



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

La experiencia no es muda: hacia una crítica de la experiencia en Michel Foucault

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Claudia Monterde Gabilondo

ASESORA

Ana María Martínez de la Escalera
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Ciudad de México, Septiembre, 2022.



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	4
I. EL TIEMPO DEL DISCURSO.....	13
1. TIEMPO CERO: el silencio prediscursivo o las cosas mudas	13
2. PRIMER TIEMPO: el límite del discurso no es una delgada superficie de contacto.....	18
<i>a. Del enunciado a la función enunciativa.....</i>	19
<i>b. El tiempo impersonal del saber.....</i>	24
<i>c. El saber, una no-relación entre lo visible y lo enunciable</i>	25
<i>d. La experiencia es un saber.....</i>	27
3. SEGUNDO TIEMPO: el tiempo retroactivo o la historia no lineal.....	29
<i>a. Hacer aparecer los acontecimientos.....</i>	30
<i>b. La contrahistoria.....</i>	35
<i>c. El tiempo retroactivo o el après-coup:</i>	37
II. DE LA EXPERIENCIA COMO ESPACIO	41
1. CONSTRUIR EL ESPACIO	41
<i>a. La historia espacializante</i>	43
2. EL ESPACIO EN RUINAS	46
<i>a. Una experiencia desnuda del orden</i>	46
<i>b. Los espacios del saber: de la episteme al dispositivo</i>	50
3. OTRAS EXPERIENCIAS DEL ESPACIO: EL CONTRAESPACIO.....	57
<i>a. Lugares, no-lugares y lugares otros</i>	58
<i>b. La superficie, la topología del fantasma</i>	63
III. PENSAR LA DIFERENCIA, UNA EXPERIENCIA POLÍTICA.....	68
1. DENEGAR EL DISCURSO	68
2. DIAGNOSTICAR O EXPERIMENTAR EL PRESENTE.....	73
3. RAZONAR O PENSAR LA EXPERIENCIA.....	76
4. LA MÁQUINA CRÍTICA, POLITIZAR LA EXPERIENCIA	84
5. FICCIONAR LO REAL	90
6. VIVIR EN LAS FRONTERAS	94
CONCLUSIONES	99
BIBLIOGRAFÍA CITADA	113

INTRODUCCIÓN

Michel Foucault suele instalar en sus textos una lógica en negativo. Al poner en suspenso nociones de las que intenta apartarse, abre la posibilidad de pensar de otro modo. Para acercarse a lo que es, determina lo que no es. Este método crítico, que ha dado pie a un sinnúmero de equívocos en su lectura, no niega la existencia de algunos elementos (como autor, obra, tradición, sujeto, libertad u origen), solo los suspende. La finalidad de esta estrategia es apartar ciertos conceptos totalizadores —universales antropológicos, concepciones clásicas de la Historia, operadores de síntesis psicológicos, métodos interpretativos o categorías *a priori* del conocimiento— para generar nuevas relaciones que privilegien la diversidad de lo heterogéneo. Al concebir lo discursivo no como producto de la mente, la conciencia o el deseo de un sujeto, sino como lo efectivamente dicho por el *se dice* (como una instancia impersonal), el análisis se abre a nuevos encadenamientos, a otras concepciones de la idea de repetición o acontecimiento y, sobre todo, a una epistemología que plantea la relación entre sujeto y objeto en distintos términos.

Ni heredero absoluto ni franco adversario, Foucault establece con la fenomenología un diálogo crítico pues, a pesar de la sólida influencia que tuvo de ella en su formación filosófica, continúa con la disolución del sujeto soberano —iniciada por el estructuralismo, el psicoanálisis o la lingüística— cuando le niega el lugar de origen de todo sentido e historicidad. Al distanciarse de la fenomenología, para dialogar con ella desde otra posición, surge el método arqueológico. Y, aunque ambas miradas se encuentran en lo que en la época moderna se constituyó como cierta configuración del ser del lenguaje, los análisis fenomenológicos buscan la intencionalidad del sujeto a través del discurso, mientras la arqueología no pone atención en el sujeto hablante, sino en el lugar que este ocupa dentro del discurso: para la arqueología no

existe una bifurcación entre un momento puro de la experiencia y un momento discursivo posterior.

La entrada sobre Michel Foucault del *Diccionario de los filósofos* fue redactada por Foucault.¹ En ella afirma que, de estar inscrito en alguna tradición filosófica, sería en la crítica kantiana, y su empresa podría denominarse *historia crítica del pensamiento*. Más allá del valor de ver a Foucault autolocalizarse en la historia y nombrar su propia práctica, este texto de principios de los años ochenta es un resumen preciso de sus preocupaciones conceptuales, en el que deja claro que, si hay un tema vertebral en su obra, es la experiencia. Ahí expone que su empresa histórico-filosófica aborda la emergencia de los juegos de verdad y sus efectos en lo real, y el modo en que se constituye el *a priori* histórico de una experiencia posible. Es decir, emprende una historia de la subjetividad como la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo, y cómo se inserta en el lugar del objeto en los juegos de verdad. Rechaza al sujeto constituyente para hacer aparecer los procesos peculiares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se forman y transforman, por relación y en función del otro, por lo que no dejan de modificar su mismo campo de experiencia.

Al utilizar esa misma estrategia de la lógica en negativo, Foucault descarta la noción de experiencia fenomenológica para pensar su propio concepto. El silencio prediscursivo es además de índice de un tipo de temporalidad del que Foucault quiere apartarse, metáfora de la noción de *experiencia salvaje*, acuñada por Maurice Merleau-Ponty como experiencia originaria del tiempo, irreductible a cualquier conceptualización.² Esta teoría elabora una no-separación

¹ A principios de los años ochenta, Denis Huisman preparaba el *Dictionnaire des philosophes*, para escribir la entrada sobre Michel Foucault sugirió a François Ewald, entonces asistente del filósofo. Este le comunicó a Foucault tal proposición y, como para una de las versiones de *Historia de la sexualidad* acababa de redactar una presentación retrospectiva de su trabajo, ambos propusieron entregar este texto a Huisman que apareció firmado bajo el seudónimo de Maurice Florence (abreviado como M. F.). Cfr. *Dictionnaire des philosophes*, París, Presses Universitaires de France, 1984, t I, pp. 942-944, en Michel Foucault, *Obras esenciales*, España, Paidós, 2010, p. 999.

² Foucault dialoga con la forma en que Merleau-Ponty concibe la relación de la experiencia con el saber. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty escribe: “Es el camino inverso que vamos a seguir nosotros: a partir de la

del sujeto-objeto, en la que el afuera y el adentro dejan de ser contradictorios, pero en la que siempre hay algo oculto. El interior, lo oculto, el silencio de la experiencia sensible, el pensamiento de un sujeto, el lenguaje que lo constituye, son concepciones que aluden a la expresión de una experiencia, en la que un individuo consciente, en un primer tiempo, experimenta un mundo prediscursivo que, posteriormente, será transcrito sobre un soporte discursivo. Por el contrario, Foucault postula que no hay un tiempo en el que un sujeto —con una conciencia o una mentalidad de época— tenga una experiencia pura de la realidad. Foucault se plantea si, en lugar de describir la experiencia vivida como interiorizada, no habría que hacer un análisis de experiencias colectivas y sociales.³

La posición filosófica de Foucault se sitúa, según sus propias palabras, entre la perspectiva fenomenológica, la marxista y la historia de las ciencias.⁴ Los análisis de la historia de las ciencias no dejan de relacionarse con el problema de la constitución del sentido al preguntarse cómo nace, cómo se forma esta racionalidad a partir de algo que es completamente otro porque es efecto de la experiencia y no de la racionalidad absoluta.

En cuanto a la Historia, Foucault pretende ir más allá de una historia de los comportamientos y de las mentalidades para adentrarse en sus condiciones de posibilidad.

percepción y de sus variantes, descritas tal como se presentan, trataremos de comprender cómo pudo construirse el universo del saber. Ese universo no puede decirnos nada, salvo indirectamente, por sus lagunas y por las aporías en que nos arroja”. *Cfr. Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 144. Además de esto, Foucault recuerda que uno de los primeros en hablar de Saussure en Francia, fue Merleau-Ponty, en cuyos cursos parecía que la fenomenología no podía dar cuenta tan bien como el estructuralismo de los efectos de sentido del lenguaje y de la forma en que el sujeto se perdía en su estructura como dador de sentido.

En Foucault, “Estructuralismo y posestructuralismo”, *Obras esenciales, op. cit.*, pp. 951-974.

³ “Yo diría que me situé un poco en el cruce de esas diferentes corrientes y esos diferentes problemas, al plantearme, con referencia a la fenomenología, si en vez de hacer la descripción un tanto interiorizada de la experiencia vivida no había que hacer, no se podía hacer el análisis de una serie de experiencias colectivas y sociales”. En “Foucault en entrevista con André Bertin”, 7 de mayo de 1981, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia*, Curso de Lovaina, Argentina, Siglo XXI, 2014, p. 253.

⁴ En contraste con la consideración anglosajona de la filosofía de la ciencia como una extensión de la lógica, la escuela epistemológica francesa pone el foco en la historia de la ciencia como la teoría de las condiciones de la práctica científica a través de la historia, un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales. Y esta perspectiva, que Georges Canguilhem encontró en la epistemología de Gastón Bachelard, será fundamental para Foucault.

Mientras la historia de las ideas se ajustaba a la génesis, la invención y la búsqueda de continuidad histórica, a manera de un texto continuo, la arqueología es la disciplina que encuentra objetos sin contexto dejados por el pasado. Jugando con las palabras, Foucault le llama la disciplina de los monumentos mudos. Tradicionalmente, los monumentos se consideran como objetos no verbales a los que hay que hacer hablar para convertirlos en documentos parlantes, restituirlos solo a través de un discurso histórico. Otro tipo de historia —la arqueológica, por ejemplo— propone transformar los documentos en monumentos, no hacerlos decir lo que no dicen, sino describirlos intrínsecamente. Mudo, no como privado de una facultad, o de representatividad (como la *b* que no representa ningún sonido), sino por hacer evidente cierta relación de los monumentos con la discursividad.

Sobre la propia historia del concepto de experiencia en la filosofía, y haciendo un ejercicio de generalización —pues, en realidad, se trata de singularidades, acontecimientos y ambigüedades lingüísticas—, se puede decir que se orientó hacia una aprehensión (interna) de la realidad o modo de conocer de algo (externo).⁵ Como sustantivo, experiencia hace referencia a cierto conocimiento que se adquiere con la práctica o, en otra acepción, indica un proceso, algo que se está haciendo. En general y, a diferencia de Foucault, la experiencia vivida parece

⁵ Haciendo un repaso, que de tan general peca de equívoco, puede decirse que mientras Platón veía una clara distinción entre experiencia (como mundo sensible) y razón (haciendo referencia al mundo inteligible), Aristóteles también distinguía entre experiencia y pensamiento, pero aseguraba que las percepciones podían organizarse. En la Edad Media se entendía como aprehensión inmediata de procesos internos psicológicos o como una suma de casos que daba lugar a un conocimiento general o experiencia en ciertos ámbitos. Para Spinoza la experiencia es vaga. Leibniz se interesa por proposiciones contingentes porque las verdades eternas solamente pueden adquirirse por medio de la razón. Para Kant, el conocimiento adquiere validez con la experiencia. Si para el empirismo la experiencia se interpreta como punto de partida del proceso cognoscitivo, para Kant la experiencia es el resultado de un proceso de un conjunto de condiciones. Para Kant “experiencia es una percepción comprendida”. Hegel habla de la experiencia de la conciencia. El contenido de la conciencia de lo real. En la modernidad suele entenderse como sentido inmediato, aprehensión de datos (experiencia sensible, natural, científica, religiosa, artística, fenomenológica, metafísica). Bergson piensa que la intuición es experiencia de lo inmediatamente dado. Husserl, que hay una experiencia pre-predicativa, se halla alojada en un horizonte de experiencia. La pérdida de la experiencia es uno de los motivos que indicaba la caída de la época moderna en la barbarie, según la Teoría Crítica. Para Benjamin, la noción de experiencia debe ser superior a la kantiana.

Crítica, lamento por la pérdida de la experiencia, reconstitución, son muchas de las posturas que recorre Martin Jay en *Cantos de experiencia, Variaciones modernas sobre un tema universal*, México, Paidós, 2010.

ser anterior a la reflexión o, por lo menos, estar escindida en una parte de percepción y otra de razonamiento.

Aunque en cada idioma tiene sus peculiaridades, la palabra experiencia refiere al tratamiento de asuntos particulares más que universales, a cierta dimensión pasiva de la experiencia (*pathos*). Experiencia como algo que se tiene, se aprende o se está haciendo. Dice Martin Jay que el concepto de experiencia suele utilizarse como *término paraguas* para superar la escisión epistemológica entre sujeto y objeto. Es especialmente sugerente la acepción alemana en la que sus significados son casi antagónicos: como la diferencia entre juicios cognitivos y una experiencia concebida como proceso de aprendizaje que activa un vínculo con la memoria.

6

Si el estructuralismo consideró que la experiencia es efecto de la cultura, para la concepción foucaultiana, el hombre es un *animal de experiencia* inserto en un proceso que, mientras define sus objetos, estos a su vez lo transforman. Hay un cambio del conocer a una

⁶ En alemán hay dos términos que aluden a la experiencia y cuya distinción ha suscitado páginas y páginas de escritos filosóficos: *Erlebnis* y *Erfahrung*. Aunque en inglés se traducen con la misma palabra, en español pueden traducirse como vivencia y experiencia, respectivamente, pero no resulta tan sencillo cuando se revisan las nociones semánticas o las anotaciones filosóficas. En la historia de los términos alemanes han sido usados en distintas variantes y en sentido opuesto. *Erlebnis* contiene la raíz de la palabra *Leben* (vida) y a veces se traduce como vivencia. *Erlebnis* suele implicar una unidad primitiva, previa a cualquier diferenciación u objetivación. Normalmente localizada en el “mundo cotidiano” de las prácticas no teorizadas, puede sugerir, asimismo, una intensa y vital ruptura en la trama de la rutina cotidiana. Pese a que *Leben* indica también la totalidad de una vida, *Erlebnis* generalmente connota una variante de la experiencia más inmediata, prerreflexiva y personal. Mientras que *Erfahrung* se asocia con las impresiones sensoriales producidas por el mundo exterior, o con juicios cognitivos acerca de ellas (Kant), pero también ha llegado a significar una noción de experiencia temporalmente más amplia, basada en un proceso de aprendizaje, en la integración de momentos discretos de la experiencia en un todo narrativo o en una aventura. Kant reconceptualizó la experiencia —siempre en el sentido de la *Erfahrung*—, con la connotación de un viaje a lo largo del tiempo, y nunca en el sentido de *Erlebnis* (vivencia), que sugiere una inmediatez prerreflexiva, holística. Esta última llamada una noción dialéctica de la experiencia, connota un movimiento progresivo, no siempre sin asperezas, a lo largo del tiempo, implicado por el *Fahrt* (viaje) inserto en *Erfahrung*, y por la conexión con la palabra *pejligro* (*Gefahr*). Activa el vínculo entre la memoria y la experiencia... Si bien no siempre es el caso, *Erlebnis* a menudo indica la condición inefable del individuo, mientras que *Erfahrung* puede tener un carácter más público, colectivo. (Cfr. Martin Jay, *Cantos de experiencia*, *op. cit.*, p. 27.)

Para Bily López, Kant distingue la experiencia posible (*Möglicher Erfahrung*) de la posibilidad de la experiencia (*Möglichkeit der Erfahrung*), y es desde esta distinción kantiana que Hegel puede construir su ciencia de la experiencia de la conciencia (otra vez *Erfahrung*), en abierta crítica a la intemporalidad de las categorías kantianas. Es a partir de la tensión entre lo hegeliano y lo kantiano que Foucault piensa la problemática de los “focos de experiencia”.

inserción en el saber y, sobre todo, en el hecho de que no sabemos lo que sabemos: hay una constante relación con el límite.

Haciendo un rápido recuento de sus obras podemos ver cómo desde el inicio, Foucault dibuja la noción de experiencia. *Historia de la locura* concedió una gran parte a la experiencia de la locura que abrevó de la idea de *locura fundamental* tomada de Nietzsche, posteriormente, sería criticada por Foucault por haberla entendido como prediscursiva, *primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada*,⁷ todavía en términos de percepción de la locura. Aquella experiencia límite de lo Otro, también describe el problema de una disparidad: la sinrazón o el delirio del Hospital General, que se contrapone a la razón cartesiana. Mientras que *El nacimiento de la clínica* trata la experiencia del desorden de la enfermedad, las formas constitutivas del saber médico y la articulación de tipos de medicina con instituciones o transformaciones políticas —registradas especialmente durante la Revolución francesa y que operaron un desplazamiento de la medicina clásica a la moderna—. Pero esta aproximación no es epistemológica sino arqueológica: la idea de enfermedad cambia por la de cuerpo enfermo, involucra la mutación de lo invisible en visible. *Las palabras y las cosas* es una arqueología entendida como una historia sobre las condiciones de posibilidad del saber, el pensamiento de lo Mismo, el umbral que separa la experiencia del saber clásico al de nuestra modernidad: una experiencia desnuda del orden, se dice en el prólogo. *Vigilar y castigar* es una historia de las prácticas penitenciarias como efecto del diagrama disciplinario, que resultan en una experiencia del alma: no se juzgan los delitos, sino el alma de los delincuentes. Ahí, el panóptico se concibe como *máquina de hacer experiencias*, de modificar el comportamiento, de encauzar o reeducar la conducta de los individuos. Si en *Las palabras y las cosas* se considera a la episteme como los códigos fundamentales de una cultura, que permiten experimentar la locura de formas distintas (según

⁷ Lo dice Foucault, “Verdad y poder”, *Microfísica del poder*, p. 190.

la episteme renacentista, clásica, moderna), conforme a un principio de orden del saber (la semejanza, el orden o la historia y el tiempo), *La arqueología del saber* es una crítica a esa noción: ya no se habla de una única episteme, sino de que hay, en lo efectivamente dicho, en el discurso, la posibilidad de reelaborarlo, redistribuirlo todo. La posibilidad de hacer una arqueología, no ya de saberes, sino de experiencias. *Historia de la sexualidad* constituye un texto político del saber como una genealogía del hombre del deseo, por ejemplo, en *La voluntad de saber* se habla del dispositivo de la sexualidad para analizar, más que una teoría de la represión, cómo en las sociedades occidentales modernas se ha ido conformando una experiencia por la que los individuos se fueron reconociendo como sujetos de una sexualidad. Es en este texto donde elabora un concepto de experiencia específicamente foucaultiano: “El proyecto era, por lo tanto, el de una historia de la sexualidad como experiencia —*si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad*—”.

Es este el concepto con el que se trabajará esta tesis que puede leerse, más que como una división temática, como la puesta en marcha de ciertos aparatos, mecanismos o funciones.

1. La primera parte propone concebir la función del enunciado como un obturador del discurso (mecanismo que regula flujos durante un tiempo determinado) porque juega con el presente sin plenitud del discurso, pero lo regula con la presencia de la historia. Propone la árida tarea de situarnos en la complejidad de la función enunciativa, entendida como la simultaneidad entre lo discursivo/no-discursivo y su relación con la Historia. La pregunta por los tiempos del discurso expone su dependencia al concepto de saber: ¿toda experiencia está contenida en los márgenes del saber o existen experiencias prediscursivas, cómo opera su simultaneidad? ¿Qué hay antes de la experiencia, existen condiciones trascendentales o históricas, el *a priori* histórico es un piso sobre el que ocurren los acontecimientos o una trama que se entrecruza con sus efectos?

2. El segundo capítulo se interesa por el espacio. Tanto el emplazamiento, el límite, la superficie o los dispositivos, son funciones espaciales que, al operar como un mecanismo de dispersión, redistribuyen la pluralidad para abrir otros modos de pensar. En este capítulo se puede ver que para Foucault el tiempo es solo una operación posible de distribución dentro del espacio. En la época de lo simultáneo y la yuxtaposición, Foucault propone experimentar el mundo espacialmente, como red o como orden.

¿A qué tipos de experiencia dan lugar los no-lugares, las utopías, las heterotopías? El dispositivo, como algo que dispone elementos heterogéneos, alude también a una función: es un elemento de organización, por ejemplo, la sexualidad, que es un dispositivo que produce cuerpos deseantes.

3. Si el primer capítulo se preguntó por el tiempo de la experiencia y su posible escisión entre experimentación y discurso, el tercer capítulo aborda el problema político entre racionalidad y pensamiento en la experiencia del sujeto ético. La máquina crítica, el barreno, la puerta giratoria, son algunos de los mecanismos utilizados en este capítulo. La metáfora de la puerta giratoria como mecanismo de relación entre elementos que operan simultáneamente permite que una puerta se cierre solo para que otra se abra y viceversa. Lo que se intenta es abundar en la relación que hay entre saber-poder-subjetividad; cuál es la relación del pensamiento con la razón y el saber inconsciente, y con la función teórico-política que supone romper con lo evidente. ¿Qué pasa con la experiencia y su relación con la parte inconsciente del saber, hablamos de razón o de la razón fragmentada en racionalidades?

Otra parte importante que atraviesa todos los capítulos son las llamadas *Notas de conversación* (N.C.): notas a pie de página que son huella del diálogo que establecí con mi tutora, Ana María Martínez de la Escalera, en el que, más que hacer una colección de afirmaciones, es

una traza del trabajo alrededor de dudas, cuestionamientos, vías de análisis, comparación con autores o precisiones conceptuales, que realizamos juntas a lo largo de estas páginas.

Lo que este texto pretende es llegar a tener cierta *experiencia de la experiencia*, atisbar cómo es que Foucault proponía la experiencia, basada en las siguientes premisas: es a la vez que práctica, siempre discursiva (no es un hacer puro), juega con el tiempo, pero tiene también un atributo espacial y, sobre todo, un carácter político que piensa siempre la diferencia.

Experiencia desnuda del orden, patológica, de la locura, literaria, del límite, de la sin razón, onírica, clínica: la pregunta es, si para Foucault, en todas estas experiencias se juega algo de lo cotidiano o si, en otra experiencia del límite —de la desujeción—, hay un movimiento que al hacer una crítica de lo inconsciente del saber (como desgobierno del sentido), procura otro modo de ser. Una experiencia que también utiliza la estrategia de la lógica en negativo para desujetarse y concebir otros modos de experiencia.

I. EL TIEMPO DEL DISCURSO

Al buscar, en el espesor histórico de las ciencias, el nivel de la práctica discursiva, no se quiere devolverla a un nivel profundo y originario ni al suelo de la experiencia vivida (a esa tierra que se da, irregular y despedazada, antes de toda geometría; a ese cielo que centellea a través de la cuadrícula de todas las astronomías).

Michel Foucault, 1969.⁸

La Historia muestra que todo lo que se ha pensado será pensado aún por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz.

Michel Foucault, 1966.⁹

Mientras algunas filosofías conciben la relación silencio-experiencia como una imagen temporal que desplaza el acontecimiento mudo a su transcripción en el discurso —como si la realidad misma fuera apresada por la lengua—; otras, la visualizan espacialmente, entendiendo al discurso como la primera capa de un suelo enigmático que subyace silenciosamente a todo lo dicho —como lo considera la Historia de las ideas, para la que las distintas producciones culturales son expresión de una idea—, como si el discurso, todavía no articulado, ya estuviera presente, circulando por debajo de las cosas y no en su dimensión de acontecimiento.¹⁰ Aunque Foucault tiene claro que el tiempo cero de la experiencia no existe —como una instancia muda, anterior, que después deba ser transcrita al discurso—, se pregunta si cabe la posibilidad de ciertas experiencias separadas de todo discurso: cuestiona lo prediscursivo, como etapa previa de todo discurso.

1. TIEMPO CERO: el silencio prediscursivo o las cosas mudas

En los capítulos iniciales de *La arqueología del saber* se alude a las superficies de emergencia de los discursos como instancias prediscursivas que varían según la época: “la familia, el medio

⁸ Foucault, *La arqueología del saber*, España, Siglo XXI, 2007, p. 322.

⁹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1999, p. 361.

¹⁰ Se supone así que todo lo que al discurso se le ocurre formular se encuentra ya articulado en ese semisilencio que le es previo, que continúa corriendo obstinadamente por debajo del él, pero al que recurre y hace callar. El discurso manifiesto no sería a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no dice, y ese “no dicho”, sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice. *Cfr.* Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 40.

social próximo, el medio de trabajo, la comunidad religiosa (todos los cuales son normativos)”,¹¹ viejas superficies de emergencia a las que se suman nuevos espacios: el arte, la sexualidad, la penalidad. En la progresión del texto se revela un proceso de pensamiento que considera un desacierto entender la superficie de los discursos como un lugar infinitamente prolongado, “el elemento inerte, liso y neutro adonde vienen a aflorar, cada uno según su propio impulso, o empujados por alguna dinámica oscura, ideas, conceptos o conocimientos”.¹² Es imposible que haya algo puramente prediscursivo como un orden mudo radicalmente independiente del discurso:

Prediscursivas, pero a condición de admitir que ese prediscursivo tiene todavía algo de discursivo, es decir, que no especifican un pensamiento, o una conciencia, o un conjunto de representaciones que serían, después y de una manera jamás necesaria por completo, transcritas en un discurso, sino que caracterizan ciertos niveles del discurso y definen unas reglas que aquel actualiza en tanto que práctica singular. No se intenta pues, pasar del texto al pensamiento, de la palabrería al silencio, del exterior al interior, de la dispersión espacial al puro recogimiento del instante, de la multiplicidad superficial a la unidad profunda. Se permanece en la dimensión del discurso.¹³

Para Foucault, lo prediscursivo no es un *a priori* ilimitado que, eludiendo toda cronología, exista en un plano interior como la sensibilidad, la mentalidad, las ideas o el pensamiento. Antes de la experiencia hay discursos e historia, por lo que el *a priori* solo puede entenderse como histórico, puro devenir, siempre empírico. El *a priori histórico*¹⁴ no pertenece a otra realidad anterior al discurso ni está formado por unas reglas impuestas desde el exterior, son condiciones de posibilidad históricas: un conjunto que no está de una vez dado, sino que es transformable. El

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

¹² *Ibid.*, p. 218.

¹³ *Ibid.*, pp. 126-127.

¹⁴ Mientras en Kant *a priori* e historia se oponen, Foucault construye la noción de *a priori histórico*. Se diferencia de los *a priori* formales inmóviles (como génesis cultural o psicológica), no es un trascendental sincopado que hiciese valer sobre el pensamiento de los hombres una tiranía y después desapareciese en su carácter de histórico. Es una figura puramente empírica, capta los discursos en la ley de su devenir efectivo. *Cfr. ibid.*, p. 217.

a priori no es anterior a la experiencia, está dado en ella como historicidad, como condiciones de posibilidad.

Eso es lo que no es, pero entonces qué es lo prediscursivo y cuál es su relación con lo preconceptual, ¿se pueden utilizar como sinónimos?

Aunque ambos se ubican en la superficie del nivel discursivo, el discurso es el único lugar posible de emergencia de los conceptos, pues lo preconceptual, “en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y se mantuviera a través de ella, es por el contrario, al nivel más *superficial* (al nivel de los discursos), el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas”.¹⁵

Lo preconceptual¹⁶ no es el lugar donde nacen las abstracciones universalmente verdaderas, o un fondo de ideas sobre las que después aparecerá el concepto: no es la historia de las ideas hablando de la génesis y la continuidad de pensamientos anónimos y ocultos que corren por debajo de la historia. Al igual que lo prediscursivo, lo preconceptual no podría estar en la conciencia de los individuos sino en las propias reglas de formación del discurso. Es decir, lo prediscursivo solo puede concebirse en la aparición las reglas del discurso mismo, niveles discursivos, pero no como una separación. El concepto es, al igual que el sujeto y el objeto, un efecto del discurso.

Gilles Deleuze propone distinguir la vinculación necesaria entre lo discursivo y lo prediscursivo con la arquitectura como ejemplo: espacios como la cárcel, la escuela, el hospital, el hospicio están ya estructurados bajo ciertos regímenes de enunciados (la soberanía, la disciplina, la vigilancia) que, al modelar los comportamientos, producen los cuerpos, las almas.

¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

¹⁶ Lo preconceptual se plantea al nivel del discurso mismo, “que no es ya traducción exterior, sino lugar de emergencia de los conceptos; no se ligan las constantes del discurso a las estructuras ideales del concepto, sino que se describe la red conceptual a partir de las regularidades intrínsecas del discurso”. El concepto no está formado sobre el fondo de las ideas sino de las formas de coexistencia entre los enunciados. *Cfr. Ibid.*, p. 101.

Los lugares como instancias ajenas a los discursos no existen. Son dispositivos arquitectónicos en los que, por ejemplo, el sexo está siempre presente en la disposición de los espacios, los patios de recreo, los dormitorios, los consultorios, etc. Engendrados por los discursos, los lugares producen visibilidades, suponen una manera de ver. *Prediscursivo, siempre que haya algo de discursivo*: La arquitectura es más que un agregado de piedras, “la arquitectura dispone las visibilidades. La arquitectura es la instauración de un campo de visibilidad. Y observen que este ascenso hacia la visibilidad es siempre como un ascenso hacia la condición”.¹⁷

La prisión, el asilo o el hospital, han sido producidos por cierta manera de ver que, a su vez, los espacios arquitectónicos reproducen. La arquitectura es entonces una materialidad desencadenada por discursos, a la par que esa materialidad produce, hace ver, hace hablar. Ese agregado material, de piedras, de cosas, remite a la arqueología que Foucault hizo en 1966, *Las palabras y las cosas*, en la que advirtió que las palabras están tan ausentes como las propias cosas:

Yo quisiera demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y una experiencia. [...] Tarea que consiste en no tratar —en dejar de tratar— los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese *más* lo que hay que revelar y hay que describir.¹⁸

No hay un espacio mudo al que se le superpone el discurso: no existen las cosas y después las palabras, primero los acontecimientos y después los enunciados, tampoco un cruce que da cuenta de la suma de sus partes, es la producción de un excedente.

Los discursos son prácticas que forman sus objetos, en ellos, la temporalidad no se bifurca en dos tiempos: las cosas dichas no son “injertadas un tanto al azar sobre procesos

¹⁷ Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault I*, Argentina, Cactus, 2013, p. 20.

