

El no acontecimiento

Teresa Villaverde Martínez

Licenciada en Filosofía y Periodismo

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Dos ideas específicamente estructuralistas fueron expuestas por el libro *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault en 1967: la desaparición del sujeto y la noción de episteme, ambos elementos fuertemente ligados entre sí y con la evolución del pensamiento del autor. La publicación de este libro, que el mismo Foucault catalogó de lectura para especialistas, provocó una agitación generalizada por los postulados que proponía. Levy-Strauss había estudiado las estructuras lingüísticas previas a toda configuración cultural o histórica. Lacan había analizado las estructuras que se articulan en el inconsciente del sujeto como yo, enmarcándose dentro del psicoanálisis. Foucault entendió que era necesario proclamar la muerte del hombre. El filósofo francés se propone estudiar la historia a través de la arqueología, es decir, determinando las condiciones de posibilidad de los discursos, de las palabras que se articulan, los giros que se dan en el Clasicismo y de nuevo en la Modernidad hasta nuestros días, dar luz sobre cómo las cosas se configuran en función de cómo se articulan los discursos sobre ellas. El significado es creado por los significantes. Las palabras no son mediadoras, sino que dan lugar a las cosas. No son las categorías kantianas las que proporcionan un marco a través del cual se accede al conocimiento, no son trascendentales ni pueden serlo, responden a las estructuras sociales que tienen lugar en cada momento histórico. El individuo se encuentra encerrado en dicha relación discursiva, en dicha estructura de saber, en una episteme, el sujeto como tal es él mismo una creación lingüística. El hombre moderno, lo que se conoce como tal, no es el centro de lo que es, sino un concepto más de una articulación del discurso, de las palabras. Foucault trata en *Las palabras y las cosas* de distinguir el contexto que configura los saberes, de lo que está condicionado a priori por el orden de las expresiones posibles, y realiza para ello un doble análisis:

a) describir el régimen de los discursos en un momento histórico dado, determinando esa especie de isomorfismo, dibujando así lo que para una época es decible. b) describir el régimen según el cual el discurso entra en contacto con un régimen de materialidad, que por su parte es relativamente autónomo respecto al discurso, está determinado por necesidades infraestructurales, dando cuenta de las modificaciones que este encuentro implica para ambos órdenes: el discursivo y el institucional.¹

Analizar la noción de sujeto –o proclamar su fin– en Foucault, sus vaivenes teóricos, implica perseguir su propio discursar, respondiendo a sus propias correcciones y cambios, a sus derivas entre el estructuralismo y el no-estructuralismo, a sus necesidades intelectuales ligadas siempre a una práctica activista, comprometida con los hechos, a una ética, a un estilo de vida². Comenzar a leer a Foucault *desde Las palabras y las cosas* es, por lo tanto, iniciar con él una andadura por la articulación de sus conceptos, de sus teorías, del propio estructuralismo, descubrir los elementos conceptuales a los que más adelante dará respuestas. Hablar del recorrido teórico de Foucault, es siempre hablar de lo concreto en vez de lo universal, de su propia experiencia, de sus estudios y análisis someros a raíz de esa

¹ Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 105.

² Deleuze, Gilles, *Conversaciones, 1972-1990*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 86. La constitución de los modos de existencia o de los estilos de vida no es exclusivamente estética sino que es, en los términos de Foucault, ética (lo que se contrapone a “moral”).

experiencia. A lo largo de este trabajo, por lo tanto, trataré de hacer un recorrido inicial por lo que *Las palabras y las cosas* dice y no dice respecto al sujeto, ligando esta idea a las nociones de episteme y de historia. En un segundo momento, en cambio, trataremos de utilizar *Las palabras y las cosas* como Foucault consideraba que debía ser utilizado un libro, como una herramienta que nos ayude a arrojar luz sobre el sujeto consciente en la actualidad, su supervivencia, lo que queda del hombre.

