro, disciplinado y productor; vida desnuda vuelta combustible de la máquina social. Combustible y explosivo que requieren de control y que puede hacer estallar por los aires las calderas de lo político, discurso y poder que administran la vida de esos cuerpos, donde administrar implica el control de la violencia que les es confiscada con más violencia. El cuerpo, ese desconocido, es también el abismo del saber, su lado ciego y punto de fuga. Si nadie sabe lo que puede un cuerpo, como quería

Spinoza, si su potencialidad no se rinde al saber, es porque la vida, ese conjunto de funciones que resisten a la muerte de las que hablaba Bichat, es lo que nos arroja al pensamiento más allá de lo humano:

En última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical. Y tal vez a causa de este dato, o de esta *eventualidad fundamental*, haya que dar una explicación sobre el hecho de que la anomalía atraviese la biología de punta a punta [...] Igualmente hay que interrogar a partir de ella este error singular aunque hereditario que hace que el hombre termine siendo un ser vivo que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a <<errar>> y a <<equivocarse>>. <sup>257</sup>

Foucault apuesta a un ejercicio del pensar distinto que está relacionado con la tentativa de liberar al pensamiento de su historia, de hacer una filosofía que no sea ni historia de la filosofía ni el producto de un pensar que se produce sólo como un discurso parasitario de esa historia que lo determina. Foucault, a diferencia de Deleuze, no practica “el arte del retrato”, sino un arte dramático que consiste en construir los escenarios en los que tendrá lugar el carnaval filosófico: de Nietzsche a Kant, de Sade a Hegel. Su manera de relacionarse con la historia de la filosofía es, entonces, dramatizándola, nunca describiéndola. Esto implica la propia aparición en ese carnaval, a la manera en que Velázquez aparece en *Las Meninas* o Cervantes, autor de *La Galatea*, en *El Quijote*. Foucault es ese rostro de arena que se desvanece en la orilla del mar: el último hombre de *Las palabras y las cosas*.

Hay cuerpo, hay lenguaje, hay poder, estas tres derivas forman el trazo vacilante de un pensamiento que duda al mismo tiempo que se constituye, que se afirma al mismo tiempo que se sacrifica. El pensamiento de Foucault es el resultado mismo de esa experiencia de sacrificio, en sentido batailleano, del sujeto moderno. Es a ese deseo de sacrificar esa

---

<sup>257</sup> Foucault, M., “La vida: la experiencia, la ciencia”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, pp. 55-56.

episteme a lo que aquí se ha llamado “uso paródico” o “dramatización” de los saberes y/o de las prácticas.

A diferencia de otros pensadores de su tiempo y en los que se reconoce, Foucault no ha sido tan prolijo en la invención de conceptos. Se le deben algunos muy importantes como el de “biopolítica”; sin embargo, la estrategia de pensamiento foucaultiana obra de otra manera: reutiliza los conceptos de su tradición para expresar sus limitaciones, así el concepto de “hermenéutica”, ya citado anteriormente, o los conceptos de “sujeto” o de “poder”, funcionan en un sentido muy específico que, a veces resulta problemático. Es el carácter problemático de los conceptos, lo que Foucault siempre enfatizó como ejercicio propio del pensar: llevar al límite la capacidad expresiva de esos conceptos y de los compromisos filosóficos que implica su uso, para mostrar sus efectos al tiempo que se hace evidente que esas limitaciones son también los límites del pensamiento. Este continuo probar implicó para Foucault ciertos hallazgos afortunados que nos muestran cómo en algunos pensadores siempre hay algo de “actual”, como es el caso de Kant o de Nietzsche.

Si Foucault puede ser llamado pensador del acontecimiento es porque, lejos de hacer del pensamiento un ejercicio de acumulación de verdades, le interesa más la manera en que esas verdades se producen y los efectos que derivan de ellas. A Foucault “le interesaba más la escritura de una historia de los relámpagos...En el caso de que Foucault hubiera tenido intenciones ontológicas, pudiera haber afirmado, en efecto, que todo lo verdaderamente existente es de la naturaleza de los relámpagos”<sup>258</sup> Esta bella expresión de Sloterdijk muestra claramente aquello que se subraya a lo largo de este trabajo: pensar no es, para Foucault, el acto con el que se corona y cierra la constitución del sujeto autoconciente, sino la doble experiencia de la desubjetivación (una experiencia límite) y del cuidado de sí (un repliegue de la fuerza sobre sí misma). Ambas etapas no obedecen a una sistematización,

---

<sup>258</sup> Sloterdijk, Peter, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Madrid, Ed. Siruela, 2011, p. 65.

son, a final de cuentas, dos caras de la misma moneda: nunca se cierran ni hacen del sujeto un producto terminado. Las prácticas producen acontecimientos y los acontecimientos llevan a nuevas prácticas. Si, para Foucault, pensar es necesariamente un proceso o práctica de desubjetivación al mismo tiempo que una forma de cuidado de sí, lo es de una manera paradójica, ya que el pensar instala necesariamente una com-partición o cesura en el sujeto que piensa, que lo divide de sí mismo, lo fisura.

Esas son las fuerzas del acontecimiento, gracias a ellas se instaura esa herida que al tiempo que constituye, también separa. Pensar es la experiencia de esa com-partición, de esa cesura, saberse particionado al tiempo que constituido. Es preguntarse qué hacer con el pensamiento, qué hacer con esa cesura. Preguntarse eso es pensar el acontecimiento y hacer del pensar un acontecimiento.