¹⁸ Foucault, *La arqueología del saber, op. cit.*, p. 81.

mudos, nacen según regularidades específicas”,¹⁹ sobre el archivo entendido como la ley de lo que puede ser dicho. Si la arqueología niega un tiempo cero de la experiencia entendido como *lo prediscursivo*,²⁰ le da un nuevo lugar: el de lo no-discursivo, siempre y cuando aparezca en simultaneidad con el discurso y en una continua relación. Ese excedente que hay que revelar, esa continua relación de dependencia entre lo discursivo y lo no-discursivo es el saber.

¹⁹ *Ibid.*, p. 219.

²⁰ **N.C.** *El término prediscursivo resulta impreciso porque sugiere un orden cronológico. A este respecto, Deleuze, pero sobre todo Guattari, en Caosmosis, elabora una muy buena definición sobre lo prediscursivo y la relación decisiva que tiene con la constitución de la subjetividad. Estas marcas corporales, materiales de lo subjetivo, ¿cómo se relacionan con la noción de discurso en Foucault?*

—Tanto para Guattari como para Foucault, la subjetividad es producida por instancias individuales, colectivas e institucionales. Es plural y polifónica, por lo que no se considera como oposición binaria entre individuo y sociedad. Ambos autores coinciden en que no estamos frente a una subjetividad dada como un en-sí, sino frente a procesos de autopoiesis. Sin embargo, hay una profunda discrepancia en la relación entre lo discursivo y lo no discursivo. Si para Foucault el enunciado es una función cuyos componentes siempre están en relación, para Guattari existen en sí mismas conformaciones enunciativas extralingüísticas. Para él, los operadores de discursividad no existen por sí mismos, están fundados en la subjetividad *pática*. En ella no hay una relación sujeto-objeto, sino un conocimiento no-discursivo: ejemplo de esto es la noción de Bergson sobre la duración (no discursiva) que se opone a la discursividad del recorte del tiempo (presente, pasado, futuro). En la lógica *pática* hay universos incorporales, territorios desviados de su semiótica o de su “vocación significacional”. Así como se opone a la homogeneización del Significante lacaniano, Guattari sostiene las producciones semióticas maquínicas, en oposición a la concepción totalizadora de *estructura*. La noción de máquina como “el conjunto de las interrelaciones de sus componentes independientemente de sus componentes mismos”, es muy semejante a la idea foucaultiana de función enunciativa, pero para Guattari, las intensidades maquínicas tienen un núcleo no discursivo cuyos rasgos de distintividad no son aprehensibles por un aparato de representación, sino por una absorción *pática* existencial, una aglomeración preyóica, preidentificatoria. Esta noción de una etapa anterior al lenguaje, la toma del psiquiatra Daniel Stern, para quien hay un sinfín de vectores semióticos preverbales, relacionados con la corporeidad, la posturalidad, los rasgos de fisonomía, los gestos o la espacialidad. Para Guattari, hay un mundo psíquico de universos múltiples, *páticos*, transactivistas que ignoran las oposiciones sujeto-objeto, yo-otro, o masculino-femenino. Las intensidades existenciales también son *páticas*. El esquizoanálisis propone acceder a estos focos de subjetivación asignificantes. Dice Guattari que aunque todo es puesto en posición de ser hablado, el enfoque ecosófico o esquizoanalítico no se limita al mero nivel de expresión verbal: no se puede aspirar a un acceso *pático*, a la cosa caósmica, sino en la media en que, de una u otra manera, se reinventen, como cuerpo sin órganos, las intensidades no discursivas. Estas intensidades no-discursivas se asemejan a lo que Foucault llama una “experiencia salvaje”. Para Foucault no existe este primer suelo de intensidades prediscursivas que, después, habrá de ser traducido a lo discursivo. No hay experiencia que no esté cruzada por lo discursivo pues la función enunciativa es siempre relación de lo discursivo y lo no-discursivo, dos instancias que, aunque no son isomórficas, carecen de independencia. Foucault ejemplifica su punto de vista sobre la centralidad del discurso con la problematización de la práctica de un pintor. La arqueología no intentaría encontrar las intenciones transcritas (no en palabras, sino en líneas, superficies o colores), sino analizar cómo, aunque se trate de una práctica que no utiliza las palabras, hay una discursividad propia atravesada por la positividad de un saber que toma cuerpo en técnicas y efectos. Foucault propone que se trata de analizar si el saber al que da lugar la práctica discursiva de la pintura, no fue involucrado en unas teorías, en unos procedimientos, en unas técnicas, y casi en el gesto mismo del pintor. Si, por ejemplo, el gesto es para Guattari puro efecto *pático* de una significación no-discursiva, para Foucault el mismo gesto está cruzado por una práctica discursiva. Tanto Guattari como Foucault coinciden en que ciertas máquinas como el amor cortés, el cristianismo o el romanticismo, inventan nuevas formas de subjetivación que, más que abrir otras formas de experiencia a un sujeto ya formado, son las que le otorgan un lugar.

2. PRIMER TIEMPO: el límite del discurso no es una delgada superficie de contacto

El tiempo del discurso se despliega como el presente de lo dicho: saber al que se subordinará la experiencia. El discurso no se analiza²¹ como descripción lógica (proposiciones) ni gramatical (frases) ni psicológica (como experiencia interiorizada de un sujeto soberano), sino como un conjunto de enunciados; pues, aunque un enunciado no corresponde ni a la frase ni a la proposición tiene una relación particular con ambas; de entrada, porque un enunciado no es una estructura o una unidad de sentido, sino una función que transita por lo heterogéneo. Un discurso es entonces un conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación.

En 1970 Michel Foucault sucedió a Jean Hyppolite en el Collège de France, donde se hizo cargo de la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento; *El orden del discurso*²² fue su lección inaugural. En esta exposición habló de ciertos procedimientos de exclusión como elementos no-discursivos que prohíben, confinan, delimitan, controlan. Aunque posteriormente Foucault lo consideraría como una postura de transición porque su noción de poder todavía estaba circunscrita al ámbito de la ley y no al poder entendido como tecnología, son de vital importancia los cimientos que consideran al poder como mecanismo inherente al discurso. Porque el discurso está en el límite de las reglas, no es una imposición social a todo

²¹ Sobre la diferencia entre análisis y descripción. Para Deleuze, las descripciones no son enunciados sino visibilidades. “Russell ya señalaba la diferencia de naturaleza entre las proposiciones y las descripciones. Hablar de una visibilidad es describir: y describir no es lo mismo que enunciar. Foucault camina sobre dos pies disimétricos, las descripciones y los enunciados”. *Cfr.* Deleuze, *El saber, op. cit.*, pp. 28 y 104.

²² Foucault, *El orden del discurso*, España, Tusquets, 1999, p. 14.

En el orden del discurso Foucault habla de su divergencia con Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, separación de una visión en la que el mundo posee un sentido mudo del que el lenguaje debe dar cuenta por el enunciado: un murmullo anónimo histórico mas sin origen. En él dijo: “Supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.

sujeto, pero tampoco una libertad creadora; no cualquier cosa puede ser dicha ni en cualquier momento: “no importa quién habla, sino que, lo que dice, no lo dice de no importa dónde”.²³

El discurso no tiene interior, circula siempre por el límite exterior de lo no discursivo —instituciones, comportamientos, técnicas, procesos económicos o sociales— y, sobre todo, por relaciones que lo hacen pertenecer al campo de las prácticas. El discurso no se compone de palabras, se constituye a partir de prácticas discursivas complejas que forman los objetos de los que hablan y que dan lugar a posiciones subjetivas. Como posteriormente aparecerá en *Historia de la sexualidad*, el discurso es también formador de la subjetividad, en tanto funciona como modo de objetivación del sujeto y su relación con la verdad.

a. Del enunciado a la función enunciativa

Cuando se ponen en suspenso las unidades sintéticas tradicionales (sujeto, autor, obra, frase) se abre espacio a la aparición de otra partícula: el enunciado. Para explorar el estatuto de los enunciados, Foucault utiliza el críptico ejemplo de la repetición del orden de las letras de la máquina de escribir francesa en un manual de mecanografía (AZERT): el enunciado no está constituido por el orden de las letras sobre la máquina, sino por su repetición escrita.

Aunque un enunciado puede no estar estructurado lógicamente o gramaticalmente (son enunciados un árbol genealógico, un libro de contabilidad, una combinación específica de letras como producto del uso de una lengua), tiene sus propias reglas y una existencia material específica que lo hace repetible verticalmente, por eso no puede entenderse como un segmento horizontal aislado.²⁴ En la arqueología los sistemas de dependencias son verticales, no todo es

²³ Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 208.

²⁴ La operatividad del enunciado es para Foucault una función que se ejerce verticalmente. Aunque lo menciona en varias entrevistas, solo en *La arqueología del saber* menciona 4 veces la verticalidad del enunciado: refiriéndose a las series que forman sistemas verticales (p. 16); al sistema vertical de dependencias (p. 120); al enunciado como una función (p. 144) que se dirige verticalmente a las condiciones de existencia (p. 183). La horizontalidad es equivalente al aislamiento como un segmento (frase o proposición) y no a la verticalidad de sus condiciones de existencia específica (p. 182). “Si hay unidad, ésta no se halla en la coherencia visible y horizontal de los

posible, ni cualquier posición del sujeto o coexistencia entre enunciados, ni cualquier estrategia discursiva, “sino tan solo aquellas que están autorizadas por los niveles anteriores”.²⁵ Es por esto que el dominio de la arqueología no se ejerce horizontalmente, porque es una función de coordinación que “se ejerce verticalmente con relación a esas diversas unidades, y que permite decir, a propósito de una serie de signos, si están presentes en ella o no”.²⁶

El enunciado tiene varios soportes²⁷ que no son meramente contextuales —como lugares, fechas, instituciones, presunciones autorales—, por lo que dos personas pueden decir la misma cosa y constituir enunciados distintos o, incluso, una persona instaurar el mismo enunciado en distintos momentos, bajo diversos estatutos autorales²⁸ que van más allá de los individuos porque responden al lugar de sujeto impuesto por el propio enunciado. Su materialidad implica que está siempre presente, que no hace referencia abstracta a las cosas —a

elementos formados; reside, bastante de la parte de acá, en el sistema que hace posible y rige su formación” (p. 118). Además de esto, cabe mencionar que para Deleuze el enunciado es una función que se ejerce en diagonal. Cfr. Deleuze, *Foucault, op. cit.*

²⁵ Existe toda una jerarquía de relaciones, “pero las relaciones se establecen igualmente en una dirección inversa. Los niveles inferiores no son independientes de los superiores a ellos. Sin embargo, estos no son bloques estáticos. Cfr. Foucault, *La arqueología del saber, op. cit.*, p. 120.

²⁶ Foucault, *La arqueología del saber, op. cit.*, p. 144.

²⁷ **N.C.** ¿Puede considerarse lo no-discursivo como un contexto de lo discursivo o es también un texto, son opuestos o conforman una complejidad interesante?

—El contexto tiene una importancia central en algunas teorías como la hermenéutica. Gadamer pensaba que el significado de un texto es independiente de las intenciones de su autor, pero dependiente del contexto de interpretación, lo que en *Verdad y método* llama “horizonte de sentido”. Para Ricoeur, la interpretación de todo texto surge de una distancia entre emisor y receptor, la hermenéutica intenta restaurar el significado oculto en el texto para lo que el análisis del contexto es indispensable. Como dirían Dreyfus y Rabinow, el método foucaultiano no comparte muchas de estas premisas porque su postura está “más allá del estructuralismo y la hermenéutica”. No hay una tarea de restituir el sentido, de comprender el verdadero sentido del sujeto, ni de interpretar lo oculto porque se permanece en la dimensión del discurso, no como estudio del significante, ni como teoría de la representación. Con el enunciado, Foucault produce una nueva distribución. El enunciado no tiene un referente, tiene un “estado discursivo” que no consiste en modo alguno en un estado de cosas al que hace referencia, sino que deriva, por el contrario, del propio enunciado, de sus condiciones de posibilidad. Por ejemplo, de nada serviría utilizar el contexto para el análisis del enunciado AZERT porque es una repetición del orden de las letras en un teclado material. Las letras no son un enunciado. El enunciado no se define por lo que designa o significa, es la curva que une puntos singulares, es decir, que actualiza relaciones de fuerza tal y como existen en francés entre las letras y los dedos, según órdenes de frecuencia y de proximidad. Las visibilidades, por su parte, por ejemplo, las letras del teclado, son exteriores al enunciado. Mientras las proposiciones se pueden reducir a axiomas y las frases a un contexto, el enunciado no, es inseparable de una variación inherente gracias a la cual nunca estamos en un sistema, sino que constantemente pasamos de un sistema a otro: el enunciado es transversal. El contexto no se entiende como lo exterior al enunciado, (fuera del discurso en lo no-discursivo), sino como su relación con otros enunciados.

²⁸ Cfr. *¿Qué es un autor?* donde Foucault habla de las distintas posiciones de sujeto que pueden derivar de un enunciado.

diferencia de lo que ocurre con el lenguaje que se encuentra vaciado por la ausencia de otra cosa a la que remite—, y que es repetible dentro de un juego de tramas propias: la arqueología no busca fuera de la materialidad del discurso porque los enunciados no refieren, son.

¿Cuál es ese régimen de materialidad repetible que caracteriza al enunciado? “Es del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal: define *posibilidades de reinscripción y transcripción* (pero también de umbrales y de límites) más que individualidades limitadas y perecederas”.²⁹ Un enunciado está condicionado y limitado por la materialidad del conjunto de los demás enunciados. Su propia condición de institución como positividad está en el límite entre lo propio y lo otro pues, puede ser el mismo enunciado y tener distintos sentidos. Por ejemplo, en *Historia de la locura*, Foucault hace referencia a la frase “los locos al asilo”, el primer enunciado para esta frase (en el siglo XVIII) es “separemos a los locos y a los vagabundos, pues es injusto poner a los vagabundos con los locos”, la misma frase, en el siglo XIX, es otro enunciado que significa: “es preciso separar a los locos de los vagabundos puesto que los locos merecen cuidados especiales”. ¿Pertenece al mismo régimen de enunciado?

No es que haya cambiado el sentido de las palabras sino la relación con otras proposiciones, con la creación de nuevas positividades, que pueden cruzar un umbral a partir del cual ya no hay equivalencia y se considera un nuevo enunciado. Este ejemplo muestra cómo los enunciados siempre están en el límite de lo visible y lo oculto: están ahí, fueron dichos, sin embargo, no están a simple vista porque la visibilidad se construye, pero tampoco permanecen encubiertos o velados por un sentido lingüístico que debe ser descifrado, sino por las condiciones específicas de cada enunciado. El enunciado no es interpretable porque no oculta nada, no hay un texto debajo, *no está habitado por la presencia secreta de lo no dicho*, no es

²⁹ *Ibid.*, p. 173.

entonces ni banal ni original, obedece a reglas que se definen por relación a singularidades. El enunciado es serial.

Por todo esto, dice Foucault que en realidad son pocas las cosas dichas, hay en lugar de la novedad y la imaginación una regularidad que llama *pobreza enunciativa*; las formaciones discursivas son producto de esa monótona repetición, se constituyen en la “ley de esa pobreza”.

La arqueología del saber va moldeando diversas definiciones de enunciado hasta llegar al punto en el que, más que concebirlo como átomo discursivo, se vuelve inevitable hablar de una *función enunciativa*. Una función de existencia que pone en juego unidades diversas, lejos de agotar un sentido en frases o proposiciones, relaciona diversos componentes con un campo de objetos: “en lugar de conferirles un sujeto, les abre un conjunto de posiciones subjetivas posibles; en lugar de fijar sus límites, las coloca en un dominio de coordinación y coexistencia”.³⁰ El nivel enunciativo está en el límite del lenguaje. Esto no significa que cualquier serie de signos se convierta en enunciado al tener una relación específica con elementos exteriores porque siempre depende de su relación con otros enunciados y de la ley de su archivo.

Enunciados como “la tierra es redonda”, “las especies evolucionan” o “un sueño es la realización del deseo” no son los mismos antes de Copérnico, Darwin o Freud, lo que se ha modificado es la relación de esas afirmaciones con otras proposiciones, son sus condiciones de utilización y de reinsertión, es el campo de experiencia, de verificaciones posibles, de problemas por resolver al que pueden referirse. La relación entre enunciado y formación discursiva no solo se corresponde: es reversible.³¹

³⁰ Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 178.

³¹ Mientras una formación discursiva proviene de distintas formaciones enunciativas, una función enunciativa siempre está en relación con todo un campo adyacente, por eso no puede ser definido solo como un grupo de

Mientras las frases gramaticales o las proposiciones lógicas pertenecen a un sistema homogéneo y constante, las reglas del discurso son reglas de dispersión, porque son pasajes entre sistemas heterogéneos. Un enunciado siempre forma parte de una serie o un conjunto que no refiere a la intención o pensamiento de un sujeto, sino a la dispersión de una exterioridad.

Más que apuntar a la condición de validez de los juicios, la noción de positividad³² es condición de realidad de los enunciados; desempeña el papel de *a priori histórico*, “un *a priori*, no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas”.³³ La positividad no es una totalidad de significación sino una figura que retoma huecos y fragmentos, no lo positivo como una carga moral, sino como algo que produce:

No es evidente que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el sistema institucional y científico de la psiquiatría: no era tampoco algo dado que los procedimientos punitivos, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria vinieran a articularse en un sistema penal, tampoco lo era que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos, debieran efectivamente articularse unos sobre otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad.³⁴

Las positivities son conjuntos que no son evidentes por sí mismos, no se han hecho aceptables por algún derecho originario, no estaba inscrito en ningún *a priori*, son construcciones que se dan por hecho dentro del régimen de verdad que son aceptados.

enunciados, sino como el conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación, por lo que se puede hablar del discurso clínico, del discurso feminista, del discurso de la ciencia natural, del discurso psicoanalítico, una formación discursiva no es el texto ideal que corre bajo la multiplicidad de las contradicciones y las resuelve en la unidad serena de un pensamiento coherente. Conjunto de oposiciones diferentes cuyos niveles y cometidos es preciso describir. Afirmación y negación simultánea de una proposición. *Cfr.* Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*

³² La positividad de un discurso caracteriza su unidad a través del tiempo, por lo que se establece que Buffon y Linneo hablaban de “la misma cosa” y por qué no se puede decir que Darwin hable de la misma cosa que Diderot. Define un espacio limitado de comunicación. La positividad también cumple el papel de *a priori* histórico.

³³ Foucault, *Arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 216.

³⁴ Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, p. 29.

b. El tiempo impersonal del saber

Lo discursivo antecede al sujeto porque está situado al nivel del *se dice*,³⁵ del *hay lenguaje*,³⁶ de cierta conjugación en tercera persona del singular y el pronombre *se*, que carece de sujeto gramatical y que coloca al enunciante impersonal en un lugar limítrofe: entre lo interno y lo externo; las cosas y sus signos; las reglas anónimas y la imposición de una época que obliga a decir; en el filo de los criterios de exclusión-inclusión; y en un borde en el que lo discursivo implica necesariamente lo no discursivo y viceversa.

El *se dice* no está referido a una conciencia o sujeto que, como figura de síntesis, tome la palabra para emitir un discurso; tampoco impera en ese horizonte impersonal la racionalidad de una época o de una conciencia colectiva, mucho menos la voz totalizadora de un discurso que dicte el quehacer de los hombres. No es que nociones como la de racionalidad o conciencia tengan carta de muerte, están puestos en paréntesis para poder llevar a cabo un análisis sin referencia a la totalidad de un *cogito*, a una opinión común o a la voz anónima de la razón impuesta: se abre a la dispersión de otra racionalidad.

³⁵ **N.C.** ¿El *se dice* es una sola voz o hay muchos *se dice*? ¿Son el ruido de una época o la voz de distintos saberes que de alguna manera dejan su marca *prediscursiva* sobre la subjetividad?

—Foucault habla continuamente de su deseo por perder la identidad para situarse en el gran murmullo del *se dice*. El *se dice* está constituido por el conjunto de las cosas dichas, no como totalidad homogénea, sino como juego de relaciones de la función enunciativa (con regularidades y transformaciones). El conjunto de todo lo dicho es de por sí del terreno de lo heterogéneo, mientras el archivo —como delimitación de cierta región, de ciertos discursos que ya no son los nuestros—, estaría más cerca de la existencia de los *se dice* como diversidad de saberes. En realidad, Foucault utiliza este término para analizar los enunciados sin referencia al *cogito*, es decir, sin referencia a un sujeto soberano. El *se dice* es ese gran zumbido del que provienen los discursos desordenados, el conjunto de reglas anónimas, que aunque son analizables no están dadas a la conciencia, por lo que no pueden ser cambiadas por un sujeto, sino a través de prácticas discursivas complejas de las que se desprenden los emplazamientos para posibles sujetos. Son los modos de una no-persona, de un *se habla* impersonal. Lo neutro del *se* es opuesto a la persona o al yo: es lo múltiple. Narrador, autor, autoridad científica, sujeto de enunciación o del enunciado, son posiciones del *se dice* como la voz de lo discursivo. El saber es una relación entre lo discursivo y lo no discursivo (con preeminencia de lo discursivo), es decir, las marcas sobre la subjetividad son siempre un excedente de esta relación, algo que se está produciendo. El *se dice* puede ser algo semejante al inconsciente del saber, pero no puede ser *prediscursivo*. En Foucault, no se puede hablar más de entidades independientes porque todo está en relación.

³⁶ Es como una corrección moderna del kantismo. No la intuición, es decir no el espacio-tiempo, sino la luz; no el pensamiento, no el *cogito*, sino el lenguaje. Pero es neokantiano en el hecho de que entre esas dos nuevas instancias, que son las instancias de la finitud, hay heterogeneidad. En Kant el *cogito* está completamente fisurado. En Descartes era pleno como un huevo porque estaba rodeado, bañado por Dios. Kant dice que lo propio de la imaginación es esquematizar. Es la regla de construcción... una regla de construcción es una regla que produce el objeto de un concepto en el espacio y en el tiempo. *Cfr.* Deleuze, *El saber*, pp. 156, 173, 174.

El enunciado difiere de la frase gramatical y de la proposición, además de todas las cosas ya mencionadas, porque el sujeto no tiene la misma función. Mientras una frase tiene sujeto de enunciación, el sujeto del enunciado³⁷ encuentra diferentes posiciones de sujeto como el autor, el narrador o el discurso indirecto libre que se desliza de un sujeto de enunciación a otro es. Un enunciado puede o no tener un autor, tener dos sujetos o remitir a muchos sujetos. En resumen, se trata de un rotundo antipersonalismo: el sujeto no corresponde al individuo. El sujeto, el objeto y el concepto son funciones, posiciones que derivan del enunciado.

c. El saber, una no-relación entre lo visible y lo enunciable

Otro peculiar dualismo aparece en *La arqueología del saber*: lo discursivo (enunciable) y lo no-discursivo (lo visible) son constituyentes del saber. Para Deleuze, este dualismo³⁸ no es una etapa previa a un monismo, sino una etapa preparatoria de un pluralismo puro para el que tanto lo visible como lo enunciable no son unidades,³⁹ sino condiciones de posibilidad de la dispersión de los enunciados. Deleuze encuentra este dualismo foucaultiano como un principio metodológico al servicio de la teoría de las multiplicidades: “en el seno de un sistema gastado,

³⁷ Una frase tiene un sujeto de enunciación que no se confunde con el sujeto del enunciado. El cielo es azul, el cielo es sujeto del enunciado y no de enunciación. El sujeto de enunciación es la frase en tanto remite a una persona gramatical. Yo paseo, yo no es sujeto de enunciación, es únicamente sujeto del enunciado, intercambiable con él. En cambio si digo “yo juro”, esta vez el yo no es del tipo yo paseo. Cuando digo yo juro, juro al decir juro. Ese es el sujeto de enunciación, la verdadera persona lingüística. La verdadera persona lingüística es la primera persona. Cfr. Benveniste, *Problemas de lingüística general*.

³⁸ El saber tiene dos partes: lo visible y lo enunciable. A nivel del saber hay dualismo si no sería una especie de filosofía analítica de nuevo tipo. Descartes es dualismo objetivo o sustancial. Kant es un dualismo subjetivo, entre dos facultades fundamentales. Hay un segundo dualismo que es, una etapa provisoria hacia lo uno. Spinoza: un dualismo entre el atributo pensamiento y el atributo extensión, solo que es una etapa provisoria hacia la unidad de la sustancia hacia lo Uno. Cfr. Deleuze, *El saber, op. cit.*, p. 215.

³⁹ Opina Deleuze que para llegar a comprender lo que es una visibilidad hay que partir las cosas. “Para despejar el enunciado hay que partir las frases. Solo que, cuando se parten las frases despejando el enunciado, suscitan infaliblemente toda una proliferación de visibilidades. Inversamente, cuando parten las cosas para despejar las visibilidades, las visibilidades llanas, las visibilidades etiquetas, la llaneza de lo visible —vimos en efecto que lo visible no era la cosa—, no lo hacen sin hacer proliferar una multitud de enunciados. Esas son entonces las capturas mutuas”. En Deleuze, *El saber, op. cit.*, p. 200.

que es el de la representación, el de la copia, el de la designación, el de la significación, el del significante, Foucault erigió una especie de dimensión vertical que redistribuye todo. Produjo una nueva distribución”.⁴⁰ Pero para que esta dualidad pueda convertirse en multiplicidad tiene primero que establecer una no-relación. El ver y el decir están en una relación disyuntiva: “pero esa no-relación debe ser de cierta manera una relación, y ser incluso más profunda que cualquier relación”.⁴¹ No se cansa de repetir Foucault que, en tanto no hay pureza en las instancias discursiva y no-discursiva, no hay isomorfismo, pero tampoco independencia, lo que sí hay es una preeminencia de lo discursivo.

Desde *El nacimiento de la clínica* (1963), Foucault hacía referencia a la producción de la mirada clínica como un “ver la enfermedad”, revelándola no solo como un conjunto de síntomas, sino como la forma en que se articula con un grupo de enunciados. Lo visible (que no son las cosas, sino sus condiciones de posibilidad) estará siempre relacionado con lo enunciable (que no son las palabras), pero su relación corre por pistas paralelas porque son de naturaleza heterogénea.⁴² Nunca se ve eso de lo que se habla y nunca se habla de eso que se ve y, aunque lo discursivo y lo no-discursivo se presuponen, siempre hay preeminencia de lo discursivo.

Si bien todo saber es una práctica, habría que especificar que, en realidad, “todo saber es por lo menos dos prácticas, práctica de ver y enunciar. No se ven estados de cosas, se ven visibilidades. No se hablan palabras y frases, se hablan enunciados. La conjunción de ambos es

⁴⁰ *Ibid.*, p. 237.

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

⁴² Es por eso que en una época se considera que el hospital general se origina con las prácticas médicas, alrededor de un discurso que cura. Sin embargo, la arqueología hace ver que se trata de una práctica más bien policiaca y, por lo tanto, que provienen de formaciones distintas. Puede o no haber encuentro porque corren por pistas paralelas. La misma heterogeneidad ocurre con la prisión como forma de visibilidad, más cerca de las técnicas disciplinarias que de los enunciados jurídicos. No hay una forma común. No hay isomorfismo entre hospital y medicina. El hospital proviene de la policía, la sinrazón de la medicina.

el saber”.⁴³ No hay saber sin poder, pero el poder es táctico, no tiene forma, para eso se vale del saber. Para que el saber funcione como saber tiene que ejercer un poder, y todo poder implica por lo menos un saber hacer. Es por esto que Foucault habla de una relación compleja en este espejo entre ambas rejillas de análisis.

d. La experiencia es un saber⁴⁴

Dice Foucault que en *Historia de la locura* habló de forma enigmática, y poco acertada, de la locura como una experiencia prediscursiva, pues todavía la entendía como un tema anónimo y general de la historia, mientras se trata de la formación de los objetos en el discurso psiquiátrico alrededor de una práctica policiaca. Cuando aparece el objeto locura, se vuelve descriptible, nominable, de esta forma sigue unos códigos teóricos que permiten que reciba el estatuto de enfermedad, convirtiéndose en saber y práctica (que implica al conjunto de individuos de la institución médica, la autoridad religiosa, etc.). Una formación discursiva puede dar lugar a objetos que se excluyen simultáneamente, no hay una coherencia o totalidad. El propósito no es entonces reconstruir el referente (la locura prediscursiva)⁴⁵ a partir de la neutralización del discurso, sino de introducirnos en su propio espesor para prescindir de las cosas o, por lo menos, de la evidencia de que las cosas son como aparecen.

⁴³ Deleuze, *El saber, op. cit.*, p. 145.

⁴⁴ **N.C.** ¿Puede decirse que la experiencia es un saber o es más preciso hablar de cierta relación entre una experiencia y los distintos saberes?

—En *Historia de la locura* Foucault todavía consideraba a la locura como una experiencia salvaje o prediscursiva. Una historia de la locura misma, antes de su captura por el saber, no de la Psiquiatría como hace en los cursos llamados *El poder psiquiátrico* en 1973 y 1974. Después de elaborar el concepto de saber como la combinación de lo visible y lo enunciable, presente en cada formación histórica, piensa que no hay nada previo al saber, no hay preexistencia ni de un objeto (no son las cosas) ni de un sujeto, porque ambos se constituyen colectivamente en una relación de saber. No hay un sujeto anterior a la experiencia. Por ejemplo, el saber en la anatomía patológica vuelve visibles muchas cosas que de otra manera no podrían experimentarse. Los tejidos no se veían, estaban repartidos de otra forma, antes de que fueran un concepto discursivo. Un saber es un espacio en el que un sujeto toma posición, no hay nada debajo: el saber es ya cierta organización de una experiencia.

⁴⁵ Si en *Historia de Locura* Foucault parece todavía creer en una experiencia originaria, fenomenológica, de la locura, en *La arqueología del saber* reemplaza la fenomenología por cierta epistemología del saber, no del conocer. No hay experiencia que no esté capturada por el saber.