Plantear así este ensayo, desde los postulados e ideas foucaultianas para tratar arrojar luz desde sus conceptos a una nueva realidad concreta implica dejar fuera, en gran medida, las críticas diversas que se le han hecho a Foucault, así como las teorías surgidas a partir de su pensamiento. Primero, porque resultan inabarcables desde un trabajo escueto como es el que presento. Segundo, porque pese a las críticas y superaciones que haya habido del trabajo del pensador francés, sus conceptos, su método, sus herramientas, es decir, sus palabras, siguen teniendo una aplicación en la actualidad. Sin embargo, sí se considerarán algunas críticas esenciales de las que el pensador se defendió después de la publicación del libro, explicando de esta manera más en profundidad los postulados propuestos en *Las palabras y las cosas*; o bien aquellas que provocaron un cambio en la evolución de su pensamiento, que nunca dudó en abandonar aquellos postulados que lo bloqueaban³ y en transformarlos si así lo consideraba necesario. Esa mutación supone un acercamiento a algunos escritos posteriores al libro que aquí se trata, pero se recogerá para arrojar luz sobre las derivas del pensamiento foucaultiano y, en cierta medida y en tanto que fue representante paradigmático de esta corriente, como las derivas del mismo estructuralismo.

Episteme y locura

Comencemos por una denuncia que ataca los elementos esenciales de esta obra de Foucault, la de Revault d'Alonnes contra *Las palabras y las cosas*, obra en la que ve “una máquina de guerra contra la perspectiva histórica, la expresión de la tecnocracia gestora, el gusto inmoderado por las palabras que permite un rechazo de las cosas, el predominio de las instantáneas, una concepción resueltamente relativista y el discontinuismo de la aproximación”⁴. La máquina de guerra contra la perspectiva histórica supone más bien una nueva perspectiva arqueológica que indaga en los métodos de conocimiento de cada época y su estructuración como saber discursivo, que da lugar a un engranaje sólido de conceptos como si el lenguaje que los articula fuera un mero mediador entre las cosas y el conocimiento que se tiene de ellas, cuando más bien corresponde a un ejercicio de poder que establece una nomenclatura, un método y una forma de aproximación. Foucault explica así la importancia de abrir una grieta entre el lenguaje y las cosas a partir del estudio del sistema general del pensamiento de cada época:

³ Su pensamiento está hecho de dimensiones trazadas y exploradas sucesivamente, siguiendo una necesidad creadora, pero que no están comprendidas unas en otras. Como una línea quebrada cuyas orientaciones diversas testimonian acontecimientos imprevisibles, inesperados (Foucault siempre sorprendió a sus lectores) (...) Tiene usted toda la razón al decir que lo que se precisa es comprender es “transición”. [DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 79]

⁴ Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 115

Es muy posible escribir una historia del pensamiento clásico tomando como puntos de partida o como temas estos debates⁵. Pero con ello no se hará las opiniones, es decir, de las elecciones hechas según los individuos, los medios, los grupos sociales; y va implícito en ello todo un método de investigación. Si se quiere intentar un análisis arqueológico del saber mismo, no son pues estos célebres debates los que deben servir como hilo conductor y articular el propósito. Es necesario reconstituir el sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias.⁶

Foucault alienta una perspectiva histórica centrada en el método de investigación concreto que da lugar a las opiniones, los medios, los grupos sociales, la episteme que subyace a todo ello, el sistema de signos, de significantes que lo hace posible y le da sentido. Y en este recorrido busca encontrar sus fallas, sus pliegues, sus discontinuidades. Quizá por ello su perspectiva sea, como señala d'Almones, relativa⁷ en cuanto a los elementos y conceptos de análisis, pero no en cuanto al estudio de la episteme característica de cada periodo. Y dado que el concepto de episteme es central en este texto, su concepción histórica no es discontinua ni instantánea, en todo caso, serial, ya que es ésta, y no la continuidad, la forma de la unidad en la episteme. En tanto que Foucault estudia el proceso epistemológico a lo largo de la historia, su trabajo es por lo tanto también unitario en tanto que serial, pero no discontinuo ni arbitrario. Su objetivo no fue buscar los cortes absolutos ni discontinuidades radicales entre las epistemes. Más bien al contrario: “He puesto de manifiesto la forma de paso de un estado a otro”⁸.