Finalmente, si Foucault fue un pensador del acontecimiento, lo fue en el sentido de que su propia experiencia del pensar está signada por esa fisura, y si Deleuze dijo, con toda razón, que Foucault, como algunos otros pensadores, avanzaba por crisis, fue porque Foucault fue el soporte mismo de esas separaciones, las crisis del pensamiento de Foucault son los acontecimientos que signaron su pensamiento, las saturaciones que lo llevaron a pasar del saber al poder, y del poder a la subjetividad. Pero, al mismo tiempo, ese pensamiento es el acontecimiento que fisura el presente, ha sido él quien señaló desde su propia experiencia del pensar esa fisura de la que ahora habrá que hacerse cargo.

## Bibliografía de M. Foucault

- Foucault, M., "A propósito de *Las palabras y las cosas*", en M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Arqueología del saber*, México, DF., S. XXI, 2004.
- \_\_\_\_\_, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- \_\_\_\_\_, "El interés por la verdad", en M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, DF., S. XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- \_\_\_\_\_, "El pensamiento del afuera", en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. Col. Magnum.
- \_\_\_\_\_, *Esto no es una pipa*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Foucault", en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. Col. Magnum.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la locura en la época clásica I*, Sta. Fe de Bogotá, FCE, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, DF., S. XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, DF., S. XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Historia de la sexualidad: un prefacio", en M. Foucault, *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, S. XXI, 2013.
- \_\_\_\_\_, "La escena de la filosofía", en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. Col. Magnum.
- \_\_\_\_\_, *La hermenéutica del sujeto*, México, DF., FCE, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1980.
- \_\_\_\_\_, "La tortura es la razón", en M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión, la vida*, Buenos Aires, S. XXI, 2012.
- \_\_\_\_\_, "La vida de los hombres infames", en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, DF., S. XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Los intelectuales y el poder”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Más allá del bien y del mal”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego.”, en M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, México, DF., FCE, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- \_\_\_\_\_, “Prefacio a la transgresión”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. Col. Magnum.
- \_\_\_\_\_, “Prefacio”, en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010. Col. Magnum.
- \_\_\_\_\_, “Seminario sobre el texto de Kant ‘¿Qué es la ilustración?’ ”, en M. Foucault, *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Madrid, Arena Libros, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Theatrum Philosophicum*, Madrid, Anagrama, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Diálogo sobre el poder*, en el [www http://www.consejopolicia.gob.ve/documents/Diálogo%20sobre%20el%20poder.pdf](http://www.consejopolicia.gob.ve/documents/Diálogo%20sobre%20el%20poder.pdf), Consultado 10 de agosto del 2014, p. 8 [«Dialogue on Power» («Dialogue sur le pouvoir»); conversación y debate informal con estudiantes de Los Angeles, transcrita por Grant Kim a partir de una grabación efectuada en mayo de 1975 en la Founders Room del Pomone College, en Claremont, y publicada en una revista destinada al campus. Wade (S.) (comp.), *Chez Foucault*, Los Ángeles, Circabook, 1978, págs. 4-22.]
- \_\_\_\_\_, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, S. XXI, 2002.
- Foucault, M. y Claude Bonnefoy, *Un peligro que seduce: entrevista con Claude Bonnefoy*, Madrid, Cuatro Ediciones, 2012.

Droit, Roger-Pol y Michel Foucault, *Las confesiones de Michel Foucault, Una entrevista inédita con uno de los grandes pensadores del Siglo XX*, [En línea] Accesado [10 de octubre del 2012]. Disponible en el World Wide Web: <<http://www.taciturno.be/spip.php?article11>>.

Trombadori, Duccio y Michel Foucault, *Conversaciones con Foucault: pensamientos, obras, omisiones del último "maître-à-penser"*, Madrid, Amorrortu, 2010.

## **Bibliografía de G. Bataille, M. Blanchot y G. Deleuze**

Bataille, G., *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, 2005.

\_\_\_\_\_, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1986.

\_\_\_\_\_, "La función de D. A. F. de Sade (carta abierta a mis amigos)", en G. Bataille, *Para leer a Georges Bataille*, México, DF., FCE, 2012.

\_\_\_\_\_, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica*, México, DF., Taurus, 2001.

Blanchot, M., "Michel Foucault tal como lo imagino", en M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte*, Madrid, Arena Libros, 2002.

\_\_\_\_\_, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

\_\_\_\_\_, *El libro por venir*, Madrid, Ed. Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_, *La conversación infinita*, Madrid, Arena Libros, 2008.

Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1996.

\_\_\_\_\_, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007.

\_\_\_\_\_, *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

\_\_\_\_\_, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 2003.

\_\_\_\_\_, *Proust y los signos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1964.

## Bibliografía general

- De la Fuente Lora, G. y Leticia Flores Farfán, *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, Puebla, Pue., BUAP/Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Fomento Editorial, 2007.
- Esposito, Roberto, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Maniglier, Patrice y Dork Zabunyan, *Foucault va al cine. Con textos inéditos al español*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2013.
- Morales, Cesáreo, “El silencio de las filosofías”, en Juan Mora Rubio, et al (dirs.), *Dialéctica*, Año V, Nº 8, 1980, Universidad Autónoma de Puebla.
- \_\_\_\_\_, *Fractales: pensadores del acontecimiento*, México, DF., S. XXI, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, México, DF., Coed. H. Cámara de diputados, Consejo editorial de la LXI legislatura/Miguel Ángel Porrúa librero-editor. 2012.
- \_\_\_\_\_, “Poder del discurso o discurso del poder. Saber y relaciones de poder en M. Foucault”, en R. Bartra y E. Semo (dirs.), *Historia y sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista: segunda época*, número 8, 1975, México.
- Nancy, Jean-Luc, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena Libros, 2003.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 2000.
- Sloterdijk, P., *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Madrid, Siruela, 2011.