Porque de la misma forma en que los enunciados no se reducen a las palabras, las visibilidades no se reducen a objetos. Lo visible y lo enunciable son condiciones bajo las cuales se diseminan tanto los enunciados del discurso como las prácticas. Las preguntas no se orientan a un entendimiento de los códigos, sino de la ley de existencia, el acontecimiento, las condiciones de su emergencia singular, y su correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos, discursivos o no:

No hay vividos, o más bien, lo vivido es ya un saber. Solo que no todo saber es una ciencia. Pero bajo el saber no hay nada. [...] Tendremos que preguntarnos qué puede querer decir la afirmación de Foucault de que hay verdades salvajes, lo cual implica a pesar de todo un modo de experiencia salvaje, puesto que la verdad es un asunto de experiencia. Lo que digo es aproximativo. Si permanecemos en este primer eje, no hay ningún lugar para una experiencia salvaje que sea como el suelo nutricio del saber.⁴⁶

Lo vivido es ya un saber, dice Deleuze. Ver y hablar constituyen el saber, no en esta forma verbal que parece acercarlos a los actos de un sujeto, sino porque remiten a lo visible y lo enunciable como constitutivos de una formación histórica, lo que la terminología foucaultiana nombrará posteriormente como un *dispositivo* que consiste en un juego de capturas mutuas: el saber opera esa no-relación entre lo visible y lo enunciable. Es por esto que, como bien lee Deleuze, no hay posibilidad de una experiencia salvaje: “es el poder el que, en realidad, puede relacionar campos disímiles al relacionar lo discursivo con lo no-discursivo, pero como el poder no ve ni habla, hace ver y hablar mediante el saber”.⁴⁷

El límite cruza toda la terminología de *la arqueología* porque intenta establecer relaciones peculiares entre instancias, frecuentemente heterogéneas, sustituir todas esas dicotomías por el análisis del campo de las diferencias simultáneas. Si la experiencia está acotada al saber,

⁴⁶ Deleuze, *El saber, op. cit.*, pp. 33 y 214.

⁴⁷ Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 34

entendido como una relación sincrónica, ¿de qué forma juega en esa relación la mediación de otro tiempo, el tiempo de la arqueología o de la historia?

3. SEGUNDO TIEMPO: el tiempo retroactivo⁴⁸ o la historia no lineal

Foucault toma el sentido del término arqueología de *Los progresos de la metafísica*, obra de 1803 en la que Kant habla de los conceptos cardinales de la filosofía crítica, y donde hace referencia a esta noción como “la historia de lo que hace necesaria una forma de pensamiento”.⁴⁹

La historia así concebida revela la contingencia del pensamiento, su carácter de material histórico transformable que llega a encontrar “las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad”.⁵⁰ Una singularidad muestra que las emergencias no eran tan necesarias como aparentaban (no es tan evidente considerar a los locos como enfermos mentales ni que a los delincuentes haya que encerrarlos ni que la sexualidad sea esencia de un cuerpo), pues la arqueología describe cómo la dupla saber-poder construye tanto estos objetos como la posibilidad de nuevas posiciones subjetivas.

La arqueología es tanto objeto de descripción como metodología: reescritura de la historia que no analiza contenidos o interpreta horizontes de sentido, sino reescribe (describe) una serie de relaciones, no solo entre discursos en una cultura determinada, sino en lo que considera más importante: las condiciones históricas, económicas y políticas de su formación.

La arqueología rompe con la historia lineal, la razón unitaria, el eje del conocimiento causal y los presupuestos antropológicos; no intenta restituir la Historia como totalidad de

⁴⁸ Según la RAE, el efecto retroactivo, en una de sus acepciones, tiene la capacidad de obrar sobre el pasado. 1. adj. Que obra o tiene fuerza sobre lo pasado.

⁴⁹ Cfr. Edgardo Castro, *Diccionario Foucault, op. cit.*, p. 42. Desde el principio, Foucault se relacionó con la filosofía kantiana: su tesis complementaria de doctorado fue una traducción de la *Antropología* de Kant. Además de definir su proyecto en términos kantianos como análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia o el saber, también toma el término arqueología.

⁵⁰ Foucault, *La imposible prisión*, mesa redonda del 20 de mayo de 1978, España, Anagrama, 1982, p. 61.

sentido; se opone a la historia de las ideas porque al centrarse en el análisis de las formaciones discursivas no busca un origen o una causa monolítica: estudia las condiciones del cambio de un sistema de pensamiento que no es sino una dispersión reglamentada. La arqueología no es una historia de cierta duración, sino una descripción de la multiplicidad de duraciones y las transformaciones que resultan de las luchas de poder, como contrahistoria y acontecimiento.

a. Hacer aparecer los acontecimientos

Aunque la noción de acontecimiento toma diversas rutas en la obra de Foucault, es el corazón mismo del método arqueológico, que busca leer las discontinuidades para hacer aparecer los acontecimientos. Con acontecimiento no se hace referencia a una decisión, una conquista o una batalla, es decir, a ese tiempo silencioso o mudo:⁵¹ se busca el acontecimiento en lo efectivamente dicho, en la lógica propia de los enunciados que no es aglutinante de sentido porque no pierde de vista su carácter singular y disperso. La arqueología intenta restituir el concepto de acontecimiento que el estructuralismo se había esforzado en erradicar “no soy historiador en el sentido estricto del término, pero tengo en común con los historiadores un interés por el acontecimiento [...] ni la lógica del sentido ni la lógica de la estructura son

⁵¹ **N.C.** *Lo mudo es una metáfora interesante pero parece circunscribir el discurso a lo que es hablado y escuchado, pero no a los procesos más materiales que tendrían que ver con que las palabras no solo son escuchadas o habladas, sino que provocan pragmáticamente efectos.*

—No existen las cosas mudas porque lo hablado no está circunscrito al lenguaje, se habla porque el poder hace hablar, se ve porque el poder hace ver (por ejemplo, la percepción colectiva de la locura en el siglo XVIII no era una ceguera, sino una percepción articulada). Lo dicho toma cuerpo en técnicas, instituciones, órdenes, esquemas de comportamiento. Todo lo material es efecto del discurso, no existen las cosas mudas porque lo hablado no es solo el discurso, sino sus efectos performativos. La forma de lo visible y lo enunciable no son unidades, son condiciones bajo las cuales los enunciados se dispersan, se diseminan, un enunciado está montado sobre varios sistemas porque es ya una multiplicidad. El discurso, que no son las palabras, sino los enunciados, tiene una modalidad particular de existencia, pues aunque los enunciados deben ser extraídos (no son visibles, pero no están ocultos), en ellos todo es realidad manifiesta. Ver y hablar están totalmente inmersos en relaciones de poder. Deleuze utiliza la metáfora del cine para hablar de esta no-relación entre lo visible y lo enunciable: las voces evocan un acontecimiento que no veremos, mientras que la imagen visual presenta lugares sin acontecimientos, lugares vacíos o mudos. Lo que se ve no reside en lo que se dice. Lo que se dice no hace ver. Están el ver y el decir, pero corren por pistas paralelas: una relación con dos caras disimétricas: palabra ciega y visión muda. Hablar no es una expresión de la mentalidad, es la condición de la mentalidad de una época, de la misma forma que el ver también son las condiciones de posibilidad. La experiencia no es muda porque está poblada de discursos, de la misma forma que los discursos están habitados por la materialidad de lo real.

pertinentes para este tipo de investigación”,⁵² dice Foucault. Otra lógica de análisis apunta hacia las condiciones de posibilidad y no se centra en relaciones de tipo causal: “cuando en el análisis histórico se introducen relaciones de tipo lógico, como la implicación, la exclusión, la transformación, es evidente que la causalidad desaparece”.⁵³ Se intenta concebir la historia en sentido opuesto a una tradición que disuelve lo singular en la continuidad ideal de la Historia, y sus nociones de universalidad y necesidad. El acontecimiento no es un segmento de tiempo sino una intersección de duraciones (duración como análisis lógico, tiempo sin principio ni fin, sin lógica causal, no como un segmento de tiempo determinado). Al hacer de la causalidad un poliedro de relaciones con un número de caras siempre por definir, nunca por cerrar, al multiplicar las causas, se pueden analizar procesos complejos. Poner en juego un cruce de positivities tiene un efecto pluralizador que articula distintas dimensiones, mientras se propone quebrantar los garantes de unidad de sentido, como la conciencia, el hombre o la razón.

Foucault utiliza un neologismo para nombrar la operación que hace aparecer a los acontecimientos: *évènementialiser* (acontemencializar o eventualizar⁵⁴), cuya tarea es romper lo que creemos evidente de nuestro saber. Romper con lo evidente es una función que puede considerarse como teórico-política.

⁵² Foucault, *Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza, 2000.

⁵³ Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, conversación con Paolo Caruso, 1967, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁴ La *eventualización* descubre los nexos o dispositivos de saber-poder que hacen posible la aceptación de una práctica. La *eventualización* en *¿Qué es la crítica?* es llamada arqueología, analiza esas prácticas en su positividad, es decir, en su historicidad, en su dimensión de acontecimiento histórico irreductible a episodios de una historia trascendental de la razón. No como universales sino como singularidades puras. La virtualización muestra que las positivities no son evidentes por sí mismas, pueden desaparecer también. *Cfr.* Javier de la Higuera, prólogo a *¿Qué es la ilustración?*, p. 37.

La arqueología intenta restituir la cualidad de acontecimiento⁵⁵ en lo efectivamente dicho. Paradójicamente, esta noción de acontecimiento está relacionada con la regularidad más que con la idea de ruptura. Los enunciados son acontecimientos por la regularidad de una materialidad constituida por sus propias condiciones de posibilidad, quiere decir que no aparecen como acto espontáneo, tienen una historia rastreable. En el caso de la aparición del hombre a la que se alude en *Las palabras y las cosas*, se trata de una emergencia (*Entstehung*) como acontecimiento epistémico que da pie a nuevos órdenes del saber.

¿Es entonces un análisis de su formación, de su irrupción, de su origen o de su procedencia? Muchas de estas preguntas las elabora Foucault en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Aunque podría entenderse como un desplazamiento hacia la genealogía, no hay que pensarlo como dos periodos separados, sino como una articulación de métodos.

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía, no pienso que se trate de señalar con ellos tres niveles sucesivos que serían desarrollados unos a partir de otros, sino más bien de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis.⁵⁶

Con el concepto de genealogía Foucault vuelve a negar la búsqueda del origen (*Ursprung*) como lo que ya existía, para encontrar algo diferente a una identidad preservada desde siempre. La *Entstehung* (emergencia) o *Herkunft* (procedencia) designan mejor la tarea del genealogista que no busca el punto de surgimiento como ley de una aparición entre un estado de fuerzas, no la continuidad de un objeto sin interrupciones, desde su nacimiento hasta su muerte; por el contrario, *agita lo que se percibía inmóvil*. La emergencia muestra el juego de combate entre las fuerzas, el momento en el que saltan a escena. Buscar la procedencia y no el origen es una diferencia radical, “se remueve lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido:

⁵⁵ Intenta pensar la relación entre acontecimiento como regularidad y como ruptura (tradicción y ruptura), pensar la relación asumiendo la discontinuidad de estas regularidades, el azar de sus transformaciones, la materialidad de sus condiciones de existencia. *Cfr.* Foucault, *El orden del discurso*, p. 61.

⁵⁶ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 1969, *op. cit.*, p. 33.

muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo”.⁵⁷ En suma, nos muestra cómo la verdad, la libertad, el hombre, son efectos de la lucha, efectos que de la misma forma en que emergen, pueden desaparecer *como en los límites del mar un rostro de arena* desaparecerá el hombre, entendido como el sujeto moderno.

De la misma forma en que no puede considerarse el paso de la episteme al dispositivo como el gozne de dos etapas independientes y claramente diferenciadas, tampoco es útil entender la arqueología como una fase previa a la genealogía, mucho menos como la incorporación de la analítica del poder que ya estaba presente en el análisis de los enunciados en las formaciones discursivas. El propio concepto de discurso habla ya de las capturas mutuas entre lo discursivo y las tácticas de lo no-discursivo, de la no relación isomórfica entre ellos y de la primacía del discurso. Lo visible y lo enunciable están siempre en lucha en el propio discurso. Las nociones de poder están ya contenidas en las estrategias de saber. El poder no entendido como una abstracción, sino como una *física del poder*, que utiliza la óptica, la mecánica o la fisiología para elaborar sus dispositivos.

¿Pero cuál es entonces ese cambio de la arqueología a la genealogía a comienzos de la década de los setenta? No es tanto, como dice Rabinow,⁵⁸ un fracaso de la arqueología (más cerca tal vez, de ser una toma de distancia de la escuela francesa epistemológica en la que se formó), sino un cambio en la mirada de la arqueología más allá de la epistemologización del saber. La arqueología pretende acercarse a otros saberes que nos aparecen como “naturales” y que no tienen historia, saberes como la sexualidad, la ética o la política.

⁵⁷ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 29.

⁵⁸ Cfr. Dreyfus; Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Argentina, Nueva Visión, 2001.

En todo caso, arqueología y genealogía están articuladas, de entrada, porque desde sus inicios la arqueología está ligada a la genealogía nietzscheana⁵⁹ y, “para decirlo en pocas palabras: la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellos. Esto para restituir el proyecto de conjunto”.⁶⁰

Este cambio en la terminología es, además de la incorporación de otros temas más allá de la episteme, otra aproximación metodológica. En el texto *El polvo y la nube*, Foucault responde a un historiador ficticio, conglomerado de todas las preguntas hechas en un congreso, para transparentar que la distinción entre ambas es la diferencia que resulta entre estudiar un periodo y un problema, cada uno con sus reglas propias.

Si hay que hablar de cambios de perspectiva, sin duda podemos mencionar por lo menos, la idea de lucha y de interpretación. La historicidad de la genealogía es belicosa, no parlante, es del orden del poder, no de la relación de sentido:

Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene “sentido”, lo que no quiere decir que se absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas.⁶¹

Es necesario comprender que el saber se inscribe en el orden del poder, que “el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar”.⁶²

⁵⁹ Dice Foucault: “mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho”. “Sobre las maneras de escribir la historia”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault?, op. cit.*, p. 171.

⁶⁰ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia, op. cit.*, p. 20.

⁶¹ Foucault, “Verdad y poder”, *Microfísica del poder, op. cit.*, p. 190.

⁶² Foucault, *Nietzsche la genealogía, la historia, op. cit.*, p. 47.

b. La contrahistoria

Genealogía del racismo —traducción al español del curso *Defender la sociedad* que Foucault impartió en el Collège de France entre 1975 y 1976— investiga las formas en que el discurso histórico, entendido como práctica de narración de la historia, está emparentado con los rituales del poder. Aunque Foucault utiliza el término contrahistoria⁶³ para hablar del primer discurso histórico-político de Occidente —que introduce el modelo de la guerra para pensar la historia y hace aparecer un análisis del Estado en términos binarios—, también es un parangón para concebir una nueva historia como genealogía.

Una nueva práctica discursiva que surge contra la historia dictada por Roma (contra se utiliza aquí en términos bélicos y como táctica de guerra). Si Petrarca se preguntaba si había en la historia antigua, y hasta el medioevo, algo que no fuera las loas a Roma, siglos después apareció una nueva historia “nosotros tenemos una conciencia histórica ligada con la aparición

⁶³ **N.C.** *¿El concepto de contrahistoria implica una dualidad, una guerra contra la historia o solo otra manera de concebir la historia que no es su opuesto? Contra pero “más allá de”, porque ese contra no debería reducirse de manera binaria a un antagonismo lógico recogido por la contradicción, implica subjetividades diversas, experiencias distintas fijadas.*

—Aplicado aquí, el término contra, no hace referencia a una lucha dialéctica o a una característica dual del poder, sino a cierto cambio del discurso de lo histórico. La transformación del discurso de la historia hebraica (con el levantamiento y la profecía; el llamado a la reversión violenta del orden de las cosas), a la historia ininterrumpida de la soberanía romana y medieval, que era totalmente uniforme y legitimadora. Siglos después, apareció otro estilo de historia que se proponía desenmascarar a Roma para reivindicar los derechos perdidos de Jerusalén. Es ahí, alerta Foucault, cuando nace el gran discurso sobre la historia de la lucha de razas que es el verdadero fin de la Antigüedad. Raza no en su sentido biológico, sino en la diferenciación que hacen los propios grupos que no se mezclan porque tienen un origen distinto, una lengua diferente. Dice Foucault que este cambio de la soberanía a la lucha de razas, terminó desplazándose hacia un discurso revolucionario que, en su funcionamiento político, siguió trabajando en Europa desde el siglo XVIII hasta transformarse en la lucha de clases marxista. Es por esto que menciona al proyecto y a la práctica revolucionaria como esa idea de contrahistoria que rompió con la forma indoeuropea de la práctica histórica ligada a la soberanía y que instauró el discurso revolucionario en Occidente, entendiendo al Estado, sus instituciones y mecanismos, en términos binarios. Más allá de la terminología de guerra aplicada por Hobbes a las relaciones de poder (debajo de la ley siempre está la guerra, pero lo que funda el Estado es la no-guerra), la terminología foucaultiana utiliza conceptos como táctica y estrategia para analizar las relaciones de poder. El término de Clausewitz de “la política es la guerra continuada con otros medios” es cuestionada por estos cursos que se organizan alrededor de una pregunta: ¿desde cuándo se empezó a pensar que la guerra funciona en las relaciones de poder, que una lucha ininterrumpida trabaja la paz, que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla? Este discurso binario intenta “establecer un derecho marcado por la asimetría, y que funcione como privilegio a mantener o a restablecer; se trata de hacer valer una verdad que funcione como un arma. Para el sujeto que sostiene semejante discurso, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas”. En resumen, lo que *Genealogía del racismo* o *Defender la sociedad* analiza es este estado de guerra permanente, aunque aparentemente pacífica, que dos conjuntos llevan adelante, esta división binaria, siempre organizada sobre una esperanza, un imperativo y una política de revolución.

de la contrahistoria y de la contrahistoria caracterizada nos preguntamos en cambio ¿hay en la historia algo diferente del llamado y del miedo a la revolución?⁶⁴ La contrahistoria busca la insurrección de los “saberes sujetos”, esos saberes que, aunque están presentes, están enmascarados, pero la crítica puede hacer aparecer. La importancia de esto es que se entiende que los discursos pueden tener una reversibilidad táctica y que “las tramas epistémicas pueden ser independientes de las tesis sustentadas y de las posiciones políticas”.⁶⁵ Como escribe en *Defender la sociedad* sobre la contrahistoria y en *La voluntad de saber*, los discursos pueden ser utilizados, reutilizados, cambiados de bando.

Los comentaristas de la obra foucaultiana suelen considerar que la diferencia metodológica entre la arqueología y la genealogía es que esta última incorpora las luchas de poder, mientras que la primera no lo hace. Como ya hemos visto, no hay arqueología sin consideración del poder, a través de las tácticas del discurso y de la comprensión de lo discursivo como una relación de lo enunciable con lo visible. Así es que no solo no hay genealogía sin arqueología, sino como dice Foucault: *la arqueología es el método, la genealogía la táctica*.

Ambas desconfían del retorno porque la crítica del presente es una mirada sobre lo que ya no somos y, aunque no se trata de prescribir las leyes de un uso adecuado de la historia, sí de tener en cuenta que solo la historia puede escribirse como batalla, como 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”.⁶⁶ Es decir, un saber en relación con el poder y viceversa.

⁶⁴ Foucault, *Genealogía del racismo*, Argentina, Altamira, 1996, p. 66.

⁶⁵ Tomás Abraham en el prólogo de *ibid.*

⁶⁶ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *op. cit.*, p. 48.

c. El tiempo retroactivo o el après-coup

Una época no es el objeto del quehacer histórico foucaultiano. Primero, porque una época no es una simplificación de lo plural a la uniformidad de una cultura o una mentalidad que, corriendo por debajo de las cosas, produzca un tipo de pensamiento necesario a ciertos periodos; segundo, porque no se trata de concebir la ruptura como un tiempo muerto entre dos tiempos homogéneos. Las épocas solo pueden ser definidas retroactivamente⁶⁷ y en función de enunciados ya emitidos, pues la episteme no es una estructura ni una unidad en el tiempo, no es el suelo de las experiencias ni una superficie prediscursiva sobre la que se ensamblan los discursos: es un dispositivo meramente discursivo que, en tanto es retrospectivo,⁶⁸ es abierto e inagotable. Es una descripción arqueológica de algo particular, del tipo de saber que es el conocimiento, no entendido como progreso hacia la objetividad, sino como la descripción de un conglomerado de relaciones que son variables y abiertas.

Si las épocas aparecían en *Las palabras y las cosas* como mudas o prediscursivas, en *La arqueología del saber* ya no son estructuras primarias o formas vacías que se van llenando de contenido. Foucault se da cuenta de que ese corte que aparece en el primer libro, es apenas el planteamiento del problema, no la solución. La arqueología desarticula la sincronía de los cortes porque no hay una unidad de los discursos en la Época Clásica, ni la Revolución francesa⁶⁹ desempeña un papel que englobe todos los discursos.

⁶⁷ El tiempo del *après-coup* es un concepto utilizado por Freud para hablar del tiempo como lógica y no como transcurso lineal de la historia. Este movimiento retroactivo hace que el pasado esté en constante movimiento.

⁶⁸ No solo tiene un objetivo retrospectivo; posee asimismo un alcance crítico en la medida en que el propio arqueólogo se sitúa en el límite de esta configuración de pensamiento, a la que califica como la de “nuestra” modernidad, pero que sólo puede analizar a partir de cierto “afuera”. [...] En consecuencia, la descripción de los archivos del pasado es inseparable de un diagnóstico de nuestra actualidad. Philippe Sabot, *Para leer las palabras y las cosas*, p. 204.

⁶⁹ La Revolución francesa, tomada como centro por todos los análisis arqueológicos hasta ahora hechos por Foucault, funciona como un conjunto complejo, articulado, descriptible de transformaciones que han dejado intacto cierto número de positivities, que han fijado para cierto número de otras reglas que son aún las nuestras. Cfr. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 296-297.

De la misma forma en que los discursos y sus enunciados siempre operan hacia el pasado, la descripción arqueológica reagrupa retrospectivamente, formando positivamente como la Psiquiatría, la Gramática, la Económica Política; los enunciados dispersos y distintos son un mismo grupo si se refieren a un mismo objeto; y aparece el principio de disgregación en objetos como la medicina, la locura o la sexualidad, que hace que nunca se hable del mismo objeto, en tanto siempre se describe su correlación con dominios no discursivos como instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos.

Al permanecer en el nivel de lo efectivamente dicho (no como restitución del Logos),⁷⁰ no se intentan restablecer periodos de tiempo como totalidad, sino de poner en la mira relaciones entre singularidades: “las relaciones que he descrito valen para definir una configuración particular; no son signos para describir en su totalidad la faz de una cultura”.⁷¹

Las formaciones discursivas no son previas, derivan del saber, pero como ya hemos visto la ciencia es solo un tipo de saber, es por esto que Foucault repara en que el análisis de la episteme es una de muchas formas en las que se pueden hacer descripciones arqueológicas. Si la episteme se refiere a las formaciones discursivas que llegaron al umbral científico, no es para dar legitimidad a la ciencia, sino para poner en juego el discurso científico solo porque existe. El análisis de la episteme “es una interrogación que no acoge el dato de la ciencia más que con el fin de preguntarse lo que para esa ciencia es el hecho de ser dado. En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe”.⁷² Es decir, la episteme “es un dispositivo específicamente discursivo, que permite separar lo

⁷⁰ Para Foucault la temática del sentido, proyecto, origen, retorno y sujeto constituyente, garantiza a la historia la presencia universal del Logos, entendido como totalidad y como contradicción resuelta. Porque el concepto es lo universal. El Logos eleva las singularidades al concepto, es decir, las transforma en universalidad. *Cfr.* Deleuze, *El saber*, *op. cit.*, p. 234.

⁷¹ Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 266.

⁷² Foucault, *ibid.*, p. 324.

científicamente incalificable de lo calificable, no lo falso de lo verdadero”,⁷³ está centrado en la epistemología como problematización de la historia de las ciencias.

Si la ciencia es un tipo de saber desplazado hacia el umbral científico, y la episteme es su estudio, Foucault inaugura la posibilidad de producir otras epistemologías y otras arqueologías —de la sexualidad, la política, la ética, etc.—. La ciencia no es el dominio obligado de la arqueología, su continua presencia se debe a que en la “época clásica” hubo una epistemologización de las positividades. Dice Deleuze que Foucault reemplaza la fenomenología con una epistemología, no como conocimiento o ciencia, sino como saber. La experiencia se colocará entonces cerca de estas nociones epistemológicas y en la forma en que los discursos generan objetos y posicionan sujetos.

Al final de *La arqueología del saber* Foucault proyecta algunos de sus próximos trabajos, adelantando que hablar del análisis de un saber como la sexualidad, “se haría así no en la dirección de la episteme, sino en la de lo que se podría llamar la ética”,⁷⁴ es decir, otras arqueologías son posibles, no orientadas hacia la episteme sino hacia otros saberes. Si bien podría hacerse en distintas direcciones, tomando como centro la experiencia, el sujeto o la ética, no hay posibilidad de un saber que no esté interconectado con el poder. Saber y poder estarán capturados uno por el otro, irremediamente. El saber no remite a objeto o a sujeto previo —puesto que ambos son funciones desencadenadas por el saber.

*

No hay entonces una experiencia de esa tierra *irregular y despedazada, antes de toda geometría*, si el cielo centellea lo hace a través de la cuadrícula de todas las astronomías. El espacio está cuadrículado por relaciones de captura mutua entre saber y poder, el tiempo de la experiencia

⁷³ Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault” entrevista publicada en la revista *Ornicar*, núm. 10, 10 julio de 1977, en *Saber y verdad*, España, La Piqueta, 1985, p. 131.

⁷⁴ Foucault, *La arqueología del saber*, p. 327.

es el tiempo del discurso. No hay un desorden originario, ni una experiencia de lo cotidiano como experiencia salvaje, por dos razones: las dos formas heterogéneas —discursivo y no-discursivo— se pondrán en relación por el poder, pues, si bien el poder no es una forma, el saber sí. ¿Es la experiencia de un sujeto que conoce a un objeto? ¿Si es otro tipo de epistemología, qué tipo de experiencia produce el discurso?

Es preciso preguntarse por la forma en que la noción de experiencia se liga con los discursos, ya no entendidos como un conjunto de signos que siguen las reglas de la representación, sino como un campo que obedece a las reglas de una práctica. Problematizar el hecho de que no hay experiencia ética sino a través de una ontología histórica de nosotros mismos: “no es el propio hombre el que creó conscientemente la historia de su saber, sino que la historia misma del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan”.⁷⁵ Las prácticas están regidas por los códigos y los discursos de la misma forma en que el silencio está poblado de palabras.

⁷⁵ Foucault, entrevista con Yngve Lindung, “Todo se convierte en objeto de un discurso” (1968), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013, p. 115.

II. DE LA EXPERIENCIA COMO ESPACIO

He aquí lo que quiero decir: no vivimos en un espacio neutro y blanco; no vivimos, no morimos, no amamos dentro del rectángulo de una hoja de papel. Vivimos, morimos, amamos en un espacio cuadrulado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas de sombra, diferencias de nivel, escalones, huecos, relieves, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas; están las regiones de paso: las calles, los trenes, el metro; están las regiones abiertas de la parada provisoria: los cafés, los cines, las playas, los hoteles; y además están las regiones cerradas del reposo y del recogimiento.

Michel Foucault, 1966.⁷⁶

Estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja.

Michel Foucault, 1967.⁷⁷

1. CONSTRUIR EL ESPACIO

Como todo concepto, el tiempo y el espacio tienen también una historia. Una historia que es, más que un edificio conceptual construido piedra a piedra a través del tiempo, la organización de un campo en el que aparecen, circulan, se desvanecen y vuelven a emerger ciertos enunciados. Foucault considera que el dar preeminencia a los conceptos espaciales sobre los temporales genera una nueva óptica sobre la realidad. Esto no significa que se establezca una cruzada contra el tiempo o se genere una dilución de la importancia de la historia, tampoco que se los utilice solo de forma metafórica. Foucault sugería que sus investigaciones eran libros de combate, por lo que se intenta, más que fijar sus supuestos en un lugar de la historia, saber con quién dialoga y contra qué visiones del mundo acomete.

Con el idealismo trascendental kantiano, Foucault establece una relación que fluctúa entre la distancia y la cercanía, con plena conciencia de que su tentativa de alejamiento no puede ser sino parcial, sabe que habrá fracasos continuos, por lo que, aunque trata de historizar al máximo, no puede suprimir la posibilidad de encontrarse “algún día frente a un residuo no

⁷⁶ Foucault, *Topologías*, dos conferencias radiofónicas, *Utopías y heterotopías*, p. 3 en: <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal48MichelFoucault.php>

⁷⁷ Foucault, “Espacios diferentes”, *Obras esenciales, op. cit.*, p. 1059.

desdeñable que sea lo trascendental”⁷⁸. Y, aunque se ubica lejos del lugar que la estética trascendental da al tiempo y al espacio como condición de toda experiencia posible, los postulados de la arqueología comparten con lo trascendental una especificidad sobre *el modo de conocer*, es decir, sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento (para Kant)⁷⁹ o del saber (para Foucault quien, al no referir el discurso a una subjetividad, deja consistentemente de lado la certeza de conciencia del sujeto trascendental kantiano)⁸⁰.

Para Foucault, el análisis del saber ya no remite a ninguna instancia trascendental apriorística porque, como se analizó en el primer capítulo, es el saber lo que da lugar a los elementos epistemológicos —al sujeto, al objeto e incluso al concepto—.

Si bien en *Las palabras y las cosas* utilizó la categoría de lo cuasitrascendental para hablar de la vida, el trabajo y el lenguaje, como empiricidades finitas, que recortan el saber moderno, la historia se fragmenta porque hay una temporalidad propia de la vida, otra del trabajo, otra del lenguaje.⁸¹

Este conflicto también ocurre con el estructuralismo. Aunque Foucault declaró *no hay nadie más antiestructuralista que yo*, le parece que mientras la filosofía ya no pretende hablar de las cosas universales y eternas, el estructuralismo se ocupa de la descripción de un conjunto formal de elementos que obedece a relaciones, por lo que puede ser usado como una inestimable herramienta de diagnóstico del presente porque “estudia conjuntos en su equilibrio actual,

⁷⁸ Foucault, “Los problemas de la cultura”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, *op. cit.*, p. 294.

⁷⁹ En la *Estética trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue entre la condición pura de la sensibilidad referida a lo externo (espacio) y la referida a lo interno (tiempo), organizando así cierta anterioridad ontológica del tiempo sobre el espacio. *Cfr.* parágrafo 6, secciones b y c: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, solo a los fenómenos externos. En cambio, todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto, del tiempo. De donde resulta que el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general y es condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición inmediata de los fenómenos externos.

⁸⁰ Es por todo esto que Deleuze veía en Foucault a un neokantiano, para quien lo visible y lo enunciable, en tanto formas heterogéneas, solo pueden ponerse en relación por una tercera instancia: el poder.