“La noción de episteme funciona como un término operativo por el que se nombra la articulación relativamente estable de las reglas de formación del saber entre dos mutaciones; articulación inconsciente que no es estudiada desde la perspectiva de su continuidad: si la episteme tiene una unidad, ésta no pertenece al orden de la estructura, es a lo sumo una “serie de series”⁹.”

Esta aproximación de Morey al concepto de episteme de Foucault se corresponde más con una intuición que con una definición rigurosa del concepto¹⁰, pero sirve como base para entender la continuidad entre los tres giros que han tenido lugar en las configuraciones del

⁵ Foucault se refiere aquí a los debates de opinión que se han dado en el centro de saber –el cuadro– durante los siglos XVII y XVIII, y en cuya organización las opiniones se han alojado “en forma muy natural”. Dicho cuadro es, como se verá más adelante, “la figura que mejor muestra el carácter doble bajo el que el clasicismo piensa la representación”. [Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 168]

⁶ Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores, p. 81

⁷ A Foucault se le han achacado críticas diversas al respecto, tanto a su recorrido histórico como a su elección de elementos sujetos a su análisis arqueológico. Así, por ejemplo, Pierre Vilar, al respecto de *Las palabras y las cosas*, “le opone que los elementos de una macroeconomía de las cuentas de la nación ya están presentes en la España del Siglo de Oro, que descubre entonces la importancia de la noción de producción”, y Jacques Derrida le acusará de no haber abandonado del todo la noción de sujeto en su *Historia de la locura*. Aunque el sujeto elegido sea la cara oculta de la historia, su envés, Foucault comete el error de preservar la idea de un sujeto que atraviesa la historia: la locura. “Es lo más loco que hay en su proyecto”, diría Derrida. Al mismo tiempo, pondrá en tela de juicio la validez de la pareja binaria razón/locura, –reparto que permite a Foucault exhumar la parte maldita de la historia occidental– mostrando que el hecho de fundar el cogito no está sometido, en Descartes, a la condición previa de la eliminación de la locura [Cfr. Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal Universitaria].

⁸ Cfr. Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal Universitaria, p.115. Cita 28: Foucault, Michel, entrevista con R. Bellour, *Les Lettres Françaises*, 15 de junio de 1967.

⁹ Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 155

¹⁰ Morey explica que el mismo Foucault dejó este concepto sin una caracterización precisa, abandonándolo posteriormente, y esta ausencia es, precisamente “el origen de muchas de las variadas distorsiones que ha sufrido”. [*Ibid*]

saber moderno, desde el Renacimiento hasta hoy, dando lugar a lo que entendemos por el hombre.

El giro del Renacimiento al Clasicismo queda reflejado en la figura de Quijote, donde confluyen la representación pura propia del saber clásico y la semejanza como ley de la similitud que articulaba el conocimiento en la época renacentista¹¹. La teoría del signo durante el Renacimiento marcaba una relación a tres: la del signo y su sentido con aquello que permitía relacionar ambos, la semejanza que se daba en el significante. El mundo renacentista, por lo tanto, estará repleto de signos que descifrar y estos, que reflejan semejanzas y afinidades, serán formas de la similitud. Conocer es, por lo tanto, interpretar. Así, no existe diferencia entre las marcas dejadas por Dios en las cosas del mundo y “las palabras que la Escritura o los sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado sobre los libros salvados por la tradición”¹². La semejanza tiene además dos direcciones, “por la una mora en lo empírico, por la otra en el suelo del espíritu: lo imaginario”¹³. Don Quijote será el paradigma de una imaginación estéril que no es capaz de diferenciar lo Mismo de lo Otro, un “héroe de lo Mismo que experimenta en su cuerpo la quiebra de la episteme mágica y analógica del Renacimiento y el inicio de un mundo en el que el lenguaje ya no alcanza las cosas. Lo experimenta como un efecto específico del clasicismo: la locura”¹⁴.