⁸¹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 380.

mucho más que procesos en su historia”.⁸² Sin embargo, tiene muy claras las diferencias: “no se puede decir que yo haga estructuralismo, dado que, en el fondo, no me preocupo ni por el sentido ni por las condiciones en las cuales este surge, sino por sus condiciones de modificación o interrupción, las condiciones en las cuales el sentido desaparece para hacer aparecer una cosa distinta”.⁸³ Esta modificación del sentido ocurre también en el orden de las cosas a través de una revitalización de los conceptos espaciales:

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, en cierta medida privilegiado, esos acontecimientos que constituyen la organización, el acondicionamiento de ciertos espacios culturales. Así pues, es suficiente hablar de espacio para que te consideren espaciocentrista y que detestas la historia y el tiempo. Son cosas absurdas.⁸⁴

Foucault se identifica con la disposición espacial que el estructuralismo da a la temporalidad, que se refleja en la forma en que los elementos esparcidos en el tiempo, forman figuras opuestas, yuxtapuestas, interpuestas, etc. Para la arqueología, la concepción del espacio como lugar donde se despliega el pensamiento es una postura filosófica: “se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que desempeña en cierta forma el papel de arqueólogo, al estudiar el espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución”.⁸⁵ El arqueólogo es un filósofo que estudia un espacio y los modos en que se constituye el pensamiento, y la historia, ese lugar donde se despliega tanto lo simultáneo como lo sucesivo.

a. La historia espacializante

Como se vio en el primer capítulo, para Foucault la historia estudia las condiciones del cambio, tanto lo simultáneo, como lo sucesivo: lo sincrónico no es ahistórico ni una elección del

⁸² Foucault, “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy”, *op. cit.*, pp. 76, 77.

⁸³ Foucault, entrevista con Paolo Caruso (1967), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁴ Foucault, “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales*, *op. cit.*, p. 823.

⁸⁵ Foucault, “¿Qué es un filósofo?”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, *op. cit.*, p. 74.

presente contra el pasado, o lo inmóvil contra lo evolutivo, por el contrario, propone un tipo de análisis sincrónico que, al integrar el presente con el pasado, da cabida a las prácticas: “lejos de ser antihistórico, el análisis sincrónico nos parece mucho más profundamente histórico, porque integra el presente y el pasado, permite definir el dominio preciso donde podrá repetirse una relación causal y, para terminar, posibilita pasar a la práctica”.⁸⁶

Si bien el tiempo y el espacio están fatalmente entrecruzados y es inútil intentar separarlos, Foucault ve un rechazo del espacio entre sus contemporáneos, a quienes llama *los piadosos descendientes del tiempo*,⁸⁷ y para quienes el espacio es lo fijo, lo muerto, lo inmóvil; mientras el tiempo es rico, fecundo, vivo, dialéctico; para ellos, los términos espaciales son antihistóricos porque ven la historia como algo limitado, algo siempre relacionado con el progreso de la conciencia, “lo que en realidad se hacía aflorar a la luz eran los procesos —por supuesto históricos— del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso propicia el análisis de los efectos de poder ligados a ellos”.⁸⁸

En *De otros espacios* Foucault afirmó que el tiempo no es más que una de las operaciones distributivas que son posibles para los elementos desplegados en el espacio. No es que la terminología foucaultiana aluda a una metaforización del espacio, lo concibe como nuevo eje de problematización y le da cierto tipo de prioridad sobre el tiempo: el límite, los estratos, el afuera; análisis espaciales como la cárcel, la escuela o la fábrica; el diagrama panóptico (que se convierte en una invención tecnológica que describe y produce instituciones en términos espaciales), la episteme como campo de análisis; el saber entendido como espacio, el poder

⁸⁶ “Lingüística y ciencias sociales”, conferencia y debate, Túnez, 1968, *¿Qué es usted, profesor Foucault, op. cit.*, pp. 133 y 134.

⁸⁷ “En la época en que era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa. Digo bergsonismo, no digo, ni pretendo decir que fuera realmente Bergson. Se concedía cierto privilegio a todos los análisis temporales en detrimento del espacio, considerado como algo muerto y fijo [...] bajo una especie de valorización bergsoniana del tiempo en detrimento del espacio, se investía y simplemente se desarrollaba una concepción del marxismo muy, pero que muy vulgar”. Foucault, “La escena de la filosofía”, entrevista con Moriaki Watanabe, *Obras esenciales, op. cit.*, pp. 819, 820.

⁸⁸ Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía”, *Obras esenciales, op. cit.*, p. 617.

como campo de batalla, el dispositivo; las utopías y las heterotopías, el cuerpo como espacio de inscripción del poder. Los problemas concebidos espacialmente ponen el foco en los procesos del poder.

Hay un cambio de perspectiva que privilegia el espacio pues, si el siglo XIX estuvo obsesionado con la historia —con el fluir de los periodos históricos y su ruptura, sus crisis y sus ciclos—, Foucault piensa que el siglo XX sea quizá una época del espacio:

Estamos en la época de lo simultáneo, estamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y lo lejano, de lo uno al lado de lo otro, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que une puntos y se entreteje.⁸⁹

No solo es una cuestión de teorizar sobre el espacio como una entidad autónoma, sino concebir las propias condiciones de la experiencia en términos de espacio. Más que un mero proceso metafórico, la descripción espacializante propicia un pensamiento estratégico, combativo, que no considera la terminología temporal para no caer en la trampa del tiempo como transcurrir de la conciencia o como interioridad, sino del discurso entendido como una intersección de relaciones de poder, de prácticas políticas. Para definir los objetos y organizar los campos del saber debe estar presente la historia de los procesos regidos por el poder:

Metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en que los discursos se transforman en, a través de, y a partir de las relaciones de poder.⁹⁰

⁸⁹ Foucault, *De los espacios otros*, conferencia 14 de marzo de 1967 en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, octubre de 1984.

⁹⁰ Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía”, *Obras esenciales, op. cit.*, p. 617. A propósito de las metáforas espaciales que utiliza en sus trabajos, especialmente en las descripciones arqueológicas: *territorio* es una noción geográfica, pero ante todo es una noción jurídico-política (designa lo que es controlado por determinado tipo de poder). *Campo* es una noción económico-jurídica. En cuanto a *desplazamiento*, señala que se desplaza un ejército, la tropa, la población. *Dominio* es una noción económico-jurídica. *Suelo* es una noción histórico-genealógica. *Horizonte* es una noción pictórica y también estratégica. La única noción auténticamente geográfica es *archipiélago*, que Foucault emplea en la expresión “archipiélago carcelario”, *DE* 3, 32, citado en Castro, *Diccionario Foucault, op. cit.*, p. 383.

Pero tampoco se busca borrar al tiempo, sino quitarle su lugar privilegiado: arrancarle la corona. Esta idea refuerza lo planteado en el capítulo anterior sobre la inexistencia de los tiempos de la experiencia. No entenderlos como una transcripción de lo vivido al discurso, sino como espacio sin temporalidad, que da cabida a la multiplicidad de la experiencia.

2. EL ESPACIO EN RUINAS

a. Una experiencia desnuda del orden

Foucault habla de la experiencia de la locura, del límite, del afuera, del orden... Sin embargo, la experiencia del orden no forma parte de una mera tipología, en *Las palabras y las cosas* es central concebir la experiencia como un estudio que analiza *la experiencia desnuda del orden*. Para este fin y armado con términos espaciales, Foucault se pregunta según cuál espacio, el orden se ha constituido en saber, “qué modalidades del orden han sido reconocidas, puestas, anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos”.⁹¹

Para encadenar los espacios ordenadores con la constitución del saber, Foucault recurre a la frase de Lautréamont “bello, como el encuentro fortuito, sobre una mesa de disección, de una máquina de coser y un paraguas”. La mesa de disección es el espacio que permite un ordenamiento de cualidades inconexas, un cuadrado que aísla, un lugar que localiza sus propias categorías. Esta idea retomada por Dalí en la pintura titulada *Máquina de coser con paraguas en un paisaje surrealista* fue, además de una inspiración para el surrealismo que veía en la escritura automática un procedimiento de reunión arbitraria entre elementos disociados, una apertura a la posibilidad de realidades contradictorias, dislocadas. Esta especie de descontextualización sistemática, semejante a la técnica del *collage*, buscaba suspender los mecanismos racionales para hacer aparecer imágenes poéticas; como decía Max Ernst, el surrealismo no se circunscribía al

⁹¹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 7.

arte porque hacía que lo irracional penetrara también en la vida pública y privada. Algo semejante sucede al quitar la mesa de disección que da lugar a categorías: se puede pensar diferente. Pensar lo que no está delimitado como pensable.

En esta imagen, la mesa de disección funciona como un límite que configura un espacio sobre el que se puede constituir un juego de orden. Un orden en el que ya están implicadas las palabras. Como decía Jakobson al estudiar el doble aspecto del lenguaje —la metáfora y la metonimia— en un grupo de afásicos, nada como estas exacerbaciones de la relación con el lenguaje puede dar cuenta de las formas en que operamos dentro de él.⁹² En la afasia no se puede ejecutar un orden estable porque el campo semántico es móvil (en ocasiones la categoría parece ser el color, en otras la textura, el material, el lugar de la mesa, etc.), las características de los objetos no existen por sí mismas para definir un lugar en un grupo, o en algún lugar determinado de la mesa en que puedan separarse, agruparse, acomodarse: todo orden puede ser posible, lo cual es causa de angustia para el afásico.

Se plantea una pregunta: qué ocurriría si se quitara la mesa y permanecieran las cosas, ¿podría surgir un pensamiento sin espacio o un pensamiento sin orden?

El orden de las cosas. Una arqueología del estructuralismo fue el primer título considerado para *Las palabras y las cosas* que, en su prólogo, dice haber nacido de *El idioma analítico de John Wilkins*, texto en el que Borges escribe sobre una enciclopedia china que encarna la paradoja de las clasificaciones y los órdenes de pensamiento.⁹³ Ahí, Borges produce un contrasentido del pensamiento pues, según Foucault, realiza una operación que consiste en quitar la mesa de

⁹² Cfr. Roman Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia”, *Fundamentos del lenguaje*, parte II, Madrid, Ciencia Nueva, 1985.

⁹³ Este texto cita “cierta enciclopedia china” donde está escrito que “los animales se dividen en a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas”. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto. Cfr. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 1.

dissección, entendida como zona de un orden común, para dejar un pensamiento sin espacio coherente, sin un orden común para *nosotros*. Este hecho poco tiene que ver con el contenido, por ejemplo, los seres fabulosos, imaginarios, monstruosos, no son lo imposible, tampoco el orden en el que se acomodan, al lado de seres anodinos, cotidianos como lechones y perros sueltos, pues no se trata de la extravagancia de los encuentros insólitos, sino de que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas:

Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas [...] ¿En qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero este, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable.⁹⁴

El espacio de lo común, la cajonera con categorías estables está desmantelada: aparece el espacio inmaterial, el del lenguaje entendido como un no-lugar. Lo que hace Borges es exacerbar la imposibilidad de ciertas relaciones para el pensamiento de nuestro tiempo o geografía. Lo que les es común es un lugar. Si el lenguaje es un no-lugar, solo pueden convivir en ese espacio de la página en blanco, el lugar que permite lo impensable, donde el único hilo conductor, lo que sigue siendo lo mismo para nosotros es la enumeración que da el orden de las letras del alfabeto.

Este extrañamiento hacia otro orden surge porque hay unos códigos elementales en toda cultura que permiten ordenar el lenguaje, sus técnicas, prácticas y esquemas perceptivos, no hay experiencia sin código:

No existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo. [...] Los códigos fundamentales de una cultura fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.⁹⁵

⁹⁴ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 2.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 5.

Toda experiencia tiene entonces criterios previos ligados a una forma de ordenar, en cada época hay un tipo de orden, ya sea continuo o discontinuo, graduado o cortado, ligado al espacio o al tiempo, “manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separados de coherencias, compuesto de semejanzas que se siguen más y más cerca o se corresponden especularmente, organizado en torno a diferencias que se cruzan, etc”.⁹⁶

Si bien, Foucault cambiará de parecer, y la episteme, un tanto monolítica, se modificará para convertirse en un dispositivo meramente discursivo, abierto e inagotable, en este texto considera la existencia de criterios previos, accesibles a través de la decodificación de la mirada y de un movimiento reflexivo que permite la conciencia de que hay un orden: es la posibilidad de tener una experiencia desnuda del orden.

Como dice Frédéric Gros la arqueología descubre la región de un orden relativo, que es a la vez *a priori* e histórico, la arqueología identifica estas crisis: “pero entre ese no-orden y ese orden absoluto, la arqueología descubre la región de un orden relativo, a la vez *a priori*, por lo tanto necesario y estructurante, e histórico”.⁹⁷

Parece un tanto paradójico que exista la posibilidad de un orden mudo —en el límite del pensamiento— de una suspensión de los códigos que permitan acceder a la experiencia desnuda de todo criterio previo, esta experiencia de un orden relativo que, dice Foucault, es siempre crítica. Es un espacio intermedio entre la experiencia cotidiana y una mirada que teoriza sobre ese orden.⁹⁸ La episteme, hasta *Las palabras y las cosas*, está pensada a partir de la

⁹⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁹⁷ Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Argentina, Amorrortu, 2007.

⁹⁸ ¿Es esa experiencia desnuda del orden lo que Deleuze denomina el diagrama? Si el dispositivo es la cárcel y su diagrama el panoptismo, el diagrama no es una abstracción conceptual o una idea que rija una época, es un discurso, la inteligibilidad de un pensamiento. Foucault habla de un diagrama, el panoptismo. El diagrama es la inteligibilidad del dispositivo. Un núcleo conceptual que funciona como diagrama. Por ejemplo, existe el dispositivo disciplinario, que en alguna época fue englobado por el dispositivo de la soberanía, pero el panóptico es descrito por Bentham como un mecanismo, un esquema que da fuerza a las instituciones. “El panóptico es un multiplicador, es un intensificador de poder dentro de toda una serie de instituciones...” *Cfr.* Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 85. Dice Bentham que el panóptico da a quienes dirigen la institución, por un lado, una fuerza

idea de experiencia de ciertos órdenes, pero la noción de dispositivo cambiará a una organización de la experiencia a partir del tejido de las instancias saber-poder-subjetividad.

Edgardo Castro propone que varias de las nociones medulares de Foucault son un mismo desplazamiento: la noción de experiencia, que apareció inicialmente en *Historia de la locura*, fue reemplazada por el concepto de episteme en *Las palabras y las cosas*, para después ser sustituido por el de dispositivo y, finalmente, por el concepto más amplio de práctica. Nociones que al no ser una progresión, se superponen o se olvidan, mutan o se puntualizan, pero todas están vinculadas con la organización del concepto de experiencia que aparecerá, posteriormente, en *El uso de los placeres* e, incluso, en *Las confesiones de la carne*, tomos 3 y 4, de *Historia de la sexualidad*.

b. Los espacios del saber: de la episteme al dispositivo

La episteme no es entonces un suelo ni un *a priori*, una estructura previa a las épocas ni la determinación de un pensamiento colectivo, sin embargo, la episteme, ese concepto central para la arqueología, es ya un dispositivo de extraña estirpe, un dispositivo meramente discursivo, centrado en la epistemologización del saber:

El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos. En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un *impasse*. Ahora [en *La voluntad de saber*], lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor, que la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.⁹⁹

hercúlea, por otro, constituye una nueva manera de dar al espíritu un poder sobre el espíritu. Una mezcla entre la fuerza y la idealidad del espíritu.

⁹⁹ Michel Foucault, "El juego de Michel Foucault", entrevista publicada en la revista *Ornicar*, núm. 10, 10 julio de 1977, en *Saber y verdad*, España, La Piqueta, 1985, p. 131.

Es por esto que parecería improductivo separar a la episteme y al dispositivo como dos etapas distintas de un pensamiento; ya sea porque la noción de dispositivo estaba presente previamente o porque Foucault la define en un movimiento retroactivo.

En lo que la arqueología es muy clara es en que la ciencia se inscribe en el saber como una práctica, es decir, que la episteme es solo una de las formas posibles de descripción arqueológica pues, aunque “nuestra cultura tiende a epistemologizarse”,¹⁰⁰ la arqueología es más amplia que la episteme, porque la ciencia es solo una práctica entre otras.¹⁰¹

El dominio de la arqueología puede abrirse a otros saberes: otras arqueologías son posibles porque el saber atraviesa otros territorios más allá de la ciencia (jurídicos, literarios, científicos, filosóficos, ficciones, reglamentos, decisiones políticas). Si la episteme es una clasificación de lo científico, el dispositivo es un principio de clasificación de la verdad, de una veridicción que se utiliza para gobernar.

Sobre la noción de dispositivo¹⁰² hay tres textos indispensables: los de las conferencias de Deleuze, en 1988; de Agamben, en 2005; y el de Edgardo Castro titulado *Los dispositivos foucaultianos*.

El texto de Agamben afirma que el término dispositivo está emparentado con el de positividad, y que Foucault lo usa en el mismo sentido que Hegel.¹⁰³ Positividad¹⁰⁴ tiene un uso

¹⁰⁰ Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 329.

¹⁰¹ Para Foucault el saber tiene distintos umbrales. Existen umbrales de epistemologización, de científicidad, de formalización. Todos ellos dependen de ciertos criterios de los conjuntos de enunciados que responden a ciertas reglas de construcción. Estos umbrales están repartidos en el tiempo, son sucesivos, están desfasados o en eventual coincidencia, no son acontecimientos evolutivos. *Cfr. La arqueología del saber*, *op. cit.* p. 318.

¹⁰² 1) un sentido jurídico en sentido estricto: “el dispositivo es la parte de un juicio que contiene la decisión por oposición a los motivos”. Es decir: la parte de la sentencia (o de una ley) que decide y dispone. 2) un sentido tecnológico: “la manera en que se disponen las piezas de una máquina o de un mecanismo y, por extensión, el mecanismo mismo”. 3) un sentido militar: “el conjunto de los medios dispuestos conforme a un plan”. En Agamben, las tres acepciones de dispositivo en un diccionario del francés.

¹⁰³ Si “positividad” es, según Hyppolite, el nombre que el joven Hegel confiere al elemento histórico, con todo ese peso de reglas, de ritos y de instituciones que están impuestas a los individuos por un poder exterior pero que se halla, por así decirlo, interiorizada en el sistema de creencias y sentimientos, entonces, empleando este término, Foucault toma posición respecto de un problema decisivo del que él se apropia: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico”, Agamben, (trad., Roberto J. Fuentes Rionda), de la edición en francés:

específico en el lenguaje foucaultiano y no solo dista del uso hegeliano sino del propio término dispositivo. No se encuentra en Foucault la idea de que un dispositivo tome el lugar de los universales —Foucault especifica reiteradamente que se trata de condiciones de posibilidad específicas, que forman figuras con elementos heterogéneos y variables— ni que sean una de las dos categorías ontológicas de cuanto existe como un mecanismo de captura de la vida.

En 1977, Deleuze escribió el texto *Deseo y placer*, que ponía en evidencia los desacuerdos con Foucault por haber conceptualizado, en *La voluntad de saber*, al dispositivo no como un mecanismo del poder represor sino como productor de deseo. Por eso, en su conferencia de 1988, publicada con el título *¿Qué es un dispositivo?* pone en la mira la subjetividad, más que la verdad. Para Deleuze, el dispositivo es una madeja de hilos diversos que organizan un conjunto multilíneal de fuerzas siempre en desequilibrio: son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. Contrario a Agamben, sostiene que el dispositivo foucaultiano es un repudio a los universales entendidos como constantes, pues Foucault se hace la pregunta sobre cómo es posible que surja algo nuevo, dando a los dispositivos la condición de variables.

Por su parte, Castro no concuerda con la afirmación de Deleuze de que el dispositivo es el concepto central de la filosofía foucaultiana, pues Foucault habla del término solo un par de años, principalmente de 1974 a 1976.¹⁰⁵ El desplazamiento de episteme a dispositivo estaría

Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París, 2007. *S Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249-264, mayo-agosto de 2011. En cambio dice Foucault: Las positividades no son un conjunto de determinaciones que se impusieran desde el exterior al del pensamiento de los individuos o habitándolo en el interior, como por adelantado, constituyen más bien el conjunto de condiciones según las cuales se ejerce una práctica, (Cfr. Foucault, *Arqueología del saber*.)

¹⁰⁴ La positividad es cierta unidad de comunicación de lo dicho a través de tiempo (entendido como discontinuidad) mediante un sistema de relaciones entre distintas prácticas. Una positividad no surge a partir de la validez de sus juicios, es condición de realidad. Son conjuntos que no son autoevidentes (por lo que también pueden desaparecer) ni se han hecho aceptables por algún derecho originario o *a priori* trascendental, se dan por hecho dentro del régimen de verdad que son aceptados. Son formas específicas en las que se acumula el discurso. No son universales sino singularidades puras que desempeñan la función de *a priori* histórico. La positividad de un saber es el régimen discursivo al que se pertenece. Forma positividades como la Psiquiatría, la Gramática, la Economía política, prácticas que hablan o construyen el mismo objeto.

¹⁰⁵ Muchos de los temas de los cursos biopolíticos (*Defender la sociedad; Seguridad, territorio, población; El nacimiento de la biopolítica*) comienzan en *Historia de la Locura* como problemas alrededor de las formas de gobierno en la

dado por un punto específico: Foucault comienza a hablar del dispositivo por la relación asilo-familia como crítica a su propia tesis doctoral en la que había propuesto que el asilo era la reproducción del modelo familiar. Doce años después, en *El poder psiquiátrico* sostiene lo contrario, el asilo como dispositivo disciplinario, mientras que la familia es un dispositivo de soberanía.

Concordamos con la definición de dispositivo de Edgardo Castro que lo entiende como la mezcla de elementos heterogéneos:

Mínimamente dos: discursivos y no discursivos. Descubrimos en ellos una cierta forma de inteligibilidad, relaciones que se establecen con un determinado objetivo, determinada función. Pensar elementos heterogéneos al mismo nivel, en el plano de inmanencia, no en términos representativos. Descubrimos en esas relaciones un modelo de inteligibilidad.¹⁰⁶

Si bien la primera vez que Foucault introduce la noción de dispositivo es en *El poder psiquiátrico* (28 de noviembre de 1973), el desarrollo más completo que hace de la noción es en el apartado de *Historia de la sexualidad I*, “El dispositivo de sexualidad”.

c. Sobre el dispositivo en La voluntad de saber

La voluntad de saber, el único texto biopolítico de Foucault, es el entrelazamiento entre una analítica del poder —cómo funciona, en lugar de qué es— y la constitución de la sexualidad entendida como dispositivo. El espacio del saber de la arqueología transmuta en una voluntad de saber que produce mecanismos que se tornan invisibles pues, “el poder es tolerable solo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos”.¹⁰⁷

modernidad. Pero a partir de 1979 Foucault se sirve de otras nociones como gobierno, gubernamentalidad, prácticas, técnicas y tecnologías.

¹⁰⁶ Castro en *Revista Fermentario*: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/285>

¹⁰⁷ Foucault, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber, op. cit.*, p. 105.

La sexualidad es un dispositivo que lejos de servir como mecanismo de represión —no genera cuerpos útiles y dóciles—, produce cuerpos deseantes. El dispositivo no corre por debajo, es una gran red superficial que produce al hombre del deseo. En *Vigilar y castigar* (1975) también aparecían los dispositivos disciplinarios —como prácticas de la norma— de las estructuras arquitectónicas como la cárcel, la escuela, el hospital o la fábrica. Desde entonces, el dispositivo se concibe como productor, ya se habla de la forma en que el castigo produce las almas, de la misma forma en que el dispositivo de la sexualidad produce al sujeto del deseo.

A lo que en un principio se ha aplicado el discurso de la sexualidad, no era el sexo, era el cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, las relaciones individuales, etc. Un conjunto heterogéneo, que fue finalmente descubierto por el dispositivo de sexualidad, el cual produjo, en un momento dado, como clave de bóveda de su propio discurso y quizá de su propio funcionamiento: la idea de sexo. [...] Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo desde el siglo XIX. Antes, sin duda se tenía una carne.¹⁰⁸

En su estrategia¹⁰⁹ por extraer del sexo, no solo placer, sino saber, el poder incita a convertir al deseo en discurso. La tesis de Foucault va mucho más allá de la hipótesis represiva —que afirma que el sexo ha sido históricamente contenido por el poder—, tampoco la niega, la complejiza al mostrar que pertenece a una economía general de los discursos sobre el sexo: cómo se incitó a convertir el deseo en discurso, a decirlo todo, a confesar: “y en el caso preciso de la sexualidad, constituir la *economía política* de una *voluntad de saber*”.¹¹⁰ Occidente está lejos de hablar desde una *ars erótica*, lo hace desde una *scientia sexualis* que ve al sexo desde ese “punto de vista purificado y neutro de una ciencia”.

¹⁰⁸ Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault”, *Saber y verdad*, *op. cit.*, p. 144.

¹⁰⁹ La diferencia entre táctica y estrategia, según Edgardo Castro es que mientras la estrategia, como plan general, es la elección de las soluciones ganadoras, la táctica es más puntual y se entiende como el arte de construir con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, aparatos en los que el producto de diferentes fuerzas se encuentra potenciado por su combinación calculada. La disciplina es una táctica. “La estrategia es lo que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; la táctica es lo que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil”.

¹¹⁰ Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 92.

La puesta en discurso del sexo no es un simple fenómeno cuantitativo indiferente al contenido, porque al decir todo sobre el sexo, se intenta “expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción”,¹¹¹ se impone la implantación perversa que es, finalmente, una incitación a las heterogeneidades sexuales, mientras “la pareja legítima” tiene derecho a un lugar más silencioso, se intenta sexualizarlo todo, a los niños, el cuerpo de la mujer, la vida familiar. A constituir una sexualidad sin sexo.

Se trata más bien del tipo de poder que ha hecho funcionar sobre el cuerpo y el sexo. Tal poder, precisamente, no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición. Al contrario, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos. [...] La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía: es perversa directa y realmente.¹¹²

Se constituyen especies de perversos —“los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder; existirán los mixo-escopófilos, los gincomastas, los presbiófilos, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas”—,¹¹³ a los que el poder no pretende suprimir sino darles una realidad analítica: al sumergir la sexualidad en los cuerpos, la convierte en principio de inteligibilidad, en un orden natural del desorden. No es que Occidente haya descubierto vicios inéditos, dibujó las perversiones en el juego entre poderes y placeres. En la sociedad de la sexualidad, los mecanismos de poder se dirigen a hacer proliferar la vida, reforzar la especie mediante la invasión del cuerpo viviente, su gestión y distribución en el campo de las técnicas políticas.

La voluntad de saber propone una lectura muy específica: *el poder sin el rey, el deseo sin la ley*.

El poder como voluntad de un impersonal: el saber. Los procedimientos de poder ya no funcionan por el derecho sino por la técnica, la normalización y el control que rebasan al

¹¹¹ *Ibid.*, p. 48.

¹¹² *Ibid.*, p. 61

¹¹³ *Ibid.*, p. 57.

Estado; se deja de lado el concepto de soberanía, pero también la idea psicoanalítica de que deseo y ley son una dupla inseparable, en tanto no hay posibilidad de deseo sin la falta o la pérdida que se instaura por la entrada de la ley. Más allá del pensamiento jurídico y soberano hay otro poder y otro deseo. Porque el discurso puede “a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta”.¹¹⁴

Un poder que no está en posición de exterioridad y que constituye el sexo como deseable, hace que intercambiemos toda nuestra vida por la verdad. El sexo es lo que no nos deja ver lo que hace el poder: instaurar como proyecto central al hombre de deseo.

No es que estemos bajo la física del sexo, sino de una lógica. No es tanto que Occidente haya logrado anexar al sexo a un campo de racionalidad, sino “hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia— bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo. [...] El sexo, razón de todo”.¹¹⁵ Y en una ironía del dispositivo nos hace creer que en hablar del sexo, en la confesión de sus secretos, está nuestra liberación.

Los dispositivos sitúan de cierta manera, con ciertos fines, lo heterogéneo, crean nuevos objetos pero, lo más importante, organizan nuestras experiencias, al capturar los cuerpos, incitan al discurso sobre el sexo, y más que reprimir al hombre del deseo, lo producen. Los dispositivos también son heterogéneos, operan de forma distinta en los diferentes niveles, no son uniformes, transitan por las relaciones entre niños, hombres, mujeres, padres, hijos, ancianos o entre la población (ya no el pecado regulado por la iglesia, sino la pedagogía, medicina, demografía, el sexo es la bisagra entre las técnicas de las disciplinas y del biopoder). El análisis de los dispositivos nos hace ver que el cuerpo también ha sido

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

cuadrículado, simbolizado, encerrado, convertido en fuerza de trabajo o espacio utópico. Anatomía política.

3. OTRAS EXPERIENCIAS DEL ESPACIO: EL CONTRAESPACIO

Si la Edad Media entendió el espacio como localización y Galileo —al redescubrir que la Tierra giraba alrededor del sol, constituyó un espacio infinito— extendió el pensamiento hacia la idea del espacio como movimiento, como extensión; en nuestros días, lo sustituye el emplazamiento:

El emplazamiento se define por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente es posible describirlos como series, árboles, cuadrículas. Por otro lado, es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales del cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, que resultan aleatorios.¹¹⁶

Vivimos en el interior de un conjunto de relaciones entendidas como emplazamientos, emplazar es colocar algo en determinado lugar o, para el ámbito judicial, establecer cierto límite de tiempo. El emplazamiento está más allá de una localización porque es una relación: lugares, no-lugares y lugares otros, como contraespacios o contraemplazamientos.¹¹⁷

¹¹⁶ Foucault, *Espacios diferentes*, *op. cit.*, p. 1060.

¹¹⁷ **N.C.** *La terminología del no o del contra. Contraespacio (contra, no como binarismo, sino lo que se juega entre los contraespacios), no es una oposición antagónica-lógica. Hay otras experiencias donde tiene relación con la espacialidad, el orden, las taxonomías pero que no son necesariamente los opuestos antagónicos, sino relaciones.*

—En su libro sobre Foucault, Deleuze dice que cuando las fuerzas se actualizan concretamente solo pueden hacerlo por desdoblamiento o disociación, creando las formas divergentes entre las cuales se divide. Así pues, ahí es donde aparecen las grandes dualidades de clases, de gobernantes-gobernados, o de lo público-privado. Ahí es donde divergen o se diferencian dos formas de actualización, formas discursiva y no discursiva, forma de lo visible y forma de lo enunciable, pero no de manera esencial sino relacional. Entre lo visible y lo enunciable solo existe un dualismo en la medida en que las formas respectivas, como forma de exterioridad, de dispersión o de diseminación, los convierten en dos tipos de multiplicidad, ninguno de los cuales puede ser reducido a una unidad: los enunciados solo existen en una multiplicidad discursiva, y las visibilidades en una multiplicidad no discursiva. Y estas dos multiplicidades se abren a una tercera, multiplicidad de las relaciones de fuerzas, multiplicidad de difusión que ya no pasa por dos y se ha liberado de toda forma dualizable. Para Deleuze, Foucault es un dualista postkantiano. Para Kant, es la imaginación la que establece una relación entre las dos facultades que están en no-relación, la intuición y el pensamiento. Y el acto por el cual la imaginación establece dicha relación en la no-relación es lo que Kant llama el “esquematismo de la imaginación”. Es preciso que la no-relación sea mantenida al mismo tiempo que es instaurada una relación en la no-relación. El esquematismo, el arte más misterioso, dice Deleuze. En Foucault es el poder el que pone en relación dos instancias no relacionables como lo visible y lo enunciable. Este dualismo es solo el principio, la puerta a una multiplicidad.

a. Lugares, no-lugares y lugares otros

Lugares. Se ha visto que los lugares no están vacíos, sino determinados por los discursos. No vivimos en un espacio neutro y transparente, sino en uno cuadrículado, no podemos volver a un lugar anterior a la geometría dibujada por las relaciones, ya no se puede acceder a la experiencia de *ese cielo que centellea a través de la cuadrícula de todas las astronomías*: “no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, por el contrario, en un espacio cargado por completo de cualidades, un espacio tal vez también poblado de fantasmas; el espacio de nuestra percepción primera, el de nuestros sueños, el de nuestras pasiones”.¹¹⁸ Para Foucault no se trata de pensar el espacio del adentro, sino el espacio heterogéneo del afuera, pues “vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto”.¹¹⁹ Los emplazamientos son definidos por conjuntos de relaciones que producen lugares, que propician experiencias: lugares de paso o abiertos —para la fiesta, los rituales o instituciones comunitarias— regiones cerradas —para el reposo, el rito o el recogimiento—.

De estos lugares estructurados por discursos se habla continuamente en la filosofía foucaultiana: las arquitecturas, más que un conglomerado de piedras son producto de este

Eso es lo que explica Deleuze sobre el dualismo foucaultiano pero, por otro lado, está la continua utilización del *no* para definir conceptos. En una primera etapa, Foucault se centra en la definición arqueológica de lo discursivo del saber, por lo que lo otro del discurso estaba definido solo en forma negativa como lo no-discursivo. Conforme se da cuenta de que el poder es una instancia central en sus descripciones arqueológicas aparece la forma positiva de lo visible como contraparte de lo enunciable: ambas se presuponen, aunque no hay isomorfismo entre ellas y lo enunciable tiene preeminencia sobre lo visible. Lo mismo ocurre con lo que llama la no-relación entre lo discursivo y lo no-discursivo, ambos se relacionan, pero solo a través del poder porque su materialidad, de distinta estirpe, no se los permite. Foucault también habla de los no-lugares, como contraespacios, porque comienza la construcción conceptual que intuye que son distintos de los espacios tradicionales, sin estar aún del todo definidos. Aunque tiene claro que no son utopías porque están localizadas, son lugares reales fuera de todo lugar. Para Foucault, los contraespacios se oponen a todos los demás espacios y “de alguna manera están destinados a borrarlos, compensarlos, neutralizarlos o purificarlos”. Los contraespacios son impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos. La heterotopología, estudiaría los lugares absolutamente otros, es decir, los contraespacios.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 1061.

¹¹⁹ *Id.*

cruce entre lo discursivo y lo no-discursivo. Es por eso que Foucault no habla de la cárcel, el hospital, el asilo o la escuela como lugares independientes de los discursos, espacios vacíos sobre los que se superponen las prácticas. Ejemplo de esto es el nacimiento de la experiencia clínica y su relación con el espacio: “este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada”.¹²⁰ ¿Esa nueva mirada médica pertenece al orden de la práctica o del discurso? Mientras muchos historiadores veían una dicotomía entre teoría y experiencia, Foucault habla del conocimiento clínico como analítico porque el espacio de la percepción ya está estructurado bajo las leyes de la lingüística. Dice Roberto Machado que al desplazar el espacio ideal a uno real, se transforma el concepto de enfermedad al de cuerpo enfermo, se constituye un nuevo espacio de visibilidad:

La ruptura que la medicina moderna inaugura es el desplazamiento de un espacio ideal a un espacio real, corporal, y consecutivamente inaugura la transformación del lenguaje intrínsecamente vinculado con la percepción de ese espacio. Contra la dicotomía instaurada por los historiadores cuando estos definen la medicina moderna como el repudio de la teoría y la adopción de la experiencia, Foucault analiza el lenguaje en su relación con la experiencia médica y su objeto. No hay “especialización” sin “verbalización” en lo patológico. [...] La identificación del espacio de la enfermedad con el organismo enfermo destruye el carácter ideal del espacio de la enfermedad y lo hace empírico.¹²¹

Estas relaciones están en una continua reorganización y, con ellas, se reajusta la predominancia temporal de lo teórico o lo empírico, la relación entre el lenguaje y el espacio.

No-lugares. Ya en *Las palabras y las cosas* el lenguaje aparecía como un no-lugar, el único espacio posible en que podía encontrarse esa voz inmaterial de la enumeración de seres de categorías tan disímbolas, “¿dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable”.¹²² Pero es en otro texto

¹²⁰ Foucault, *El nacimiento de la clínica, op. cit.*, p. 1.

¹²¹ Roberto Machado, “Arqueología y epistemología” en *Michel Foucault, filósofo*, España, Gedisa, 1999, p. 22.

¹²² Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 2.

en el que se especifican los no-lugares en relación con el poder porque las luchas de poder no se dan en un espacio cerrado, homogéneo, en el que los adversarios se colocan en igualdad de condiciones.

Es en *Nietzsche, la genealogía la historia* donde se habla de la diferencia entre *procedencia* (como la cualidad de un instinto o el impulso con el que irrumpen en escena las fuerzas) y la *emergencia* como un lugar de enfrentamiento —la escena que los distribuye, el lugar en el que se relacionan— pero, advierte Foucault, hay que evitar imaginarse este *campo* como un lugar cerrado o un plano en el que los adversarios se colocan en igualdad, hay que pensarlo como “un *no-lugar*, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio”.¹²³

Los adversarios, que no pertenecen al mismo espacio, producen, en un *no-lugar* (en el intersticio), una emergencia. *No-lugares* en los que también las relaciones se borran. En esta noción nietzscheana de dominación, las relaciones se borran cuando “unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores, unas clases dominan a otras, y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza —y nace la lógica—. La relación de dominación ya no es una “relación”, como tampoco es un lugar, el lugar en el que se ejerce”.¹²⁴

Este lenguaje de la dominación nietzscheana deriva para Foucault en el concepto de gubernamentalidad, que no involucra dos adversarios en guerra ni una posición jurídica, sino un modo de acción complejo que implica la intencionalidad de dirigir las conductas de la población —uno de los problemas del emplazamiento contemporáneo se da en términos de demografía—. Esta gubernamentalidad, apenas descubierta en el siglo XVIII, se enlaza, a su

¹²³ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *op. cit.*, p. 38.

¹²⁴ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, citado en *Ibid.*, p. 39.

vez, con el gobierno de sí mismo. Sin embargo, cabe aclarar, que si bien se entiende el poder en términos de gobierno esto no implica que no haya enfrentamientos, luchas por las que Foucault invierte la famosa frase de Clausewitz para convertirla en: la política es la guerra continuada por otros medios. Es por todo esto que se entiende que los no-lugares son otro tipo de emplazamientos trabajados por Foucault.

Lugares otros. Para Foucault hay dos tipos de espacios que, aunque están en relación con los demás, contradicen a todos los otros emplazamientos: las utopías y las heterotopías. Mientras las utopías son espacios que carecen de lugar real, las heterotopías son utopías localizadas en espacios reales, por lo que también pueden denominarse como contraespacios. Los jardines, los cementerios, los asilos, los burdeles, las prisiones, entendidos como lugares fuera de todo lugar, son espacios utópicos localizados.

Estos lugares no suelen ser homogéneos. Muestra de su existencia como entidades relacionales es el texto foucaultiano sobre el cuerpo utópico, en el que el cuerpo aparece, en primera instancia, como lo contrario a una utopía en tanto espacio evidentemente localizable. La presencia del cuerpo se vive como una condena, una *implacable topía*¹²⁵ pero, en realidad, ese cuerpo siempre presente solo puede ser el de la representación sólida y eterna del arte (en máscaras, momias, estatuas, pinturas), porque ante la presencia del peso rotundo del alma, ante las utopías, el cuerpo desaparece. El cuerpo ya no es el lugar confirmado, la presencia indudable, está presente y ausente:

y así es como mi cuerpo, en virtud de todas esas utopías, ha desaparecido. Desapareció como la flama de una vela a la que se le sopla. El alma, las tumbas, los genios y las hadas han echado mano sobre él, lo han hecho desaparecer en un parpadeo, han soplado sobre su pesantez, su fealdad, y me lo han restituido deslumbrante y eterno. [...] No, verdaderamente, no hay necesidad de magia ni de encantamiento, no hay necesidad ni de un alma ni de una muerte para

¹²⁵ Foucault, *El cuerpo utópico*, *op. cit.*, p. 11.

que yo sea a la vez opaco y transparente, visible e invisible, vida y cosa; para que yo sea una utopía, basta que sea un cuerpo.¹²⁶

Modelo de este espacio utópico es el espejo: ese lugar sin lugar, vacío de espacio, es a la vez la heterotopía del espacio virtual sobre un vidrio absolutamente real, una heterotopía “en la medida en que el espejo existe realmente y en que posee, respecto del sitio que yo ocupo, una especie de efecto de remisión; desde el espejo me descubro ausente en el sitio en que estoy, ya que me veo allá lejos”.¹²⁷ Existen las heterotopías biológicas como ritos de iniciación para jóvenes, rituales de purificación o ligadas al pasaje de niños a adultos (colegios y cuarteles) funcionan en una especie de periodo de crisis, las heterotopías de los márgenes para las desviaciones (psiquiátricos, cárceles, asilos).

La heterotopología, la ciencia de estos *lugares otros*, estudia los movimientos de estas heterotopías que desaparecen y hacen aparecer nuevas, o yuxtaponen en un lugar real espacios incompatibles, como las ferias, el teatro o el cine. O heterotopías del tiempo que se acumula al infinito como museos o bibliotecas. Lo más esencial de las heterotopías es que son una impugnación de todos los demás espacios.

La distinción entre lugares utópicos y heterotopías, ya aparece en *Las palabras y las cosas*. Mientras las utopías, por ejemplo, no son un lugar real, tienen un espacio “maravilloso y liso”, permiten las fábulas y los discursos porque se encuentran en el filo recto del lenguaje:

Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no solo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas—.¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 13 y 14.

¹²⁷ Foucault, *Espacios diferentes*, *op. cit.*, p. 1062.

¹²⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 3.

En *Las palabras y las cosas* las utopías no pueden ser resistencia al poder porque tienen la capacidad de generar nuevas dominaciones, mientras las heterotopías en tanto lugar otro, pueden ser el lugar del desorden en el orden, un pliegue del orden, una sombra que escapa a la vista y puede funcionar como resistencia: “las heterotopías es lo otro del orden”,¹²⁹ un vacío que provoca incomodidad: la heterotopía inquieta porque arruina lo que hace que las palabras y las cosas se mantengan unidas, y abre un pensamiento sin espacio.

b. La superficie, la topología del fantasma

La filosofía de la superficie apuesta por la multiplicidad superficial, no por la unidad profunda. Se nutre de la filosofía estoica que habló de paradojas, una de ellas, la del cuerpo como efecto de superficie en el que están también las formas de lo oculto. Lo oculto es, a la vez, lo manifiesto. O, en palabras de Valéry: *lo más profundo es la piel*.

En el texto *Theatrum Philosophicum*, comentario del libro de Deleuze, *Diferencia y repetición*, Foucault se pronuncia a favor, tanto de la filosofía del acontecimiento, como de modificar tres tentativas filosóficas que, al pensar el acontecimiento, terminaron por perderlo: el neopositivismo (que rechaza la pura superficie del acontecimiento, anclándola al mundo), la fenomenología (que, al pensar que solo hay significación para la conciencia, sitúa al acontecimiento siempre en relación con el yo) y la filosofía de la historia (que cierra al acontecimiento, sometiéndolo al orden del tiempo).

La filosofía del fantasma debe concebir un nuevo tipo de pensamiento que no se funde en una categorización de los conceptos pues, las categorías, en lugar de liberar lo diferente, preservan su estabilidad a partir de un ordenamiento de semejanzas, nos dicen cómo conocer, crean un mundo cerrado en sí mismo del que es inadmisibles escapar. Foucault explica por qué la dialéctica no libera lo diferente sino que, por el contrario, garantiza su eterno encierro:

¹²⁹ *Id.*

Para liberar la diferencia precisamos de un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple. [...] En vez de preguntar y responder dialécticamente, hay que pensar problemáticamente.¹³⁰

La filosofía de la repetición propone invertir la idea platónica que considera a la apariencia rebajada frente a la esencia y al simulacro como una noción negativa. Es necesario devolverle solidez y sentido al simulacro. Y es el acontecimiento el que podrá romper con la oposición de la dupla esencia-simulacro:

Es necesario dejarlos desarrollarse en el límite de los cuerpos: contra ellos, porque allí se pegan y se proyectan, pero también porque los tocan, los cortan, los seccionan, los particularizan, y multiplican las superficies; fuera de ellos también, ya que juegan entre sí, siguiendo leyes de vecindad, de torsión, de distancia variable que no conocen en absoluto. Los fantasmas no prolongan los organismos en lo imaginario; topologizan la materialidad del cuerpo.¹³¹

Consiste en una topología como materialidad. Si la topología es la rama de las matemáticas que trabaja con la geometría flexible (cuerpos de goma), que estudia cuestiones de transformación, vecindad, o la noción de frontera o superficie sin que intervenga la distancia métrica, pensar los fantasmas como topología del cuerpo los libera de su condición de imaginario. Concibe ciertas nociones no como unidades, sino como efectos de superficie de otras unidades, por ejemplo el sujeto es también un efecto de superficie de discursividades, un espacio de inscripción de controles y técnicas de poder (como ocurre con el cuerpo cuando es una superficie de localización para la mirada médica, así surge la vigilancia, el tratamiento, la cura).

Recortar el espacio de dispersión, hacer visible un orden de cosas, configurar un espacio propio es la condición necesaria para el ejercicio del poder-saber.

*

La terminología arqueológica-genealógica va más allá de la metaforización espacial: el espacio no es universal ni esencialista, tampoco es una instancia con anterioridad ontológica, sino el

¹³⁰ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, España, Anagrama, 1995, p. 13.

¹³¹ *Ibid.*, p. 6.

efecto de una serie de relaciones. Si en *Las palabras y las cosas* Foucault todavía ve la posibilidad de un espacio homogéneo y neutro, incluso mudo (la episteme) también ve la posibilidad de un espacio en ruinas que se despliegue hacia el no-lugar del lenguaje. En *La arqueología del saber* hay una serie de puntualizaciones, no solo sobre esta imposibilidad de lo prediscursivo o preconceptual, como un espacio previo, una experiencia desnuda del orden, sino en relación con la construcción retroactiva de la episteme que quita al espacio epistémico su homogeneidad para abrirlo a la multiplicidad de lo inagotable. Los enunciados se deben extraer entonces de ese lugar limítrofe —ni estable ni equilibrado— en el que hay dependencia entre dos variables $f(x)$, otorgado por su carácter de repetición (ser lo mismo y otra cosa) en el límite entre lo no visible y lo no oculto. De la misma forma, en *Historia de la sexualidad*, la episteme ya se considera como una red de lo superficial.

El lenguaje espacial produce otra concepción de la realidad en la que las cosas se ordenan según planos verticales u horizontales, lo sincrónico o lo diacrónico, así como aproximaciones sagitales.

Para Judith Revel, “el abandono del término arqueología en beneficio del concepto de genealogía, a comienzos de la década de 1970, insistirá en la necesidad de duplicar la lectura “horizontal” de las discursividades con un análisis vertical —orientado hacia el presente— de las determinaciones históricas de nuestro propio régimen de discurso”.¹³² O dicho en las palabras de Foucault:

En *Las palabras y las cosas* no me ocupé en absoluto de esa dimensión vertical, solo de la dimensión horizontal, la relación entre diferentes ciencias en un mismo nivel, para decirlo de algún modo. Se trata de una serie de exploraciones que se completan, y no es lícito extraer un libro de toda la serie. En términos generales, lo que hago es una investigación que permanece muy abierta.¹³³

¹³² Judith Revel, *Diccionario Foucault*, Argentina, Nueva Visión, 2009, p. 29.

¹³³ “Todo se convierte en objeto de un discurso”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, *op. cit.*, p. 112.

La arqueología puede aproximarse lateralmente,¹³⁴ como en *Las palabras y las cosas* —donde se hace un análisis limitado a cierta región de interpositividad debido a una exclusión deliberada y metódica— o, como en *La arqueología del saber*, analizar las condiciones históricas de posibilidad que hacen factible que ciertos enunciados puedan ser dichos de determinada manera. A pesar de la claridad con que se presentan estas interpositividades como descubrimiento y no como necesidad, Foucault piensa que en *Las palabras y las cosas* hubo momentos en que la episteme estuvo más cerca de la idea de paradigma o de estructura cerrada e inmóvil (“en una cultura y en un momento dado, nunca hay más que una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber”),¹³⁵ mientras que en *La arqueología del saber* la episteme se define como un campo abierto e inagotable que no equivale a una época ni a una categoría de experiencia como había pensado (en la que la episteme renacentista, clásica o moderna parecía ser un suelo que daba forma a la experiencia).

El paso de lo normativo a lo eventual, de la modernidad como concepto de época a la modernidad como actitud, se produce en ese texto como el paso de la horizontalidad a una verticalidad: había sido concebida como una relación longitudinal con el pasado, la nueva pregunta por la modernidad, contenida en el texto kantiano, es planteada en una relación a la propia actualidad, que Foucault no duda en llamar sagital. Modernidad referida verticalmente al presente, extraída de su inserción niveladora en la historia continua de la razón o de la verdad, convertida en actitud en relación con la propia actualidad.

¹³⁴ Cuando el estudio arqueológico se dirige a un tipo singular de discurso (el de la psiquiatría en la *Historia de la locura*, o el de la medicina en *El nacimiento de la clínica*), es para establecer por comparación sus límites cronológicos; es también para describir, a la vez que ellos y en correlación con ellos, un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en lo que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles diferentes de desempleo, etc. Pero pueden también, por una especie de aproximación lateral (como en *Las palabras y las cosas*), poner en juego varias positivities distintas, cuyos estados concomitantes durante un periodo determinado compara, y que confronta con otros tipos de discurso que han tomado su lugar en una época determinada”. Cfr. Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit.

¹³⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 179.

Lo importante es llamar la atención sobre lo que produce la concepción del espacio como emplazamiento: se pone el foco en un concepto que cruza toda la construcción conceptual foucaultiana, la del límite como eje de un pensamiento que no se propone aislar dos partes del mundo: “un sujeto y un objeto, o las cosas frente al pensamiento; es, antes bien, la relación universal, la muda, laboriosa e instantánea relación por la cual todo se ata y se desata, por la cual todo aparece, centellea y se apaga, por la cual, en el mismo movimiento, las cosas se dan y se escapan”.¹³⁶

¹³⁶ Foucault, “Distancia, aspecto, origen”, *De lenguaje y literatura, op. cit.*, p. 174.

III. PENSAR LA DIFERENCIA, UNA EXPERIENCIA POLÍTICA

—Entonces, ¿cómo define su trabajo?

—¿El mío? Como sabe, es un trabajo muy limitado. De manera muy esquemática, consiste en esto: tratar de recuperar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano, algo que se asemeje a su inconsciente.

Entrevista con Jean-Pierre Elkabbach, 1968.¹³⁷

Pues el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; pues —la historia no deja de enseñarnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.

El orden del discurso, 1971.¹³⁸

Mi tema general no es la sociedad, es el discurso verdadero/falso: quiero decir, es la formación correlativa de ámbitos, de objetos y de discursos verificables y falsificables que les son afines; y no es simplemente esta formación lo que me interesa, sino los efectos de realidad unidos a ella.

La imposible prisión, 1978.¹³⁹

1. DENEGAR EL DISCURSO

Pensar el discurso en relación con el deseo no es una operación tangencial para el ejercicio arqueológico-genealógico. Foucault especificó que levantar la *denegación*¹⁴⁰ que recae sobre el discurso fue la más importante de las operaciones críticas que alguna vez emprendió. Producto de una operación del deseo que al negar, afirma, se deniega al discurso cuando se le considera como un mero operador de traducción —se le da el lugar de añadido cuando se le ve como una delgada superficie de contacto entre las cosas y el lenguaje, entre la oscuridad de ciertas intenciones mudas y su transcripción a las cosas dichas, o como un mero espacio de expresión

¹³⁷ “Foucault responde a Sartre”, entrevista con Jean-Pierre Elkabbach, 1968, en *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, *op. cit.*, p. 123.

¹³⁸ Foucault, *El orden del discurso*, *op. cit.*, p. 15.

¹³⁹ Foucault, *La imposible prisión*, mesa redonda del 20 de mayo de 1978, España, Anagrama, 1982, p. 78.

¹⁴⁰ No se trata del uso común de la palabra negación, sino del concepto freudiano de una operación compleja a la que llamó denegación. En el mito freudiano de la aparición del juicio, a partir de las pulsiones primarias, el juicio de atribución introyecta lo bueno y expulsa lo malo, lo que queda afuera es una realidad material que se distingue de la psíquica. La enunciación negativa es una de las escasas posibilidades del retorno de lo reprimido y de afirmar lo inconsciente. En la denegación, la negación es una forma de afirmación. Fr. *dénégation*; ingl. *negation*; al. *Verneinung*. Cfr. Freud, *La negación*, Amorrortu, Obras Completas, T. XIX, p. 249.

de los pensamientos, los conocimientos o los temas inconscientes—, un excedente impalpable, “un excedente, *ni falta hace decirlo*, porque no hace otra cosa que decir lo que está dicho”.¹⁴¹ Es decir, este sentido de la palabra excedente no alude a una producción nueva, más allá de la mera suma de lo visible y lo enunciable, sino a la forma en que suele considerarse lo visible como una existencia independiente y fija, mientras lo dicho es solo su transcripción, una repetición de lo acontecido.

Cuando se deniega el discurso, también se opera en beneficio del pensamiento elemental que divide todo en dualidades opuestas —palabras y cosas, sujetos-objetos, pensamiento-lenguaje, teoría-práctica, experiencia-pensamiento—. Foucault propone sustituir las oposiciones complacientes por un análisis de las diferencias simultáneas o sucesivas, para las que *el discurso es la ley de la diferencia*.¹⁴² Esta poderosa y críptica frase, que hace del discurso una ley, pero solo en tanto diferencia, indica que el discurso opera como un diferencial entre lo que es dicho y su regla, es decir, entre la dispersión de las reglas que no han sido dadas a la conciencia y el trabajo de recuperar eso que se asemeja al inconsciente del saber,¹⁴³ que no son sino las propias reglas que lo conforman.

En la conclusión de *La arqueología del saber*, Foucault escribe una conversación ficticia —en la que condensa todas las críticas a la teoría arqueológica— con un entrevistador que da voz a una tara colectiva que no desea ser desposeído de cierta concepción del sujeto soberano ni de una forma de entender el discurso como traducción de creencias, imaginaciones,

¹⁴¹ Foucault, “Para una política progresista no humanista”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault?* sobre la arqueología y su método, Argentina, Siglo XXI, 2013, p. 209.

¹⁴² No diferencias de contenido, sino entre formas aceptadas entre lo que podría decirse correctamente en una época (conforme a las reglas de la gramática y las de la lógica) y lo que se dice en concreto. *Cfr. id.*

¹⁴³ “Lo que intenté demostrar en primer lugar es que, en la historia del saber, hay dentro de este algunas regularidades y algunas necesidades que son opacas al saber mismo y que no están presentes en la conciencia de los hombres. Hay algo así como un inconsciente en la ciencia, por ejemplo, entre los diferentes dominios científicos, entre los cuales no se había establecido un vínculo directo”. Foucault, entrevista con Lindung, Yngve, “Todo se convierte en objeto de un discurso” (1968), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013, p. 111.

pensamientos o experiencias. Esta misma respuesta la repite en un texto publicado en *Esprit*, en 1968, al responder una de las preguntas de los lectores sobre la una política progresista, no humanista:

Sin duda les ha costado bastante reconocer que su historia, su economía, sus prácticas sociales, la lengua que hablan, la mitología de sus ancestros, las fábulas mismas que les contaban en la infancia, obedecen a reglas que no están dadas de antemano a su conciencia [...] ya tantas cosas, en su lenguaje, se les han escapado: no quieren ahora que se les escape, además, lo que dicen. [...] “Qué importa quién habla; alguien ha dicho: qué importa quién habla”.¹⁴⁴

Hay una lucha por no perder el control de lo que se dice, se piensa, se habla, pero esa lucha por el control está perdida de antemano para el sujeto soberano, porque ya no importa quién habla. El discurso tiene reglas propias, condiciones de posibilidad cuyo funcionamiento fue intensivamente especificado en *La arqueología del saber*, pero cómo opera el inconsciente del saber, ¿hay alguna semejanza entre la forma de acceder a las leyes del discurso, es decir, a las del inconsciente del saber?

Para esbozar una respuesta habría que averiguar de qué habla Foucault cuando habla de inconsciente. En su papel de “historiador de la cultura” concibe una división entre un inconsciente estructural y uno psicoanalítico. El estructural consiste en un sistema de relaciones formales que no están dadas a la conciencia pero que actúan sobre el sujeto. Este inconsciente utiliza el sentido común de la palabra (a la que alude como sentido psicológico, cartesiano o kantiano) y descubre a través de la lingüística, la lógica y la etnología, ese sector que escapa a la conciencia. La pregunta que hace Foucault es ¿hay que incorporar esa sección al dominio del inconsciente, entendido en el sentido freudiano? o, reformulando la pregunta, ¿el inconsciente freudiano está subordinado al estructural o viceversa?:

Es decir que se trata de saber si el inconsciente, según Freud, no es a su vez un lugar donde actúa ese sistema de relaciones formales que actúan en el lenguaje y el pensamiento formal y reaparecen también en algunas estructuras sociales. Acaso el inconsciente también esté

¹⁴⁴ Foucault, “Para una política progresista no humanista”, *op. cit.*, p. 221.

atravesado por decirlo así, por ese inconsciente estructural. [...] Pero tampoco es un inconsciente colectivo, que sería una especie de colección o reserva de arquetipos a disposición de todos los individuos. Ese inconsciente estructural no es ni lo uno ni lo otro.¹⁴⁵

Se pueden rastrear las leyes que determinan un inconsciente estructural, pero es muy claro que no debe confundirse con una especie de inconsciente colectivo jungiano ni tampoco con el freudiano. En lo que Foucault coincide con Freud es en hablar de la operación freudiana como una empresa de decodificación en la que se sabe que hay un mensaje pero no cuál es la ley de esos signos. “Es preciso, por tanto, que descubra de una sola vez lo que quiere decir el mensaje: y las leyes en virtud de las cuales el mensaje quiere decir lo que quiere decir. En otras palabras, es preciso que el inconsciente contenga no solo lo que dice sino la clave de lo que dice”.¹⁴⁶ Decodificar es entonces encontrar conforme a qué leyes están regidos los signos, no conforme a un código universal sino a uno específico, autodeterminado, aunque no autónomo. Visto desde aquí, lo colectivo no es la universalidad del pensamiento o el espíritu de una época, sino la definición de ciertos códigos que entrarán a un proceso de apropiación.

El inconsciente es entendido como discontinuidad, como pensamiento no dialéctico que tiene por objeto el saber, no como una empresa enciclopédica de acumulación, sino una que también toma en cuenta el no-saber. El inconsciente no es un lugar fijo, centro o esencia, sino dispersión en el discurso, siempre parlante, es un no-saber o, por lo menos, un saber inconsciente que no sabemos que sabemos:

Creo que ahora el saber en nuestras sociedades es algo tan amplio y tan complejo que se ha convertido realmente en el inconsciente de nuestras sociedades. No sabemos lo que sabemos, no sabemos cuáles son los efectos del saber: por esto, me parece que el papel del intelectual

¹⁴⁵ Foucault, “Los problemas de la cultura”, conversación con Giulio Preti, *ibid.*, p. 296.

Cabe mencionar que Foucault pasa por alto algunas lecturas del inconsciente freudiano como puro lenguaje y, por lo tanto, colectivo no individual. También otras lecturas psicoanalíticas como la lacaniana para la que el inconsciente es el discurso del Otro.

¹⁴⁶ Foucault, “Filosofía y Psicología”, conversación con Alain Badiou (1965), *ibid.*, p. 44.

podría ser el de transformar ese saber que reina como inconsciente de nuestra sociedad, en una conciencia.¹⁴⁷

Si bien Foucault señala muchos puntos de desacuerdo con el psicoanálisis, hay cierta conformidad en que el deseo produce realidades¹⁴⁸, y una de ellas es un lugar para el sujeto. En *La arqueología del saber* se pregunta cuáles son las instancias de decisión de algunas elecciones teóricas cuando dentro de una misma formación discursiva aparecen contradicciones. Esos regímenes de apropiación del discurso se caracterizan por *las posiciones posibles del deseo en relación con el discurso*,¹⁴⁹ pero lo que resalta de esta idea es que estas posiciones del deseo no son elementos perturbadores sino elementos formadores. La relación entre discurso y deseo es compleja porque no es que el discurso pueda hablar del deseo, sino que el deseo no es extrínseco al discurso: *es también el objeto del deseo*.

Cuando se niega el inconsciente como lugar del saber, porque se afirma el eje conocimiento-ciencia-sujeto, se deniega también que el discurso pueda ser una práctica que obedece sus propias reglas, no como un sistema unificador, sino como proliferación de sistemas y, por lo tanto, de ciertas estructuras lógicas,¹⁵⁰ de cierta inteligibilidad que puede ser rastreada. La operación histórica no es una actividad exclusivamente teórica porque se articula con una práctica entendida como acción política capaz de modelar y modificar las estructuras, no como un ejercicio soberano del sujeto, sino como un lento trabajo de crítica que actúe sobre el presente.

¹⁴⁷ Foucault, “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales III, Estética, ética, hermenéutica*, Argentina, Paidós, 1999, p. 174.

¹⁴⁸ Dice Miguel Morey, en su prólogo al libro de Deleuze sobre Foucault que, “mientras para Deleuze el deseo produce lo real, Foucault les hará un guiño cómplice defendiendo que el poder produce lo real”.

¹⁴⁹ Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 112 (las cursivas son del autor).

¹⁵⁰ El objeto esencial de la investigación [del estructuralismo] son las formas, el sistema; esto es, se procura destacar las correlaciones lógicas que puede haber entre una cantidad de elementos pertenecientes a una cultura, una ideología (como en los análisis de Althusser), una sociedad (como en Lévi-Strauss) o diferentes campos de conocimiento, en lo cual yo mismo he trabajado. A grandes rasgos, el estructuralismo podría describirse como la búsqueda de estructuras lógicas en todos los lugares donde han podido presentarse. *Cfr.* Foucault, “Todo se convierte en objeto de un discurso”, *op. cit.*, pp. 108 y 110.

2. DIAGNOSTICAR O EXPERIMENTAR EL PRESENTE

Como ya se dijo, el archivo es una región temporal, un límite —*la ley de lo que puede ser dicho*— entre nuestro presente y otros tiempos que se definen por su lejanía, porque los consideramos como discursos que ya no son nuestros. Y es la existencia de este mismo límite lo que hace posible que el archivo sea descriptible, es condición de necesidad ser un lugar exterior al régimen de verdad que reconocemos como propio. Más que una traba, el hecho de que solo se puedan describir otros discursos, porque no podemos reconocer las reglas dentro de las que hablamos, sirve como pivote diferenciante que, al distinguir lo otro, formula un diagnóstico del presente. Criticar es extraer las reglas:

[La descripción del archivo] nos desune de nuestras continuidades, disipa esa identidad temporal, en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos [...] hace que se manifieste el otro y el exterior. 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 recubierto y olvidado, es esa dispersión que somos y que hacemos.¹⁵¹

Este diagnóstico es una descripción parcial, por fragmentos, niveles o regiones, no para trazar una identidad de rasgos perennes sino para desprendernos de la ilusión de continuidad. Interrogar al otro y al afuera, para preguntarnos por esa región “a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad; —el archivo— 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”.¹⁵² Es lo *otro* lo que delimita lo *nuestro*.

¹⁵¹ Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 223.

¹⁵² *Ibid.*, p. 222.

Este diagnóstico,¹⁵³ conocimiento que define y determina diferencias, no para llegar al presente entendido como unidad o plenitud sino como una relación de fuerzas de envergadura nietzscheana que da lugar a lo que tiene de único el acontecimiento y que es, a su vez, una elaboración crítica de cantera kantiana. No un humanismo que supone una concepción universal del hombre, sino la posibilidad de superar el límite, la posibilidad de no ser.

Para Foucault, Kant ha fundado dos de las grandes tradiciones críticas de la Filosofía: la analítica de la verdad¹⁵⁴ y —con el texto *¿Qué es la Ilustración?*, publicado en 1784 en el periódico *Berlinische Monatschrift*— la ontología del presente. Desde la primera línea de este texto, Kant responde: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”.¹⁵⁵ Pero para Kant el lema ilustrado *Sapere aude!*, que apela a tener el valor de servirse de la propia razón en asuntos del saber, no es una cuestión fácil —de ímpetu revolucionario o de toma precipitada de la libertad— la emancipación de la tutela ajena implica tomarse en custodia a uno mismo. El coraje de saber, la razón y su uso legítimo, están orientadas hacia los límites, no son un vuelco de la voluntad de un sujeto en libertad plena. De la misma forma en que la analítica de la verdad determinó como tarea fundamental del sujeto establecer los límites sobre lo que se puede conocer, para la ontología del presente también se deben establecer límites, de manera positiva, entre otro

¹⁵³ Para Foucault el diagnóstico del presente es una combinación entre lo intempestivo nietzscheano, como “ese acontecer que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma el relevo del análisis por otros caminos”, una relación de fuerzas que da lugar al acontecimiento con lo que puede tener de único. *Cfr.* Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, *Michel Foucault, filósofo*, España, Gedisa, 1999, p. 160.

Dice Foucault sobre el diagnóstico: “La filosofía de Hegel a Sartre fue de un modo u otro, en esencia, una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, sí al menos de la experiencia humana, y diré que tal vez, si existe hoy una actividad filosófica autónoma si puede hacer una filosofía que no sea simplemente una suerte de actividad teórica interna de la matemática, la lingüística, la etnología o la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos esos dominios, pues bien, así es como podríamos definirla: una actividad de diagnóstico”. “Foucault responde a Sartre”, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵⁴ La analítica de la verdad: *Crítica de la razón pura*, ¿qué puedo conocer? *Crítica de la razón práctica*, ¿qué debo hacer? *Crítica del juicio*, ¿qué puedo esperar?

¹⁵⁵ Kant, *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, (Roberto R. Aramayo trad.), España, Gredos, 2010, p. 319.

tiempo que ya no es nuestro y el que constituye nuestro presente. En esta tarea kantiana en la que la libertad se limita a sí misma, la obediencia y la razón también van de la mano.

El uso libre de la razón¹⁵⁶ considera que la maquinaria social exige también obediencia (es obligatorio pagar los impuestos, aunque puedan ser criticados públicamente): *razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!* La libertad de hacer uso público y privado¹⁵⁷ de la razón tiene consecuencias paradójicas: “un mayor grado de libertad civil parece provechoso para la libertad espiritual del pueblo y, pese a ello, le coloca límites infranqueables; en cambio un grado menor de esa libertad civil procura el ámbito para que esta libertad espiritual se despliegue con arreglo a su potencialidad”.¹⁵⁸

Más allá de toda esta constitución del sujeto de la razón, a través de la limitación y la conciencia de ser gobernado, a Foucault le interesa la pregunta kantiana por el presente, por lo que constituye el momento de la *Aufklärung*.¹⁵⁹ Pregunta de la modernidad por un nosotros que habla de cierta singularidad cultural como actualidad discursiva. Para Foucault la Ilustración define la filosofía moderna por este movimiento de autoconciencia que hace que el presente se pregunte por su propia actualidad; la pregunta es entendida como desdoblamiento, cambio de perspectiva. Más allá de los contenidos, hay en la filosofía moderna la puesta en foco de un acto: el movimiento puro.

¹⁵⁶ *Räsonieren*, este término que se encuentra también empleado en las críticas, no se refiere a un uso cualquiera de la razón, sino a un uso de la razón en el que esta no tiene otro fin que ella misma. *Räsonieren* es razonar por razonar. La razón debe ser libre en su uso público (libre, razonar por razonar) y sumisa en su uso privado (parte maquinaria, obedecer). Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón. Cfr. Foucault, *Sobre la Ilustración*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵⁷ Para Kant, paradójicamente, el uso público de la razón debe estar permitido a todo el mundo, mientras que el uso privado se puede limitar. El uso privado implica algún cargo público que permita el funcionamiento de la máquina social, el uso público no está limitado e implica una crítica en voz alta, es decir, también pública, e implica hablar en nombre propio a todo el mundo, no tener como interlocutor a un sector constreñido de la sociedad ni hablar en su nombre. *Berlinische Monatschrift*, diciembre de 1784. Cfr. Kant, *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*

¹⁵⁸ Kant, *ibid.*, p. 325.

¹⁵⁹ Es un periodo sin datación fija “ya que puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas estatales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado”. Cfr. Foucault *Sobre la Ilustración*, España, Tecnos, 2006, p. 23.

Se había dicho en el primer capítulo que no existe un tiempo de la experiencia, anterior al tiempo del discurso y que, en todo caso, había un *après-coup* en el tiempo por el que nunca se revisa el pasado sin estar en el presente y nunca se está del todo en el presente. Como bien dice De la Higuera, el presente foucaultiano es un presente sin presencia. No es una afirmación exclusivamente ontológica sino también crítica: es un presente despresentificado.¹⁶⁰ La ontología del presente es, en realidad, una ontología de borrado, negativa y afirmativa a un tiempo que se pregunta: ¿puede decirse lo que no es?

Esta no es quizás otra ontología. No es, propiamente, una forma de comprender el presente — no dice qué es—, sino de criticarlo —dice que el presente no es; dice “no” al presente—. No es tanto otra ontología como lo otro de la ontología. [...] La ontología solo puede cumplirse como crítica desfundamentadora, [...] lo cual solo puede ser entendido desde la conversión del pensamiento y de la filosofía misma en acontecimientos.¹⁶¹

Se diagnostica el presente como ontología de la acción. Estudio a la vez arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipos tecnológicos de racionalidad y como juegos estratégicos de las libertades, todo esto implica un trabajo que toma en cuenta a la razón: “no sé si hoy día es necesario decir que el trabajo crítico implica todavía la fe en las Luces; necesita siempre, creo yo, un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad”.¹⁶²

3. RAZONAR O PENSAR LA EXPERIENCIA

Es extenso el grupo de quienes han cuestionado el lugar de la razón ilustrada, sobre todo después de los acontecimientos bélicos del siglo XX. En una entrevista tardía,¹⁶³ Foucault se lamenta no haber conocido antes los escritos de la Escuela de Frankfurt,¹⁶⁴ cuyos postulados

¹⁶⁰ De la Higuera, estudio preliminar en Foucault, *Sobre la Ilustración*, *ibid.*, p. XXV.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. L.

¹⁶² Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, 1983, *op. cit.*, p. 97.

¹⁶³ *Cfr.* Christa y Peter Bürger, *La desaparición del sujeto*, España, Akal, 2001.

¹⁶⁴ El pensar la filosofía como una práctica constituyó la base del proyecto de Teoría Crítica que Adorno y Horkheimer llevaron a cabo en sus estudios en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, desde 1931.

percibía como notablemente cercanos a su pensamiento. Horkheimer, Adorno y Foucault comparten líneas de investigación que se preguntan por la razón, el presente, la formación histórica de la verdad o la ilusión ontológica.

Tanto para Horkheimer¹⁶⁵ como para Adorno, la Ilustración olvidó convenientemente los postulados morales de Kant que propugnaban por una ciencia con autoconciencia: la Ilustración lo rechazó, pues “el concepto de autocomprensión de la ciencia contradice el concepto mismo de ciencia. [En tanto] la obra de Kant trasciende la experiencia como mera operatividad, la Ilustración la rechaza hoy, según sus propios principios, como dogmática”.¹⁶⁶

Kant derivó el imperativo categórico del deber al respeto mutuo de una ley racional, sin embargo, la Ilustración pasó por alto estos principios, dando a la razón científica el carácter de propietaria absoluta de la razón, haciendo a un lado el principio de la crítica kantiana de *la razón liberadora de la razón*. Para Kant, la diferencia entre entendimiento y razón radica en que, mientras el entendimiento permite el conocimiento, la razón es el punto de reflexión sobre el saber, la moral y la estética, por lo que se puede afirmar que la razón kantiana es múltiple.

La Escuela de Frankfurt comparte con Foucault su preocupación por el estatuto de la razón en la modernidad. La Dialéctica Negativa de Adorno¹⁶⁷ contiene la formulación de una dialéctica de opuestos sin reconciliación, porque ve en la dialéctica afirmativa todos los rasgos

Aunque ambos concordaron en considerar una visión crítica del marxismo como ineludible, en un principio, sus posturas partieron de distintos escenarios. Mientras Horkheimer trataba de preservar la filosofía frente a las ciencias sociales, Adorno pensaba que la filosofía debía ser preeminente a ellas, pero coincidentemente siempre se rehusaron a creer en soluciones definitivas a partir de grandes sistemas.

¹⁶⁵ Juan José Sánchez asegura que, en sus obras posteriores, “Horkheimer se decidió a traducir las tesis de la *DI* a un texto menos paradójico, en sus famosas conferencias de 1944 en la Columbia University, que constituirían después el texto de su *Crítica de la razón instrumental*, que evitaba en buena parte del carácter contradictorio y paradójico de la *DI*.” Sin embargo, Horkheimer ha sido claro en la idea de que hay que permanecer en la aporía. Si la Filosofía tiene un papel en este mundo de la razón instrumental es un papel dialéctico que le permita utilizar la propia razón instrumental para criticarla, para revisar los principios y evitar que se cierren sobre sí mismos. Su función es la de reactivar el vínculo roto entre el sujeto pensante y la razón. La razón puede ser instrumento de conciliación con la naturaleza en tanto se haga conciencia de su condición natural de dominio. Si Horkheimer ve en la autoconciencia una salida de la razón, Adorno radicaliza su postura con *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*.

¹⁶⁶ Horkheimer; Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, España, Trotta, 2005, p. 132.

¹⁶⁷ Cfr. Adorno, *Dialéctica negativa-La jerga de la autenticidad*, España, Akal, 2005.

de un pensamiento que se resigna ante lo existente y ejerce la negación como mera táctica al servicio de la gran afirmación, la de la racionalidad última de lo real. La Ilustración es resultado de procesos múltiples que hacen de la Modernidad una zona ambigua que puede afinar la razón, pero también liquidarla.

Aunque Foucault converge con la *Dialéctica de la Ilustración* en realizar un ejercicio de desenmascaramiento de la fe en el progreso y la razón, se propone no ceder al chantaje¹⁶⁸ de la Ilustración —en el que, o se acepta globalmente la razón (tradicción racionalista), o se la crítica totalmente cayendo en el irracionalismo— por que utiliza la metáfora de la puerta giratoria, una función que genera posiciones simultáneas por lo que nunca se está de lleno en ningún lugar:

Si los intelectuales, en general, tienen una función, si el pensamiento crítico mismo tiene una función y, más precisamente todavía, si la filosofía tiene una función es en el interior del pensamiento crítico, es precisamente la de aceptar esta especie de espiral, esta especie de puerta giratoria de la racionalidad que nos devuelve su necesidad, a lo que tiene de indispensable, y al mismo tiempo a los peligros que contiene.¹⁶⁹

La función de la puerta giratoria es abrir y cerrar al mismo tiempo; abre al cerrar y cierra al abrir, cada puerta, alternativamente, ha de permanecer cerrada para que la otra se abra. Esto no solo opera en cuanto a la dupla racional-irracional, sino para muchas de las posiciones que parecen irreconciliables.

Por otro lado, si para Hegel el vínculo entre historia y lógica estaba dirigido a pensar su sentido, y el estructuralismo se aleja de la búsqueda de sentido —no porque sea irracional o absurda, sino porque no existe un principio que sintetice la realidad—, para la investigación arqueológica-genealógica ese sentido es inteligible en tanto las formas de racionalidad son las

¹⁶⁸ La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que esta no sea un orden o una estructura de hecho, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que contra ella, solo se puede apelar a ella, que solo se puede protestar contra ella en ella, que solo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia. (Cfr. Derrida sobre la imposibilidad de salirse de la razón, en referencia a la idea de Foucault de separarse de la razón ejercida sobre la locura, de hacer una arqueología del silencio de la locura).

¹⁶⁹Entrevista con Rabinow:

http://www.bifurcaciones.cl/bifurcaciones/wpcontent/uploads/2015/06/bifurcaciones_019_Reserva.pdf,

que organizan las maneras de hacer, pero más que buscar un sentido, Foucault se pregunta por los cambios de sentido, cómo y bajo qué reglas esto puede ser o dejar de ser posible. Pero, una vez más, no se trata de una relación con una esencia de lo racional, sino una positividad entre lo que una sociedad reconoce como sin-razón¹⁷⁰ o locura, y las estrategias constituidas por la razón como otra lógica que, aunque desfundamenta, no renuncia al pensamiento. Para Foucault, lo primordial es que la razón solo existe como historia de la razón.

Es necesario, por tanto, mostrar la lógica de las cosas —o, si usted prefiere, la lógica de las estrategias dentro de las cuales se produjeron las cosas— y sin embargo mostrar que no son más que estrategias, por tanto, si se cambian unas cuantas cosas, si se cambia de estrategia, si las cosas se toman de otra manera, lo que nos parece obvio no lo es.¹⁷¹

El poder tiene sin duda una lógica que puede ser entendida en términos de estrategia porque “la racionalización de un campo empírico no consiste solo en descubrir y poder atribuir esa relación precisa de causalidad, sino en sacar a la luz todo un campo de relaciones que son probablemente del tipo de las relaciones lógicas”.¹⁷² Eso se traduce en que para Foucault la racionalidad es plural, con variantes inteligibles, no una racionalidad que se instaure como una sola forma que lo abarca todo.

Han sido las relaciones de poder las que han configurado *ese gran teatro de la racionalidad occidental* y en el que se han jugado las reglas de la verdad. Pero el poder es para Foucault tanto una rejilla de análisis como una situación estratégica —en términos lógicos, discursivos— que se aleja del modelo del derecho como prohibición para suponerlo como relaciones —no como algo que se posee sino como un traslado de las relaciones de fuerza contenidas en la guerra a su ordenamiento en el poder político—.

¹⁷⁰ En ese filo de la navaja entre la razón y la sinrazón, entre la locura y la no-locura es como se podrá comprender a la vez lo que una sociedad reconoce y admite positivamente y lo que por esa misma sociedad, por esa misma cultura, es excluido y rechazado. Cfr. Foucault, *Historia de la locura*, op. cit.

¹⁷¹ Foucault, “Entrevista con André Bertin”, *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit., pp. 257-258.

¹⁷² Foucault, “Lingüística y ciencias sociales,” *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, op. cit., p. 130.

Más que una entidad abstracta universal, el poder es una situación específica que involucra un cruce de fuerzas determinadas dentro de una muy particular configuración social: “hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.”¹⁷³ La complejidad de estas situaciones estratégicas puede percibirse en el hecho de que el poder solo reprime secundariamente porque, como dice Deleuze, hace algo mucho más profundo y sin duda más terrible que tan solo reprimir. La represión es completamente secundaria, no es el objetivo principal, por relación a las operaciones positivas del poder. No hace callar, sino algo peor, hace hablar. El poder disciplina, normaliza, administra. No impide actuar, hace actuar.¹⁷⁴ Los focos de resistencia, distribuidos también de manera irregular, no son exteriores sino inmanentes a las relaciones (de saber, sexuales, de género, políticas, económicas); por lo tanto, son relaciones que más allá de subyugar, producen.¹⁷⁵

Para ser tolerable, la condición del éxito del poder es, en la medida de lo posible, esconder sus mecanismos. Es por eso que se dice que al poder hay que hacerlo aparecer donde es invisible, no en las altas esferas de los Estados, sino en los pequeños mecanismos familiares: en la microfísica del poder. Si el poder está invisibilizado es porque es parte de su estrategia, sin embargo, no es invisible. En tanto estratégico, el poder está en la esfera de lo racional.

¹⁷³ Foucault, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber, op. cit.*, p. 54.

Esta terminología que atañe al poder ha sido problematizada por Michel Foucault a lo largo de su obra, pero en *La voluntad de saber* detalla lo que distingue como “una vieja idea del poder”: la que nos hace comprenderlo como una cosa que se posee o no, un poder binario entre dominadores y dominados que llega a pensarse como estructural, a través de una racionalidad que, se piensa, está formulada por grupos que controlan los aparatos de Estado. La apuesta para el filósofo francés es llegar a “pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey”. Para esto es preciso visualizar un poder múltiple, de incesantes luchas y enfrentamientos, que se ejerce en relaciones de fuerza móviles, no igualitarias, constituidas por resistencias que nunca son exteriores al poder, sino su propia condición.

¹⁷⁴ Cfr. Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault II*, Argentina, Cactus, 2014.

¹⁷⁵ “El poder está en todas partes: no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes, [...] no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”. Cfr. “Estructuralismo y posestructuralismo”, entrevista de Foucault con Gerard Raulet. En *Obras esenciales III, Estética, ética y hermenéutica, op. cit.*, p. 158.

La racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben —cinismo local del poder—, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas.¹⁷⁶

Estos grados de racionalidad, no son transcribibles como en un nivel macro a un micro. Por ejemplo, el encierro penal no provenía de una puesta en marcha de un programa racional,¹⁷⁷ “sino que procedía de toda una tecnología del adiestramiento humano, de la vigilancia del comportamiento, de la individualización de los elementos del cuerpo social”.¹⁷⁸ Esto responde Foucault cuando explica que efectivamente las sociedades no están disciplinadas, son disciplinarias porque tienen detrás ciertos programas, objetivos, decisiones, son solo instrumentos dispositivos y técnicos para intentar, pero detrás de todos ellos está el fracaso perpetuo. De la misma forma en que “en los procedimientos implantados para normalizar no está la tesis de una normalización masiva”.¹⁷⁹ El hombre disciplinado no existe ni la disciplina es una idealidad, una gran puesta en marcha de la razón, sino la generalización de un ejercicio de diversas técnicas. Las disciplinas sostendrán un discurso que no será el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, de la norma.¹⁸⁰ Es por esto que hay contraposiciones como el hecho de que la propia razón ilustrada que descubrió las libertades,

¹⁷⁶ Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁷⁷ *El nacimiento de la clínica* también estudia las relaciones que constituyen la nueva experiencia de la enfermedad: “La experiencia clínica, esa apertura, la primera en la historia occidental del individuo concreto al lenguaje de la racionalidad, este acontecimiento decisivo en la relación del hombre consigo mismo y del lenguaje con las cosas ha sido tomada muy pronto por un emparejamiento simple, sin concepto, de una mirada y de un rostro, de una ojeada y de un cuerpo mudo, especie de contacto previo a todo discurso y libre de los embarazos del lenguaje, por el cual dos individuos vivos están enjaulados en una situación común, pero no recíproca. *Cfr.* Foucault, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2006.

¹⁷⁸ Foucault, *La imposible prisión*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁷⁹ Foucault, “El polvo y la nube”, en *La imposible prisión*, debate con Michel Foucault, España, Anagrama, 1982, p. 47.

¹⁸⁰ Foucault, *Genealogía del racismo*, *op. cit.*, p. 38.

también inventó las disciplinas.¹⁸¹ La libertad es por tanto, en sí misma, política, y la práctica reflexiva de la libertad es la ética.

La razón no está en la idealidad del hombre disciplinado, sino en las estrategias a las que responden distintas tecnologías de una racionalidad histórica. “Estrictamente, entonces, no deberíamos hablar de la razón, sino de racionalidades. Y lo mismo debe decirse acerca de la libertad, que es pensada como una producción de los dispositivos, en especial, de los de seguridad.¹⁸²

Se habla de una diversificación de racionalidades porque, de la misma forma que se lee el poder como diversificación de ciertas estrategias racionales, se puede leer dicha racionalidad en un conjunto de dominios técnicos, políticos, sociales, científicos o literarios que pueden ser analizados a través del ejercicio histórico. Para Foucault de la misma forma que nadie posee el poder, el pensamiento está esparcido en una red de racionalidades:

Con el pensamiento pasa como con el poder. No es cierto que en una sociedad haya personas que tienen el poder y por debajo otras que de poder no tienen nada. El poder debe analizarse en términos de relaciones estratégicas complejas y móviles, en las que no todo el mundo ocupa ni conserva siempre la misma posición. Así sucede con el pensamiento. Para dar un ejemplo, no tenemos por un lado el saber médico, que debe estudiarse en términos de historia del pensamiento, y por debajo el comportamiento de los enfermos, que sería materia de etnología histórica.¹⁸³

Este planteamiento histórico y eventual de la racionalidad la liga indisolublemente a regímenes de prácticas a los que Foucault da un papel constituyente —aunque no trascendental— de campos de experiencia, donde se definen los sujetos y los objetos, y la relación de los sujetos con la verdad, con la norma y consigo mismos. Esta racionalidad eventualizada es lo que se denomina propiamente pensamiento:

¹⁸¹ Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1999, p. 225.

¹⁸² Castro, “¿Qué es y qué no es un dispositivo?”, *Profanación y veridicción* en: [file:///C:/Users/claude/Downloads/12678-Texto%20do%20artigo-45355-1-10-20160817%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/claude/Downloads/12678-Texto%20do%20artigo-45355-1-10-20160817%20(1).pdf)

¹⁸³ Foucault, “El estilo de la historia”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, pp. 179, 180.

Por pensamiento entiendo lo que se instaura en diversas formas posibles, en juegos de lo verdadero y de lo falso, y que en consecuencia, 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 o jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético.¹⁸⁴

Esta noción de pensamiento resulta casi una calca de la conceptualización de experiencia. “la correlación, dentro de una cultura entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”.¹⁸⁵ Esta correlación no es entendida como correspondencia, equivalencia o simetría, sino en una diversidad de juegos de verdad (no de conocimiento) y de posicionamiento social, y subjetividad como posicionamiento ético inestable. La experiencia no está en el espacio de lo psicológico sino en el del pensamiento. Las experiencias no son personales sino ligadas a una colectividad como manera de pensar:

Y al hablar de “pensamiento” hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar “focos de experiencia”, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. [...] La articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, “foco de experiencia”.¹⁸⁶

El pensamiento —como organizador de lo verdadero y lo falso— constituye a los sujetos, la experiencia es lo que hace que cada uno se organice a sí mismo como sujeto de conocimiento, social o ético, a esta articulación le llama *foco de experiencia*, dispositivos de saber-poder que dan pie a modos de ser del sujeto. Si la locura, la criminalidad o la sexualidad son matrices de experiencia, para analizarlos hay que hacerlo “de acuerdo con la correlación de los tres ejes que constituyen esas experiencias, a saber: el eje de la formación de los saberes, el eje de la normatividad de los comportamientos y, por último, el eje de la constitución de los modos de ser del sujeto”.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Foucault, *Historia de la sexualidad II*, prefacio a *El uso de los placeres*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸⁵ *Id.*

¹⁸⁶ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, México, FCE, 2017, p. 19.

¹⁸⁷ Foucault, *ibid.*, p. 57.

Pero esta relación entre los ejes, no da como resultado una totalidad, o una derivación del pensar en el ser, sino lo impensado. Habla Foucault, en el capítulo *El Cogito y lo impensado*, sobre el cogito moderno, el *pienso* no conduce a la evidencia del *soy*, abre una serie de interrogaciones:

¿Qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy?... Se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano, en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él.¹⁸⁸

El hombre y lo impensado son contemporáneos. Para Foucault el inconsciente pertenece a estas formas de lo impensado. “Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está aojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso”.¹⁸⁹

4. LA MÁQUINA CRÍTICA, POLITIZAR LA EXPERIENCIA

Foucault no construye grandes edificios teóricos, sino ciertas tecnologías¹⁹⁰ de análisis. Para él, toda teoría es, más que una arquitectura sistemática, la elaboración de herramientas, máquinas, tecnologías o dispositivos. Estas tecnologías, no solo producen teorías como formas aisladas de conocimiento, sino que pueden derivar en efectos de realidad y constituciones de la subjetividad.

¹⁸⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 316.

¹⁸⁹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 317.

¹⁹⁰ Guattari considera que las máquinas preceden a la técnica, habla de las concepciones mecanicistas, vitalistas, sistémicas o cibernéticas o autopoieticas en las máquinas vivientes. “Aristóteles considera que la *techné* tiene la misión de crear aquello que la naturaleza no tiene posibilidad de efectuar. Del orden del “saber” y no del “hacer”, aquella interpone entre la naturaleza y la humanidad una suerte de mediación creativa cuyo estatuto de intercesión es fuente de perpetua ambigüedad. [...] Siguiendo a Heidegger, una moda filosófica atribuye a la *techné* -en su oposición a la técnica moderna- una misión de develamiento de la verdad que va a buscar lo verdadero a través de lo exacto. La fija así a un zócalo ontológico -a un *grund-* y compromete su carácter de apertura procesual. Cfr. Félix Guattari, *Caosmosis*, *op. cit.*, pp. 47, 48.

El que toda teoría sea una caja de herramientas quiere decir que no se trata de construir una gran respuesta de una vez por todas, sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; “y que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas”.¹⁹¹

La teoría tiene la misma lógica que las relaciones de poder porque es una forma de saber, un trabajo con la historia que echa abajo consideraciones preestablecidas para construir lenta y colectivamente. Es por esto que la teoría no debe ser entendida como un cúmulo de conocimientos sin dependencia o injerencia sobre la realidad. La utilidad de la teoría se cristaliza en su condición de práctica no totalizadora que obtiene, como forma de luchar contra el poder, el hacerlo visible, porque el poder no es exterior ni está en posición de superestructura para las relaciones (económicas, científicas, sexuales, políticas). La importancia de la genealogía es que se opone a los proyectos que se inscriben en la jerarquía del poder como la ciencia. La genealogía es una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, “la reactivación de los saberes locales —menores, diría Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: éste es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria”.¹⁹²

El objetivo de la máquina crítica foucaultiana es tornar frágiles las cosas hacia el desorden y lo fragmentario, pues presupone que si un objeto está conformado por estrategias a lo largo de la historia, puede ser reversible, nos permite romper con lo evidente en la función teórico-política de liberarnos del pasado.¹⁹³

¹⁹¹ Foucault, “Poderes y Estrategias”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza, 1985, p. 85.

¹⁹² Foucault, *Microfísica del poder*, curso del 7 de enero de 1976, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹³ *Cfr.* Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, México, Gedisa, 1983, p. 172.

Una máquina¹⁹⁴ es también una herramienta, con elementos móviles y fijos que regulan, dirigen o transforman (en este caso los discursos) para llevar a cabo una acción determinada. El movimiento crítico no aspira a capturar la historia, utiliza el diagnóstico de la actualidad como instrumento de desujeción, no para una finalidad o una meta, sino para desujetarnos de algunas de sus dimensiones. Alcanzar una autonomía parcial que, a la manera kantiana, no aspire a una libertad sin razón o complejidad colectiva —*al sueño vacío de la libertad*—, sino a un trabajo con la historia que más que proyectarnos a la idealidad del futuro, sea apenas una puesta en pausa del pasado. La máquina crítica se pone en marcha para acercarnos a un presente que se entiende como operación lógica: la diferencia entre el pasado, como lo que ya no somos, y el futuro, como las posibilidades de dejar de ser lo que hemos sido.

Si la arqueología intenta decodificar dentro de lo histórico las condiciones de la historia misma y la genealogía busca un efecto eventualizador que produzca lo contingente, lo reversible, lo múltiple; en suma, si la operación arqueológica-genealógica no es una tentativa de explicación sino una estrategia de transformación, de la misma forma, el diagnóstico también actúa, percibe las diferencias para convertirlas en acontecimiento. Esta crítica no es trascendental: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método, nos permite dejar de pensar, dejar de ser lo que hemos sido.¹⁹⁵

La pregunta a la que se enfrenta el sujeto crítico es ¿quién soy en este instante, de qué forma pertenezco a este segmento de realidad cultural sujeta al poder de cierta verdad? Se trata

¹⁹⁴ Si Freud descubrió/inventó el inconsciente como máquina deseante, y el marxismo vio la máquina social como un sistema de producción económico-político, porque son producto de las máquinas técnicas que se consideran como producción de flujo, no crean un sistema sino una herramienta.

¹⁹⁵ Arqueológica —y no trascendental— en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos. Foucault, *Sobre la Ilustración, op. cit.*, p. 91.

de acceder a la estructura subjetiva a través de la liberación de los contenidos históricos como necesidad y la apertura a su contingencia como efectos de poder. Ejemplo de esto es la sexualidad.

La máquina crítica es una función —una dependencia entre elementos variables— porque siempre está en relación con algo más: descompone la historia en acontecimientos que *eventualiza* para responder ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones? En suma, descompone nuestra posición en lo que Foucault ha distinguido como los ejes de una experiencia y que coinciden con los elementos que se ponen en juego en el acto de pensar.

Este pensamiento vertido a la exterioridad de los acontecimientos es el pensamiento cuya historia hay que hacer para mostrar la constitución histórica de nuestra experiencia. Hacer según una norma, experimentar según unos códigos. La concepción del sujeto —ético, trascendental, cartesiano, jurídico, del deseo— está determinada por una visión política: pero si toda experiencia es política, la política es también una experiencia.¹⁹⁶

Crítica, no como analítica de la verdad sino como ontología de nosotros mismos, es decir, la ontología de la actualidad, del presente, es finalmente otra ontología, una preocupada por las diferencias y por deshacer las ilusiones ontológicas.¹⁹⁷ En tanto es crítica de sí misma, la crítica foucaultiana no conduce a la paz de los fundamentos, por el contrario, desfundamenta sin dar nuevos principios. Es por esto que la crítica no requiere de nuevas instrucciones, en tanto se cuestiona a sí misma, siempre está por recomenzar. La crítica no necesita de un plan porque no es la premisa de un pensamiento que dicte instrucciones, es un instrumento de resistencia que no intenta imponerse como ley porque “no es una etapa en una programación. Es un desafío

¹⁹⁶ Es el problema de la política, e iba a decir de la política como experiencia, es decir, entendida como cierta práctica obligada a obedecer determinadas reglas, ajustadas de cierta manera a la verdad, y que implica, por parte de quienes participan en este juego, una forma específica de relación consigo mismos y con los otros”, *ibid.*, clase del 2 de febrero de 1983, p. 171.

¹⁹⁷ “Junto a la ilusión trascendental y a la antropológica, parece haber una ilusión ontológica que la crítica debe deshacer. Cfr. *¿Qué es la crítica?, op. cit.*

en relación a lo que existe.¹⁹⁸ La crítica es política porque desafía lo que existe, abre la posibilidad de cambiar el discurso (sin devolver al sujeto a su lugar de soberano y sin imponerse como ley), desde la ejecución de la pregunta por *quién habla* como una relación de fuerzas:

La pregunta por el quién es esencialmente la pregunta por quién critica. Es quizás la única pregunta de la crítica. Porque no se trata de un sujeto sino de una relación de fuerzas, quién habla sustituye la pregunta metafísica ¿qué es? —de la cual el *¿qué puedo conocer?* kantiano no es más que una variante—. El quién no es el hombre, no es el sujeto, sino fuerzas en conflicto que dan lugar a interpretaciones que cobran realidad en el lenguaje.¹⁹⁹

Esta dimensión política del discurso cuestiona lo que rige a los enunciados, su relación entre ellos para ser aceptados, validados o no, por procedimientos de verificación que resultan ser políticos pues, “el problema, en suma, es el problema de régimen, de política de los enunciados científicos”.²⁰⁰ Como ya se dijo, dentro del saber hay umbrales que cruzan los enunciados para llegar a ser científicos, literarios, psicoanalíticos, políticos y demás dominios de positividades. Esto quiere decir que estos enunciados no pertenecen en esencia a alguna de estas categorías, sino que se inscriben en un movimiento político de regímenes de verdad y de constitución de subjetividades.

El proceder político no cambia la conciencia de los hombres y después el contenido de su saber, es decir, se puede cambiar el orden del discurso pero esto no supone creatividad o nuevas ideas, sino todo un ejercicio político de desfundamentación que proviene de no denegar al discurso, de no considerarlo como un casi nada que describe a los objetos y de no considerar la relación entre saber y poder como mera ideología desfasada de una verdad universal y contaminada por intereses oscuros de grupos fantasmáticos: “queremos cambiar la

¹⁹⁸ Foucault, *La imposible prisión*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹⁹ De la Higuera en el prólogo a Foucault, *Sobre la Ilustración*, *op. cit.*, p. XXI.

²⁰⁰ Foucault, “Verdad y poder”, *Obras esenciales*, *op. cit.*, p. 381.

institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad”.²⁰¹

La concepción foucaultiana de la política²⁰² no es la incidencia en la conciencia de los hombres para que perciban el mundo de otras formas, para generar nuevos saberes o desviar el sentido de los discursos, la política apunta a sus condiciones de existencia. Claro ejemplo de esto son las relaciones entre política y medicina, el discurso no se ve reflejado en los enunciados de la medicina, sino en la transformación de sus reglas de formación, inserción y funcionamiento, “esas transformaciones en las condiciones de existencia y funcionamiento del discurso no *se reflejan*, ni *se traducen*, ni *se expresa* en los conceptos, los métodos o los enunciados de la medicina: modifican sus reglas de formación, transforman el modo de existencia de los discursos”.²⁰³ Además de estas relaciones con la medicina, recordamos que en *Vigilar y castigar* Foucault concibe la producción del alma como anatomía política, en tanto cuerpo producido.²⁰⁴ En suma, la cuestión política no es la ilusión de la ideología o el error de la alienación, “es la verdad misma”²⁰⁵ porque la verdad es un procedimiento inseparable de las prácticas que la producen y esas mismas prácticas producen verdad y realidad. El problema político es el de la verdad.

²⁰¹ Foucault, “Más allá del bien y del mal”, *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 39.

²⁰² ¿Cómo concederle una importancia mayor a las estructuras políticas si se hace pasar la historia por gestos oscuros que grupos, a menudo mal definidos, mantienen o modifican? ¿Qué estatuto político puede usted dar al discurso si no ve usted en él más que una tenue transparencia que chispea en un instante en el límite de las cosas y los pensamientos? [...] La única respuesta que hay es política (el gran destino histórico-trascendental de Occidente). Tratar los discursos no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino de un obscuro conjunto de reglas anónimas. (Foucault, “El cuidado de la verdad”, *op. cit.*, p. 1007.)

²⁰³ La clínica es mucho más amplia que el discurso médico “engloba toda una serie de reflexiones políticas, programas de reforma, medidas legislativas, reglamentos administrativos, consideraciones morales, pero, por otro lado, no integra todo lo que en la época estudiada podía conocerse con referencia al cuerpo humano, su funcionamiento... La unidad del discurso clínico no es en modo alguno la unidad de una ciencia o de un conjunto de conocimientos que procuran darse un estatus científico (Foucault, “Sobre la arqueología de las ciencias”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, *op. cit.*, p. 254.)

²⁰⁴ Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, p. 36.

²⁰⁵ Foucault, “Verdad y poder”, *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 200.

Foucault retoma el problema del conocimiento en términos de relaciones de poder y de gubernamentalidad.²⁰⁶ Gobernar es estructurar el campo de la acción de los otros²⁰⁷ y la forma en que se van configurando las experiencias en tanto una experiencia es siempre singular, determinada históricamente. El estudio de las prácticas deriva necesariamente en el estudio del código de producción de los discursos verdaderos, en saber cómo se gobiernan los hombres a través de los juegos que instauran la producción de verdad porque, para Foucault, “el menor fragmento de verdad está sujeto a condición política”.²⁰⁸

5. FICCIONAR LO REAL

La historia, es para Foucault, el lugar donde se produce la división de lo verdadero y lo falso. Es por esto que cobra importancia la idea de que no hay esencialismos sino historias: de la razón, del sujeto, del saber, de la sexualidad, del castigo, del poder. Foucault define su empresa como un negativismo historizante puesto que se trata de sustituir universales como la locura, el crimen, la sexualidad, por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares.²⁰⁹

Dice Foucault que hay que fabricar la historia como una ficción. La ficción histórica tiene la finalidad de producir efectos reales sobre nuestro presente y, en esa medida, adquiere una verdad —verdad de carácter político— que no poseía con anterioridad. En ese sentido, la ficción histórica puede entenderse como una verdadera experiencia: “experiencia de lo que

²⁰⁶ Foucault se centra sobre la siguiente premisa: No sobre no querer ser gobernados en absoluto, sino no querer ser gobernados de cierta manera, “el arte de no ser de tal modo gobernado”. La voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio. No me refería a una especie de anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria rebelde absolutamente, y en su fondo a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que lo excluya absolutamente.

²⁰⁷ Cfr. Foucault, “Las técnicas de sí”, *Obras esenciales III*, *op. cit.*

²⁰⁸ Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 11.

²⁰⁹ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, clase del 5 de enero de 1983, *op. cit.*, p. 22.

somos o de nuestra modernidad”,²¹⁰ juegos de verdad de lo falso y verdadero a través de los cuales se constituye la experiencia.

El interés de las investigaciones de Foucault no es la sociedad en abstracto, sino algo que proviene del discurso y es su relación con la verdad, la verdad no entendida como adecuación de las palabras a las cosas, del concepto a lo real, sino la verdad como inseparable de las prácticas que la producen, de un procedimiento y sus *efectos de realidad*. La pregunta —dice Foucault— 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 se produce incesantemente la división de lo verdadero y de lo falso?

Es a través de la historia que estas instancias se han jugado su relación con la verdad, como positividad, y como productora de efectos de realidad. El hombre de deseo del que se habla en *Historia de la sexualidad*, surgió de ciertos juegos de lo verdadero. Es por esto que para Foucault los proyectos de realidad, aunque siempre fracasan, inducen efectos específicos en lo real.

Dice Javier de la Higuera que la ontología crítica muestra que la realidad no existe, lo que produce el diagnóstico diferenciante no es otra ontología, sino lo otro de la ontología que no describe lo que es, sino lo que no es. Sin embargo, habría que comenzar por repensar la idea de lo real, pues si bien Foucault propone desmitificar la instancia global de lo real como totalidad por restituir, al no considerar lo real como un lugar al que acceder, sino un recurso de creación que ni siquiera pretende ser lo real, “un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una técnica, un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados, unos objetivos

²¹⁰ Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault*, Argentina, Amorrortu, 2010.

definidos y continuados, unos instrumentos para alcanzarlos, etc., todo eso es lo real, aunque no pretenda ser *la realidad* misma ni toda la sociedad”.²¹¹ Es un efecto de realidad.

Hay una idea empobrecida de lo real que entiende la teoría como accesoria, separada de lo real, ejemplo de esto es el panóptico de Bentham que no debe ser entendido como un esquema utópico o imaginario, porque la mirada no es de índole abstracto y separado de la institucionalización de los comportamientos individuales. Decía Bentham que el aparato disciplinario produce poder, el poder tiene su principio en una cierta distribución concretada de los cuerpos, de las superficies, de las luces, de las miradas. Los esquemas tienen efectos en la realidad, en las instituciones y en los comportamientos:

Lo que yo quería mostrar es que esta diferencia no es la que opone el ideal puro a la impureza desordenada de lo real; sino que, en realidad, unas estrategias diferentes acaban por oponerse, componerse, superponerse y producir unos efectos permanentes y sólidos que se podrían incluir perfectamente en su misma racionalidad, aunque no sean conformes a la programación inicial: ahí está la solidez y la flexibilidad del dispositivo.²¹²

Nada de los programas tecnológicos o los dispositivos son el ideal, la muestra tipo. La vida real es también la teoría de Bentham, entendida como esquema teórico. Se puede decir que lo real existe porque los regímenes de veridicción-jurisdicción son ya fragmentos de realidad que inducen efectos. De la misma forma que las estructuras lógicas inducen efectos en lo real.²¹³

Es por todo esto que textos como *La voluntad de saber* muestran la articulación de los dispositivos con el cuerpo, en un ejercicio que, lejos de borrarlo, lo hace aparecer. Entender que la experiencia del cuerpo, del sexo, por ejemplo, se formó a través de las diferentes

²¹¹ Foucault, *La imposible prisión*, *op. cit.*, p. 46.

²¹² *Ibid.*, p. 69.

²¹³ “En la actualidad, la lingüística se articula con las ciencias humanas y sociales mediante una estructura epistemológica que le es propia, pero que le permite poner de manifiesto el carácter de las relaciones lógicas en el corazón mismo de lo real. Foucault, “Lingüística y ciencias sociales”, *op. cit.*, p. 135.

estrategias de poder al interior de ciertos dispositivos, en este caso, el de la sexualidad; el sexo es ese “punto ficticio” efecto de la sexualidad.²¹⁴

La experiencia no es algo que ocurre de golpe sino algo que se va constituyendo, por eso al hablar del uso de los placeres, Foucault habla de cuatro grandes ejes de la experiencia de la sexualidad (la relación con el cuerpo, con la esposa, con los muchachos y con la verdad). Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.

Aunque puede no compartirse del todo la visión de una ontología de lo que no es —pues como se ha dicho se hace una historia de lo que ha sido para hacer una operación lógica de diferencia—, es cierto que lo real hoy puede ser entendido bajo los términos de la ficción. La ficción es para Foucault “la nervadura verbal de lo que no existe, tal como es”.²¹⁵ la ficción nace en esa distancia de las cosas y el discurso, trabaja para el orden de lo verdadero. En el prefacio a *La transgresión*, Foucault escribe que la ficción no tiene el papel de destruir dialécticamente lo real, ya que no se opone a ello, sino el de intensificarlo llevándolo a un límite en el que ya no se puede sino ser-otro ¿Qué tipo de realidad es esta que puede ser promovida y creada por la ficción?²¹⁶ Si ya habíamos visto que lo enunciable es también productor de lo visible, se habla aquí de la producción de diferentes realidades.

²¹⁴ “No hay que poner el sexo el lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad”. Foucault, *Historia de la sexualidad, op. cit.*, p. 191.

²¹⁵ Foucault, “Distancia, aspecto, origen”, *op. cit.*, p. 174.

²¹⁶ La realidad que puede ser producida nuevamente —al igual que la realidad que ha sido transgredida— nunca adquiere una necesidad metafísica, sino que se mantiene en la existencia como mera realidad histórica eventual. La universalidad del pensamiento es posible si este se convierte en acontecimiento; la verdad es posible si se convierte en ficción. *Cfr.* Foucault, *Qué es la ilustración, op. cit.*, p. LXI.

6. VIVIR EN LAS FRONTERAS

La terminología del límite es recurrente en la filosofía de Foucault, desde la distinción entre razón y sin-razón en *Historia de la locura*, los límites de lo visible y lo no-visible en *El nacimiento de la clínica*, la configuración del límite²¹⁷ en *La arqueología del saber*, el sujeto como espacio de inscripción de los límites del poder, el límite del lenguaje dentro de su propia exterioridad, el archivo produce los límites de lo que puede ser dicho, límites ontológicos por el régimen de verdad, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear: límites del territorio, de la soberanía, límites de sujeción, de la ficción o de los modos de acción: se ve en la experiencia del límite una empresa de la transgresión.

Nietzsche, Bataille o Blanchot más que preocuparse por lo vivido tienen un punto de vista que se centra en lo invivable, en arrastrar al sujeto a su propia disolución, en la experiencia límite, arrancarse de sí mismos, ser otros, salir transformados.²¹⁸ Si la genealogía es finalmente una forma de historizar los problemas²¹⁹ —que hace surgir nuevos objetos, otros sujetos —

²¹⁷ El sistema vertical de dependencia que opera en ambos sentidos está en el límite: entre palabras y cosas; entre la forma pura del conocimiento y el sujeto psicológico están las enunciaciones; entre la estructura de la idealidad y la sucesión de ideas, los conceptos; entre el proyecto fundamental y el juego secundario de las opiniones, las elecciones teóricas o estrategias. Y del mismo modo que no se debía referir la formación de los objetos ni a las palabras ni a las cosas, la de las enunciaciones ni a la forma pura del conocimiento ni al sujeto psicológico, la de los conceptos ni a la estructura de la idealidad ni a la sucesión de las ideas, tampoco se debe referir la formación de las elecciones teóricas ni a un *proyecto* fundamental ni al juego secundario de las *opiniones*. Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 116.

²¹⁸ El tema del doble, obsesión de Foucault nunca es una proyección del interior, al contrario es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo diferente. No es la emanación de un yo, es la puesta en immanencia de un siempre otro o de un no-yo. En el redoblamiento de lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí (se trata de mostrar cómo lo otro, lo Lejano, también es lo más Próximo y lo Mismo). Deleuze, *El saber*, *op. cit.*, p. 129. Solo el afuera tiene un adentro, el adentro es el adentro del afuera, no es lo contrario. La línea del afuera hace un pliegue. *Cfr.* Deleuze, *La subjetividad*, *op. cit.*, p. 24.

²¹⁹ Entonces, lo que me interesa no es la historia de las teorías ni la historia de las ideologías, tampoco la historia de las mentalidades. Lo que me interesa es la historia de los problemas; es, si se quiere, la genealogía de los problemas: por qué un problema, y por qué tal tipo de problema, por qué tal modo de problematización, aparece en cierto momento con referencia a un ámbito. [...] Hace falta una nueva iluminación y nuevas reglas de comportamiento. Y en ese momento aparece un nuevo objeto, un objeto que aparece como problema. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, *op. cit.*, p. 261.

como el de la sexualidad, por ejemplo—, y la arqueología puede cambiar de la dirección de la episteme a la de la ética; la crítica también se puede abrir a nuevas consideraciones del límite como *ethos*²²⁰ filosófico.

Mientras la crítica kantiana analiza los límites de la razón científica para restringirse a ellos, Foucault se plantea una crítica positiva que transgreda lo considerado como universal y necesario para quedarnos en las fronteras de lo contingente:

Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe escapar a la alternativa del afuera y el adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en cuestión positiva: lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la transgresión posible.²²¹

Foucault vuelve a hacer evidente la importancia que concede al espacio cuando postula que se debe inaugurar el lugar de la transgresión a través de una actitud histórica-crítica que se constituye como una actitud experimental; este trabajo hecho en los límites de nosotros mismos debe, someterse a la prueba de realidad que propician las investigaciones históricas. Sin embargo, Foucault es muy claro en que no se busca escapar de la actualidad para establecer nuevos proyectos radicales, con grandes ideales, nuevos paradigmas. No ha habido proyectos más peligrosos que los que se pretenden como reconstructores del mundo, instauradores de otros pensamientos, que imponen como radicalidad la necesidad de lo otro.²²² Hay que renunciar a las totalidades, es en la frontera donde podemos definir nuestros límites, abrir un

²²⁰ Una historia de la “ética” entendida como elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral. (Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, *op. cit.*, p. 228.)

²²¹ Foucault, *Sobre la ilustración*, *op. cit.*, pp. 90-91.

²²² Prefiero transformaciones parciales a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX. Yo caracterizaría pues, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres. *Id.*

espacio a la transgresión que no considera al límite como una tajante división entre el afuera y el adentro, la teoría y la práctica, el discurso y la experiencia:

Así pues, la transgresión no es al límite como el negro es al blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido del resguardo. Está vinculada a él, más bien según una relación en barrena que ninguna fractura simple puede llevar a cabo. Tal vez así como el relámpago por la noche, que, desde el fondo del tiempo, confiere un ser denso y negro a lo que niega, la ilumine desde el interior y de arriba abajo [...] no se trata de una negación generalizada, sino de una afirmación que no afirma nada.²²³

La barrena, otra de las metáforas instrumentales que puede ser utilizada en la teoría foucaultiana como imagen de la transgresión de un límite que no es lineal y que no se rompe de una vez por todas porque se habita “en la delgadez de la línea, donde se manifiesta el relámpago de su paso”.²²⁴ Se vive en las fronteras porque se entiende al límite como productor (de la ley, del deseo, por ejemplo).

El discurso no es un fenómeno de expresión, sino un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. La constitución del sujeto ético implica cierta relación consigo mismo, no como “*conciencia de sí*, sino constitución de sí mismo como *sujeto moral*, [...] y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma [...] no hay constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación”.²²⁵ Un ejercicio de sí en el pensamiento. Experiencia límite que arranque al sujeto de sí, que quiebre la relación consigo mismo para perder su identidad.

El sujeto no es algo dado, anterior y exterior a la experiencia, es efecto de la experiencia, es producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, los deseos... y la subjetividad no es sino la forma en que el sujeto se convierte en objeto de sí mismo. El sujeto no corresponde a un individuo, una persona, un personaje. Esto es lo que ocurre con

²²³ Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *De lenguaje y literatura*, España, Paidós, 1996, p. 128.

²²⁴ *Id.*

²²⁵ Foucault, *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres, op. cit.*, p. 29.

Pierre Rivière, un individuo al que ciertos campos le van asignando un lugar. Inculcado por el campo judicial es un ente, pero cuando este campo, que había estado separado del discurso psiquiátrico, se apoya en las valoraciones de este último, Pierre se convierte en un ente marcado por su pasado, su historial, su infancia, sus padres, la nueva idea de personalidad, mucho más que por la valoración judicial de un acto cometido. El mismo individuo surge como otro según el campo en el que se inscribe, en este caso, en el engranaje psiquiátrico-judicial, “ese mecanismo de poder, que es el sistema penal y tiene sus requisitos de saber, logra encadenarse con el mecanismo de saber que es la psiquiatría, y que, por su lado, tiene sus requisitos de poder”.²²⁶

Como bien dice Ángel Gabilondo, la historia de la subjetividad, lejos de ceñirse a una filosofía del sujeto, se ocupa de la genealogía del sujeto moderno, “Foucault no estudia tanto el fallecimiento del sujeto, cuanto las formas y los procesos de su constitución”.²²⁷ En Foucault el sujeto se multiplica.

En el tomo IV de *Historia de la sexualidad*, Foucault, elimina el siguiente pasaje: “la carne es un modo de subjetivación”, para cambiarlo por “la *carne* debe comprenderse como un modo de experiencia, es decir, como un modo de conocimiento de transformación de sí por uno mismo, en función de cierta relación entre supresión del mal y manifestación de la verdad”.²²⁸ El sujeto, entendido como emplazamiento, no está localizado, sino multiplicado, la experiencia, como modo de subjetivación, es la experiencia de uno mismo dentro de la configuración de cierta sociedad, con sus discursos, sus instituciones, sus leyes, su noción de verdad.

Experiencias en las que el sujeto puede disociarse, perder su identidad: “lo que hay de desagradable en hacer aparecer los límites y las necesidades de una práctica, allí donde se tenía

²²⁶ Sardinha, Diogo, *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault* (trad. Martha Pulido), Colombia, Editorial Universidad de Antioquia, 2014.

²²⁷ Ángel Gabilondo, *Obras esenciales*, p. 702.

²²⁸ Foucault, *Historia de la sexualidad IV, Las confesiones de la carne*, España, Siglo XXI, 2019, pp. 70-71.

la costumbre de ver desplegarse, en una pura transparencia, los juegos del genio y de la libertad”.²²⁹ El sujeto no es una sustancia, hay que aceptar la incomodidad de no ser siempre idénticos a nosotros mismos. Los modos de subjetivación son las prácticas de constitución del sujeto, una constitución histórica como efecto de juegos de verdad en los que se subjetiva el límite, lo que se produce en el ejercicio de cambiar el discurso de la soberanía del sujeto es otro sujeto. El hombre es un *animal de experiencia*, pero mientras piensa que cambia el campo de objetos o la formación discursiva, el sujeto siempre saldrá transformado, desplazado, transfigurado, remodelado o, incluso, borrado.

²²⁹ Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 353.

CONCLUSIONES

*¿Deberíamos decir acaso que nada está contenido en ellas?,
¿Que las experiencias en sí mismas son meramente obra de la fantasía?
Nietzsche, Aurora.²³⁰*

Cuando se llega al final de un texto, puede que se haya cambiado tan poco que el desplazamiento de un punto de vista sea imperceptible o que se haya estado girando en círculos alrededor de un problema que sigue siendo el mismo. Como también dice Foucault, en casos particulares, es posible que se convierta en un texto-experiencia, textos que cuando se empiezan no se sabe hacia dónde van, pero de los que se sale transformado. Modificar lo pensado, ser un experimentador más que un teórico, son algunas de las formas que propone el filósofo francés para que los textos se tornen experiencias. Hacer una experiencia de la noción de experiencia sería la intención del caso que nos ocupa.

En este texto, el modo de constituir los problemas es un primer cambio. Más que buscar una respuesta con rasgos ontológicos o esencialistas a la pregunta *¿qué es la experiencia?*, se trata de problematizar sus funciones y efectos. Primero, en cuanto al vínculo espacio-tiempo en el que la experiencia tiene lugar, después, en el lazo entre lo visible y lo enunciable, que hace que el discurso sea un excedente de la relación ente cosas y palabras. Se puede decir que no hay experiencia silenciosa porque es desde el *se dice* (evidentemente discursivo) que se da lugar a múltiples posiciones subjetivas (autor, narrador, etc.) dentro del lenguaje. Finalmente, en la consideración de la experiencia no como interior o individual, sino política.

Al desmontar los tiempos y espacios de la experiencia foucaultiana se visibiliza que el tiempo es uno más de los órdenes del espacio; y, aunque es en el presente donde se organiza la simultaneidad de lo visible y lo enunciable, el hecho de que siempre se esté en relación con la Historia, permite efectuar la operación lógica de la diferencia. Es decir, el tiempo puede

²³⁰ Nietzsche, “Experiencia e invención”, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Colombia, Malpaso, 2022.

transformarse en *eventualización*, esa maniobra que rompe con lo evidente para entendernos como diferencia ante la alteridad que nos delimita.

Al considerar este vínculo entre lo visible y lo enunciable, el mundo (ese efecto de realidad) ya no está hecho de cosas y palabras que las nombran, sino de experiencias que dan lugar a objetos y a sujetos que no cesan de transformarse. El mundo dicotómico no tiene cabida en la filosofía foucaultiana porque las cosas no son por sí mismas sino en cuanto relación. Los enunciados son también prácticas que, en tanto pertenecen al campo de lo no-discursivo, son también del orden de lo estratégico.

El discurso no es una débil superficie de contacto entre una lengua y una experiencia (no son palabras indicando cosas), sino un entramado de ámbitos: enunciados produciendo objetos, discursos desencadenando efectos de realidad. No hay un espacio vacío del cual hablar para superponerle el discurso. No existen las cosas y después las palabras, primero los acontecimientos y luego los enunciados, tampoco un cruce que da cuenta de la suma de sus partes: al igual que la experiencia, es la obtención de un excedente, no como residuo, sino como sobreproducción.

Parecería que la experiencia es apenas una noción desdibujada dentro de la obra foucaultiana, un acercamiento que no puede considerarse un concepto construido con meticulosidad, sin embargo, lo que esta tesis propone es que, más allá de tratarse de un problema abordado desde sus primeros textos, es el eje que articula, y a la vez problematiza, los tres elementos que atraviesan su obra: saber, poder y subjetividad.

La triada. Si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad nos enfrentamos al primer problema: el término correlación. Una correlación es un tipo específico de relación entre dos o más

variables que se alteran conjuntamente. ¿La presencia de los tres elementos es necesaria o contingente, esta relación entre campos es equidistante o isomórfica, se trata de una experiencia total o parcial?

En la lógica de Foucault todos los elementos son necesarios porque no hay posibilidad de experiencia prediscursiva o fuera del saber, independiente del poder o de los lugares subjetivos que ambos generan. Lo que propicia esta distribución relacional es que no haya unidades porque los elementos nunca son independientes ni pueden explicarse el uno sin el otro. En términos de Deleuze, el saber es la forma del poder. Su valor depende del otro porque los elementos de distintos campos expresan dependencia. Por eso, parece fundamental organizar la triada espacialmente, no como un proceso de tres pasos, de tres unidades, sino como campos en relación que no son exteriores unos de otros. Lo importante es la particularidad de sus vínculos y los procesos a que da lugar su interacción. Por lo que el término *focos de experiencia* puede ser más preciso para referir la articulación de las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y, por último, los modos de existencia virtuales para sujetos posibles.

Foucault no se siente identificado con la frase coloquial *saber es poder*, porque en su pequeña maquinaria trídica no son lo mismo. Se relacionan y son dependientes pero no hay isomorfismo ni son la misma cosa. No existe un saber o un poder, no son totalidades exteriores entre sí, porque nada puede figurar como un elemento de saber si no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características entre sí, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Esto hace que la verdad deba ser concebida como efecto de poder (*es belicosa*), no de sentido. El saber también tiene funciones de sometimiento y dominio. Como ya se ha dicho, el término poder se conforma por mecanismos particulares, aprehensibles en su racionalidad y en su lógica, que inducen tanto

comportamientos como discursos; pero ciertos poderes no se ejercen a través de la dominación o la fuerza, sino a través de su implantación como conocimiento empírico que regula la experiencia e impone un orden, interviene en el terreno práctico modelando los cuerpos y las almas, recomponiendo a los individuos: lo que ha llamado una microfísica del poder.

Lo que esta triada revela es que la experiencia no es una totalidad, no es un resultado que puede aprehenderse plenamente; más que una suma, es el excedente de una multiplicidad que tampoco es estática. No es un tránsito temporal, como un proceso con finalidad, sino espacial, como simultaneidad. Si hubiera cierto sistema, sería el de la máquina crítica como complejidad dinámica sobre los tres ejes: es la asimetría de un juego que produce efectos tan distintos como experiencias hace el sujeto de sí mismo.

LAS DOS EXPERIENCIAS. Para Bertolt Brecht toda empresa de extrañamiento es política. El extrañamiento —aquella técnica literaria del formalismo ruso que, además de una poética, fue un distanciamiento de lo cotidiano como vehículo político— es también una desautomatización de la costumbre configurada por el hábito de la repetición. La vida cotidiana categoriza al individuo en la política de las normas, le asigna una identidad que lo ata a la ley de una verdad que reconoce como suya. Esos automatismos equivalen a la sujeción de la que habla Foucault cuando afirma que somos sujetos del inconsciente del saber, en tanto no sabemos qué es lo que sabemos, no advertimos que eso que damos por hecho no es natural, universal, esencial: es construido (las visibilidades también se construyen) y, por lo tanto, transformable. Lo que Foucault propone es la *eventualización* como función teórico-política de romper con lo evidente. Criticar es extraer las reglas para tornar frágiles las cosas, liberar posiciones, lugares, espacios, no descubrir lo oculto sino hacer visible lo visible, lo que está tan

cerca que no podemos ver. Si la tarea de la ciencia es conocer lo que no vemos, la de la filosofía consiste en hacer ver lo que vemos. Los acontecimientos no son cosas que están y que aparecen como naturales, son cosas que se hacen surgir porque desnaturalizan lo real: hacen ver la cuadrícula, la geometría de lo cotidiano.

En otras palabras, la pregunta central podría articularse así: ¿la experiencia de lo cotidiano es una forma de sujeción (al inconsciente del saber, a las tácticas del poder, a las posiciones subjetivas) o no hay experiencia mientras no haya un movimiento crítico que nos permita reconocer las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia como sujetos: la experiencia se tiene o se fabrica, es pasiva o activa?

Foucault piensa que se puede hablar de experiencia cuando los individuos se reconocen como sujetos, por ejemplo, de una sexualidad (con dominios diversos de conocimiento, con sus reglas y restricciones flexibles). *Se reconocen*, reconocimiento es una palabra complicada porque puede relacionarse con hacer consciente una sujeción dentro de la experiencia de la sexualidad. Sin embargo, es necesario distinguir entre reconocerse como sujeto de algo y hacer un análisis crítico como ejercicio de desubjetivación. Más que hacer constar que la sexualidad cambia con el tiempo, se trata de preguntarse por las condiciones que permiten que un sujeto reconozca el deseo sexual como la parte más esencial de sí mismo. Pero la importancia de este pasaje es que indica que ciertas sociedades (en el caso de la sexualidad, la occidental moderna) construyen experiencias en las que se inscriben los sujetos siempre dependientes e inacabados.

Una gran red superficial produce la sexualidad: no organiza cuerpos dóciles sino cuerpos deseantes. Esta experiencia de lo cotidiano está todavía muy lejos de constituir la idea de un reconocimiento sobre la sexualidad como generadora de la ficción sexo.

Mientras la fenomenología organiza una mirada reflexiva sobre la vivencia de lo cotidiano para captar su significado, el pensamiento de Nietzsche, Bataille o Blanchot plantea

arrancar al sujeto de esa experiencia regular para llevarla al límite, no para alcanzar la vivencia, sino ese punto lejano que marca la imposibilidad de vivir. Experiencias límite (la sexualidad, la locura, la muerte) que diluyen al sujeto; tienden a borrarlo, arrancarlo de sí mismo para que no sea siempre él mismo, para que pierda la identidad o asimile su inestabilidad.

También es este el tenor de la experiencia foucaultiana, no como un sujeto conociendo a un objeto —porque una experiencia siempre termina modificando al individuo, y produciendo al sujeto y a su objeto—, sino como una operación lógica que admita pensar el límite como diferencia entre pasado-presente, lo otro-lo mismo, nuestro orden siempre vinculado a otros órdenes posibles o imposibles: es la otra experiencia porque, como toda experiencia límite, incita a la disolución del sujeto.

Si bien Foucault propone que el concepto de hombre, en tanto es uno más de los objetos de conocimiento de las ciencias humanas, así como fue inventado está próximo a desaparecer, su teoría del sujeto no comparte este funcionamiento. Por el contrario, el sujeto está muy lejos de desaparecer en la filosofía foucaultiana porque las experiencias no solo lo modifican: lo multiplican. Sujeto del saber, del poder, de la subjetividad, de la sexualidad, del inconsciente, del deseo, de la ficción: si desaparece el sujeto soberano, surge el sujeto del inconsciente, si se borra el sujeto del deseo, emerge el sujeto de los placeres. Siempre que se disuelve la sujeción para un individuo, se ancla en otras. Debido a esta multiplicidad simultánea, el campo de las experiencias es extremadamente complejo. Pero, si todas las sujeciones transitan de la emergencia al desvanecimiento, ¿no ocurre lo mismo con los sujetos del discurso, del poder, del saber, de las posiciones subjetivas?

Se está sujetado, pero podemos estar sujetos de ciertas maneras, querer ser gobernados de otras. Sin duda parece una discrepancia que un sujeto emprenda a través de la crítica una tarea de desubjetivación y, sin embargo, la pregunta *¿quién habla?* es para Foucault la única

pregunta de la crítica porque sustituye la pregunta metafísica *¿qué es?* El quién, no es el hombre, no es el sujeto, sino fuerzas en conflicto que dan lugar a interpretaciones que cobran realidad en el lenguaje. Es una tensión entre *se dice, se critica, se experimenta* y la toma subjetiva que se puede hacer de ello sin que se trate de un juego individual sustentado en el *genio y la libertad*. El punto nodal de la experiencia concebida así es también una negación, es decir, una experiencia de desujeción, una contra-experiencia, una batalla contra las experiencias normalizadas por el saber-poder, una experiencia genealógica, como contra-saber. La experiencia es, en términos genealógicos, una ontología de nosotros mismos en dependencia triple: relaciones de verdad, relaciones con el campo de poder (sujetos que actúan sobre otros) y el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos.

No hay que pasar por alto la semejanza entre el concepto foucaultiano de experiencia y el de pensamiento. Ambas enlazan un cruce triádico, es decir, son formas de acción que involucran saber-poder-subjetividad. Foucault no entiende el pensamiento como una oposición entre lo que se piensa y lo que se hace, como las reflexiones del pensamiento que acompañan nuestras prácticas o las prácticas que acompañan nuestro pensamiento. Pensar lo que se hace no es una operación que involucre dos instancias heterogéneas. Pensar es hacer y no hay hacer sin pensamiento. El pensamiento moderno está ligado a la política porque es en sí mismo una acción. Es la práctica política la que puede transformar las condiciones de emergencia o funcionamiento del discurso. Este principio político no asume la guía de una razón universal, sino la constitución singular de diversas racionalidades. Abrir la puerta a ciertas racionalidades, pero cerrársela a otras.

Es por todo esto que la tarea central del pensamiento es recuperar lo impensado. En *El nacimiento de la clínica* se dice que los códigos de una cultura fijan de antemano los órdenes empíricos. El filósofo francés piensa que lo que cuenta en el pensamiento de los hombres no

es lo que han pensado —que es lo que los sistematiza aunque, a su vez, les permite entrar en el juego de pensarlo todo de nuevo—, sino lo que no han pensado. A la luz de otros de sus textos, podemos entender lo impensado como lo excluido, lo que queda fuera de la organización de lo cotidiano, como el inconsciente del saber. Por esto define su trabajo como un intento por recuperar en la historia del saber humano, algo que se asemeje a su inconsciente. No un inconsciente que busca la toma de consciencia revolucionaria, que acceda a un tiempo total, a una verdad a la que al fin se pertenece, sino por la infiltración y *la toma de poder, al lado con todos*.

UNA FILOSOFÍA DEL NO. Foucault dedica muchos enunciados, diversas páginas de sus textos, cursos, y un cúmulo de entrevistas, a desmarcarse de la historia de la filosofía (del platonismo, el marxismo, la fenomenología, el estructuralismo, el hegelianismo, etc.) para hacer un lento ejercicio de crítica que le permita pensar de otro modo. Su trabajo filosófico es la ejecución de su teoría crítica.

Si hay una forma de hacer un trabajo genealógico dentro de la misma obra de Foucault es abandonando la necesidad de los periodos, de las etapas temáticas sucesivas, del alejamiento y acercamiento de las disciplinas (abandona la psicología para acercarse a la teoría científica, suele decirse), de las etapas cerradas enfocadas en la arqueología o las aperturas definitivas a nuevos periodos genealógicos que, posteriormente, den pie a periodos críticos. Tampoco puede concebirse que haya abandonado el tema del saber o que el eje del poder se haya incorporado tardíamente, que no hay saber sin poder es algo que está en los conceptos elementales de su arqueología. El saber seguirá siendo piedra de toque hasta sus últimas obras. La subjetividad está presente en el análisis de los enunciados, de los discursos como prácticas.

Mucho menos, puede decirse que exista una última etapa de subjetividad que le haya reabierto la puerta al sujeto soberano.

No hay nada más antigenealógico que pretender dividir su obra en bloques cerrados, comprenderla como grandes continuidades con rupturas evidentes, equipararla al correlato de su propia conciencia o hacer un análisis en términos de totalidad de obra. Hay una lucha de fuerzas que no se encuentra en las divisiones temáticas, un combate entre los discursos y la posición de la voz foucaultiana, pues se trata de tomar un lugar en este cruce de saberes administrados por el poder (el marxismo, la fenomenología, la teoría de la ciencia, la psicología, la filosofía, el estructuralismo), que le exigen una posición de pertenencia, lo critican por antihumanista, por alentar la antipsiquiatría o por decretar la muerte del hombre o el sujeto de conocimiento. Foucault no tiene tres etapas ni abandona unos temas por otros: desplaza algunos conceptos, los modifica, los va acotando para volverlos a abrir, desplazarlos o ponerlos en función de otros elementos.

No repetir los grandes periodos temáticos de su obra nos ha permitido (en esta tesis) desujetar ciertos saberes dominantes para visibilizar otros pequeños saberes. En este caso, al *eventualizar* su obra surge la idea de experiencia, un concepto que, más que dar unidad, desestabiliza las nociones centrales de muchos textos. Al hacer un movimiento de negación, la genealogía se mueve en los límites para admitir lo no-pensado. Lo que Foucault había denominado negativismo nominalista, en el que las experiencias se oponen a los universales para constituir formas históricas singulares de locura, crimen o sexualidad, constituye una *filosofía del no* que está lejos de ser una estructura básica de opuestos. En Foucault, lo antagónico de las luchas de poder es un agonismo como relación recíproca que siempre es reversible. Lo prediscursivo se desplaza hacia el lugar del no, de lo no-discursivo que es un lugar sincrónico

con lo discursivo. El espacio en ruinas es un no-lugar; lo no-lineal, lo no-discursivo, son formas de ampliarse hacia el vasto universo de las posibilidades.

La noción de experiencia foucaultiana va focalizándose, desde sus primeros textos con tintes marxistas (*Enfermedad mental y personalidad*) o de orientación fenomenológica como en *Historia de la locura* (experiencia de lo Otro como sin-razón) donde ya aparecen problemas biopolíticos, pasando por la experiencia clínica (la apertura del individuo concreto al lenguaje de la racionalidad), o en *Las palabras y las cosas* (como experiencia de lo Mismo) donde la episteme advierte tonos estructuralistas para desplazarse hacia *La arqueología del saber*, donde encuentra su propia lógica entre lo discursivo y lo no-discursivo. Para llegar a utilizar por primera vez el término “dispositivo” en *Vigilar y castigar*, como la producción de cuerpos útiles y del alma como anatomía política. En *Historia de la sexualidad*, donde los dispositivos son productores de deseo, está el concepto más acabado de experiencia, sin embargo, es un término que más que cerrarse, se expande hacia la triada saber-poder-subjetividad. Aunque Edgardo Castro piensa que este concepto fue reemplazado por el de “práctica” que es más amplio, aquí se considera que “práctica” no sustituye a experiencia, pues la idea de práctica se entiende como una racionalidad que organiza lo que se hace, por lo que sigue siendo una función elemental entre el lazo discursivo/no-discursivo. La experiencia comprende el saber (lo discursivo y sus técnicas), el poder (las tácticas como prácticas) y la subjetividad (como un orden producido en el cruce de ambas).

¿Es la filosofía de Foucault un sistema que pueda ser utilizado para todo problema en todo tiempo y geografía? El peligro está en utilizar las investigaciones foucaultianas como una universalidad, en confundir, por ejemplo, las conclusiones de sus análisis sobre la penalidad — que están restringidos a Francia y no van más allá de 1840— como una prescripción o una generalización de las sociedades disciplinarias y punitivas. Si hay cierta experiencia de nuestro

mundo contemporáneo en aquellas prácticas, hay que actualizarlo, no utilizarlo como una fórmula universal.

Se trata de valerse de algunas herramientas como el método arqueológico-genealógico para hacer un análisis singular, en tiempo y geografía, porque no es una teoría que sea ahistórica y objetiva. Hay algo que permanece de estos problemas, algo de ellos que nos ha hecho ser quienes somos hoy. La teoría, entendida como caja de herramientas, aporta algunas pautas que se aplican en otros contextos donde, en lo general, se puede coincidir con el nudo formado por las relaciones de saber-poder, en el que no hay lugar para esencialismos, sino para historias. Para ello necesitamos tener presentes las condiciones históricas de nuestra propia conceptualización. Hay que poner también, en esa máquina crítica, esta correlación triádica con la que Foucault intentaba, finalmente, una experiencia de la modernidad que ya no es la nuestra.

Después de lo que llama sus libros-experiencia, Foucault hacía un análisis retrospectivo del que derivaban sus libros metodológicos. Tal vez nosotros podamos hacer el camino inverso, partir de este trabajo metodológico para construir nuevas experiencias de lo que somos, hacer esa operación lógica de la diferencia en nosotros mismos al perder la desconfianza en pensar lo Otro en el tiempo de nuestro propio pensamiento. Aprender modos de hacer, modos de preguntar, modos de abordar, de desanclarnos del lenguaje, de reestructurarnos, aunque eso signifique inscribirnos en otro lenguaje, incluso, otro que se está haciendo. Abrirse de modo radical al pensamiento de lo simultáneo. A un pensamiento sin espacio, sin orden preestablecido. Utilizar la imaginación conceptual —el pensamiento del dispositivo, de la máquina, los obturadores, el barreno, la puerta giratoria—, la imaginación política o la ficción histórica como experiencia de lo que somos.

De la misma forma en que *se sabe* (impersonal), *se conoce*, *se dice*, *se habla* o se critica: *se experimenta*. Las experiencias están ahí, es el *a priori* histórico como figura empírica donde se producen distintas posiciones subjetivas. Sin embargo, toda experiencia tiene un componente individual que es el reconocimiento de la constitución de un sujeto, el pliegue del afuera como única posibilidad del adentro. Tal vez sea posible hablar, más que de experiencias del tiempo, el orden o el espacio, de que las concepciones del espacio, el tiempo o el orden, son las que producen experiencias. Es la articulación con ellas la propia experiencia, no como algo exterior, sino, como se ha dicho en esta tesis, lo que se produce en el cruce, en el intersticio, en el límite, en el no-lugar que surge entre saber-poder y espacios de subjetividad. Vista así, la experiencia es una tensión entre un componente individual y uno colectivo. Todo lo vivido es ya un saber porque es en estos campos de experiencias culturales donde los sujetos tienen experiencias singulares. Kant había dicho que la experiencia acota la pureza de la razón, la razón también acota a la experiencia.

Que la experiencia no es muda significa que no es prediscursiva, que no es una percepción, no es sensorial, pero implica al cuerpo constituido en prácticas, es la complejidad de lo heterogéneo: un discurso, una institución, una cultura, una historia, y la posibilidad de esa conciencia. Resultaría artificial hablar de una sola experiencia aislada como si no estuviera enredada en un cúmulo de experiencias simultáneas, tantas como sujetos podemos llegar a ser.

Pensada así, la experiencia crítica es una ficción que uno fabrica para no pensar lo mismo que antes: es del orden del pensamiento (y el pensamiento del orden de la experiencia) porque se fabrica a través de una ontología de nosotros mismos, exige un posicionamiento que sea a la vez epistemológico, político y ético. Una ficción, nunca es excesivo aclararlo, no es una mentira, no es ni verdadera ni falsa, es una construcción práctica que ha sido una realidad en tanto se ha experimentado, pero una realidad que puede ser siempre recomenzada.

La práctica reflexiva de la libertad es la ética, pero la libertad es política, no metafísica, este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud límite* que hace que un sujeto se reconozca como sujeto a unas normas, a unos saberes, a ciertas subjetividades. Pero tampoco se trata de buscar grandes transformaciones, si en algo hay que seguir a Foucault es en su desconfianza de las promesas de un hombre nuevo, y en su aspiración a mutaciones parciales dentro de un proceso crítico inagotable. En el ejercicio político de desplazar hacia otros territorios los *focos de experiencia*, no hay que perder de vista que la experiencia está poblada de discursos y los discursos de la materialidad de lo real.

La *transgresión* no es un proceso de evolución, pero tampoco de negación: es un tipo particular de afirmación de lo excluido, de lo silenciado, de lo impensado. Es necesario no dejar de moverse en las fronteras, escapar a la alternativa del afuera y el adentro porque la crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos convertida en una cuestión positiva que permite pensar la diferencia.

Si en toda experiencia tiene que haber reconocimiento de constitución del sujeto, puede funcionar, tanto como práctica de sujeción en los *focos de experiencia*, como práctica de desujeción. Pero toda resistencia es colectiva, está acotada por esos mismos *focos de experiencia*. Esta no es una clasificación inamovible, tal vez hay algunas experiencias de reconocimiento de subjetividad que sean el primer movimiento para una experiencia que considere los límites, que agite lo que se percibía inmóvil, que ponga en juego la posición del pensamiento. Mientras el ser humano sea *un animal de experiencia*, siempre saldrá transformado de su articulación con el saber-poder. La experiencia es lo que hace que cada uno se organice a sí mismo como sujeto de conocimiento, social o ético.

La resistencia no está supeditada al genio individual o al vacío del término libertad, sino a otra de las incomodidades propuestas por Foucault: al lento trabajo de la crítica. La

resistencia a ciertos *focos de experiencia* no puede ser entendida como utopía porque estas generan nuevas dominaciones, mientras las heterotopías son el lugar del desorden en el orden, lo otro del orden.

Tal vez la experiencia es gris y se mueve, de la misma forma que los acontecimientos, en una regularidad más que en la explosión de lo transgresivo, en la aspereza de la pobreza enunciativa, en la lentitud de lenguajes o batallas que poco a poco se confiscan al pensar que otros dispositivos son posibles. O tal vez haya que concebir el ejercicio político de la experiencia crítica a la manera nietzscheana, como disociación sistemática de nuestra identidad a través de la historia concebida como parodia: la genealogía de nosotros mismos como carnaval concertado, como máscara de mil almas. La experiencia no como interior ni aglutinante de sentido, sino como fantasmática en el azar de las luchas, heterogeneidad sin orden de importancia. La experiencia no es una unidad profunda, sino efecto de superficie de otras unidades. La filosofía del fantasma no cierra al mundo en sí mismo: libera la diferencia, la divergencia, la discontinuidad y lo múltiple.

Probablemente se haya girado en círculos, pero al problematizar la experiencia, el objeto se ha transformado y el pensamiento crítico, que siempre está en estado de alerta, seguirá su ruta para no descansar en ningún puerto.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

LIBROS DE MICHEL FOUCAULT:

- _____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 2006.
- _____, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2007.
- _____, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2007.
- _____, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, España, Siglo XXI, 2019.
- _____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2007.
- _____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1999.
- _____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1999.

ENTREVISTAS A MICHEL FOUCAULT Y OTRAS CONVERSACIONES:

- Badiou, Alain, “Filosofía y Psicología” (1965), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- Berten, André (7 de mayo de 1981), *Obrar mal, decir la verdad*, Argentina, Siglo XXI, 2014.
- Caruso, Paolo (1967), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- Elkabbach, Jean-Pierre, “Foucault responde a Sartre” (1968), *Saber y verdad*, España, La Piqueta, 1991.
- Farge, Arlette, “El estilo de la historia” (1984), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- Fellous, Gérard, “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el hoy” (1967), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- Levy, Bernard-Henry, “No al sexo rey”, *Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza, 2000.
- Miller, Jacques-Alain, “El juego de Michel Foucault”, revista *Ornicar*, núm. 10, 10 julio de 1977, en *Saber y verdad*, España, La Piqueta, 1999.
- Preti, Giulio, “Los problemas de la cultura”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- Rabinow, Paul: “Espacio, saber y poder”: <http://www.bifurcaciones.cl/2015/06/reserva/>
- Raulet, Gerard, “Estructuralismo y postestructuralismo”, *Obras esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*, Argentina, Paidós, 1999.
- Watanabe, Moriaki, “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 1999.
- Trombadori, Duccio, *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones, del último maître-à-penser*, Argentina, Amorrortu, 2005.
- Lindung, Yngve, “Todo se convierte en objeto de un discurso” (1968), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.

TEXTOS, CONFERENCIAS, CURSOS DE MICHEL FOUCAULT CITADOS:

- _____, “Adorno, Horkheimer y Marcuse: ¿quién es el negador de la historia?”, *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones, del último maître-à-penser*, Argentina, Amorrortu, 2005.
- _____, “Distancia, aspecto, origen”, *De lenguaje y literatura*, España, Paidós, 1996.
- _____, *De los espacios otros* (conferencia del 14 de marzo de 1967), en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, octubre de 1984.
- _____, *Defender la sociedad* (Curso 1975-1976), México, FCE, 2006.
- _____, “El cuerpo utópico”, *Topologías: dos conferencias radiofónicas*, Revista *Fractal*, n. 48: <https://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>
- _____, “El cuidado de la verdad”, *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 1999.
- _____, *El gobierno de sí y de los otros* (Curso del Collège de France 1982-1983), España, Akal, 2011.
- _____, *El orden del discurso* (Lección inaugural del curso de 1970 en el Collège de France), España, Tusquets, 1999.
- _____, “El polvo y la nube”. Debate con Michel Foucault, *La imposible prisión*, España, Anagrama, 1982.
- _____, “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales III. Estética, ética, hermenéutica*, Argentina, Paidós, 1999.
- _____, *La imposible prisión*, mesa redonda del 20 de mayo de 1978, España, Anagrama, 1982.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983.
- _____, “Las técnicas de sí”, *Obras esenciales III. Estética, ética, hermenéutica*, Argentina, Paidós, 1999.
- _____, “Lingüística y ciencias sociales”, conferencia y debate (Túnez, 1968), *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- _____, “Los problemas de la cultura”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, España, Siglo XXI, 2013.
- _____, “Más allá del bien y del mal”, *Microfísica del poder*, España, La Piqueta, 1992.
- _____, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (homenaje a Jean Hyppolite, París, 1971), España, Pre-Textos, 2008.
- _____, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Argentina, Siglo XXI, 2014.
- _____, “Para una política progresista no humanista”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- _____, “Poderes y Estrategias”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza, 1985.
- _____, “Prefacio a la transgresión”, *De lenguaje y literatura*, España, Paidós, 1996.
- _____, “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía”, *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 1999.
- _____, “¿Qué es un filósofo?”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- _____, *Seguridad, territorio, población* (Curso 1977-1978), España, Akal, 2008.

- _____, “Sobre la arqueología de las ciencias”, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- _____, *Sobre la Ilustración*, España, Tecnos, 2006. (Conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía: “¿Qué es la crítica?” (1978), “Seminario sobre el texto de Kant” (1983) y “¿Qué es la Ilustración?” (1983)).
- _____, *Theatrum Philosophicum*, España, Anagrama, 1995.
- _____, *Topologías*, dos conferencias radiofónicas, *Utopías y heterotopías*, p. 3, en: <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal48MichelFoucault.php>
- _____, “Verdad y poder”, *Microfísica del poder*, España, La Piqueta, 1992.
- _____, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...*, Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault, España, Tusquets, 2006. (Compilación y ordenamiento de los documentos que integran el libro durante un seminario en el Collège de France en 1973).

BIBLIOGRAFÍA CITADA, OTROS AUTORES:

- Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, España, Akal, 2005.
- _____, *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, España, Akal, 2003.
- _____; Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, España, Trotta, 2005.
- Agamben, Giorgio, (trad., Roberto J. Fuentes Rionda), de la edición en francés: *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París, 2007. *Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249-264, mayo-agosto de 2011.
- Abraham, Tomás, en el prólogo de *Genealogía del racismo*, Argentina, Altamira, 1996.
- Bürger, Christa y Peter, *La desaparición del sujeto*, España, Akal, 2001.
- Castro, Edgardo, “Los dispositivos foucaultianos”, *Revista Fermentario*: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/285>
- _____, *Diccionario Foucault*, Argentina, Siglo XXI, 2011.
- _____, *Introducción a Foucault*, Argentina, Siglo XXI, 2015.
- _____, “¿Qué es y qué no es un dispositivo?”, *Profanación y veridicción*, en: [file:///C:/Users/claud/Downloads/12678-Texto%20do%20artigo-45355-1-10-20160817%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/claud/Downloads/12678-Texto%20do%20artigo-45355-1-10-20160817%20(1).pdf)
- Castro Orellana, Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Chile, LOM Ediciones, 2008.
- De la Higuera, Javier, prólogo a “¿Qué es la ilustración?”, *Sobre la Ilustración*, España, Tecnos, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1998.
- _____, *El saber. Curso sobre Foucault I*, Argentina, Cactus, 2013.
- _____, *El poder. Curso sobre Foucault II*, Argentina, Cactus, 2014.
- _____, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*. Argentina, Cactus, 2015.
- _____, *Kant y el tiempo*, Argentina, Cactus, 2008.
- _____, “¿Qué es un dispositivo?”, *Michel Foucault, filósofo*, España, Gedisa, 1999.

- Derrida, Jacques, “Cogito e historia de la locura”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.
- Freud, Sigmund, “La negación”, *Obras completas*, t. XIX, Argentina, Amorrortu, 1991.
- Gabilondo, Ángel, prólogo de *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 1999.
- Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Argentina, Amorrortu, 2007.
- Guattari, Félix, *Caosmosis*, Argentina, Manantial, 1996.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, España, Trotta, 2002.
- Jakobson, Roman, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia”, *Fundamentos del lenguaje*, parte II, Madrid, Ciencia Nueva, 1985.
- Jay, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, México, Paidós, 2010.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, FCE/UNAM/UAM, 2009.
- _____, *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, (Roberto R. Aramayo trad.), España, Gredos, 2010, p. 319. *Berlinische Monatschrift*, diciembre de 1784.
- Machado, Roberto, “Arqueología y epistemología”, en Balbier, *et. al.*, *Michel Foucault, filósofo*, España, Gedisa, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Argentina, Nueva Visión, 2010.
- Morey, Miguel, prólogo a Gilles Deleuze, *Foucault*, España, Paidós, 1998.
- _____, *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, España, Alianza, 1984.
- Nietzsche, Friedrich, “Experiencia e invención”, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Colombia, Malpaso, 2022.
- Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, Argentina, Nueva Visión, 2009.
- Roudinesco, Élisabeth, *et. al.*, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992.
- Sabot, Philippe, *Para leer las palabras y las cosas*, Argentina, Nueva Visión, 2007.
- Sardinha, Diogo, *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault* (trad. Martha Pulido), Colombia, Editorial Universidad de Antioquia, 2014.

II. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Abraham, Tomás, *Los senderos de Foucault*, Argentina, Nueva Visión, 1989.
- Amengual, Gabriel, “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”, *Tópicos*, Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina, n. 15, 2007, pp. 5-30.
- Ankersmit, Frank, “La experiencia histórica”, *Historia y Grafía*, n. 10, 1998, 209-266.
- Augé, Marc, *Los no-lugares. Espacios del anonimato*, España, Gedisa, 2000.
- Bataille, Georges, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus 1986.
- Balbier, Etienne, *et. al.*, *Michel Foucault, filósofo*, España, Gedisa, 1999.
- Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 1999.
- Bert, Jean-François, *Diálogo Aron Raymond-Michel Foucault*, Argentina, Nueva Visión, 2008.

- Blanchot, Maurice, “Michel Foucault tal como lo imagino”, *Una voz venida de otra parte*, Madrid, Arena, 2002.
- Butler, Judith, *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault* (trad. Marcelo Expósito), *Transversal*, 2001.
- Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, España, Anagrama, 1969.
- Castro, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Argentina, UNIPE, 2011.
- De la Higuera, Javier, *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, España, Comares, 1999.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, España, Paidós, 2005.
- Deleuze, G., Guattari, F, *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, 2004.
- Descartes, René, *Discurso del método* (trad. Manuel García Morente), Madrid, Alfaguara, 1982.
- Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Chartier, Roger, *Escribir las prácticas*, Argentina, Manantial, 2000.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, España, Anagrama, 1992.
- Fortanet, Joaquín, “Leer a Foucault. Una crítica de la experiencia”, Universidad de Barcelona, *Daimon*, Revista de Filosofía, no 43, 2008, 15-32.
- Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004.
- _____, *Dits et écrits I, II*, París, Gallimard, 2005.
- _____, *Entrevista con Roger-Pol Droit*, España, Paidós, 2006.
- _____, *Esto no es una pipa*, España, Anagrama, 1992.
- _____, *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, México, FCE, 1998.
- _____, *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo II, México, FCE, 1998.
- _____, *Historia de la sexualidad III, La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2007.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002.
- _____, *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1999.
- _____, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Argentina, Siglo XXI, 2013.
- _____, *La sociedad punitiva*, México, FCE, 2016.
- _____, *La vida: la experiencia y la ciencia* (traducción de Luis Alfonso Paláu), *Reve de Metaphysique et Morale*, n. 1, enero-marzo 1985, pp. 3-14.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas* (conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973), México, Gedisa, 1983.
- _____, “¿Qué es un autor?”, *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 1999.
- _____, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines* (Introd. Miguel Morey), España, Paidós, 1990.
- _____, *Una lectura de Kant, Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Argentina, Siglo XXI, 2009.
- Gabilondo, Ángel, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, España, Anthropos, 1990.
- Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, 2002.
- Hadot, Pierre, “Reflexiones sobre la noción de cultivo de sí mismo”, *Michel Foucault, filósofo*, España, Gedisa, 1999.
- Huisman, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, t I., París, Presses Universitaires de France, 1984.

- Lechuga, Graciela, *Las resonancias literarias*, México, UAM, 2004.
- Le Goff, Jacques, *Pensar la historia*, España, Paidós, 2005.
- Llebadot, Laura, “El estatuto de la ficción en Nietzsche y Foucault”, *Convivium*, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, 21: 71-82 (2008).
- Martiarena, Óscar, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, ITESM-CEM/El Equilibrista, 1995.
- Morales, Cesáreo, *Fractales: pensadores del acontecimiento*, México, Siglo XXI, 2007.
- Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, España, Taurus, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza, 2012.
- Perea Acevedo, Adrián José, *Michel Foucault: Vocabulario de nociones espaciales*, Colombia, CLACSO/Magisterio, 2016.
- Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Argentina, Manantial, 2007.
- Sabot, Philippe, “Los juegos del espacio y del lenguaje: heterotopía, isotopía, caligrama”, *Aisthesis*, n. 40 (2006): 33-44, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Terán, Óscar, *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*, Argentina, El cielo por asalto, 1995.
- Veyne, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*, España, Paidós, 2009.