La imaginación que en Don Quijote experimenta una quiebra es el lazo, la transformación, el hilo conductor del pensamiento renacentista al clásico. La imaginación, necesaria para descubrir las semejanzas, debe buscar ahora lo otro, la representación. Con dos momentos opuestos, “uno negativo, del desorden de la naturaleza de las impresiones, el otro, positivo, del poder reconstruir el orden a partir de estas impresiones”¹⁵, el proceso imaginativo genera un excedente, un desorden y una ruptura entre ambos momentos que en el clasicismo será unificado en la *génesis*. En efecto, el poder de imaginación será su defecto en la medida en que pueda imponer un orden.

El poder de la imaginación no es otro que el revés, o la otra cara, de su defecto. Está en el hombre en la costura misma que une el alma con el cuerpo. Fue allí en efecto donde la analizaron Descartes, Malebranche, Spinoza, a la vez como lugar del error y poder de llegar a la verdad, aun la matemática; reconocieron en ella el estigma de la finitud, ya sea el signo de una caída fuera de la extensión inteligible o la marca de una naturaleza limitada. Por el contrario, el momento positivo de la imaginación puede ponerse en la cuenta de la semejanza turbia, del murmullo vago de las similitudes. Es el desorden de la naturaleza que se debe a su propia historia, a sus catástrofes, o quizá simplemente a su pluralidad enmarañada, que no es capaz de ofrecer a la representación más que cosas que se asemejan. Tanto que la representación, encadenada siempre a contenidos muy cercanos unos a otros, se repite, se recuerda, se repliega naturalmente sobre sí misma, hace renacer impresiones casi idénticas y engendra la imaginación.¹⁶

Esa naturaleza desordenada también abarcará la naturaleza humana y será el vasto campo de saber empírico que el clasicismo estudiará. En ese punto entre el alma y el cuerpo anidará la posibilidad del error, de entender el caos natural desde el punto de vista del símil y no de las representaciones. Cuerpo y alma se escinden y lo que queda del lado del cuerpo

¹¹ Foucault expone cuatro tipos de semejanza: conveniencia, emulación, analogía y simpatía.

¹² Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores, p.41

¹³ Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, Madrid, p.166

¹⁴ *Ibid.*, p. 161

¹⁵ Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores, p. 76

¹⁶ *Ibid.* p. 76

debe ser estudiado a través de una ciencia general del orden. La locura nace como diferencia “en la medida en que no conoce la diferencia”, “jugador sin regla de lo Mismo y lo Otro”¹⁷.

Representación, quiebra y doble

Con la llegada del clasicismo el binomio significado-significante acontece como método de conocimiento, estableciendo una relación de sustitución entre dos elementos, de forma que el signo envuelve dos ideas ya conocidas: la de la cosa que representa y la de la cosa representada. La naturaleza del signo es mostrar ambas.

Si entendemos que la episteme no es sólo un campo de conocimiento, sino que es también un método a través del cual se accede al conocimiento, acompañado de unos datos concretos, entonces la locura del Quijote es un anacronismo epistémico, una lectura del mundo fundada en la signatura renacentista en un mundo que ya no se lee según ese sistema triádico de signos, sino como una representación construida a partir de signos sustitutivos de las cosas representadas. Don Quijote lee el mundo desde ese sistema unitario y triple, donde el signo es la cosa que designa, buscando las similitudes ocultas en las cosas y las personas para recuperar su mundo caballeresco. Indaga en la ligazón directa entre la palabra que en el clasicismo ya no es tal, sino que el signo es arbitrario, por una arbitrariedad *necesaria*. Don Quijote pone de manifiesto la representación de la episteme clásica al lidiar con el mundo desde la episteme renacentista, es decir, negando la escisión que se da entre las palabras y las cosas. Realizar una lectura límpida del mundo ya no es posible y es ahí donde Foucault señala el primer giro, el proceso por el cual la episteme cambia de método. Lo hace interrogando algo más que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas, observando allí donde palabras y cosas no están aún separadas, allí donde aún se pertenecen al nivel de lenguaje, la manera de ver y la manera de decir¹⁸. Parece que el “gusto inmoderado por las palabras” que achaca d’Alonnes, no conlleva en sí un rechazo de las cosas, sino más bien un ensalzamiento de las palabras, o al menos de su estudio. Foucault no niega los referentes, sólo estudia los significantes que a ellos se refieren, tal y como se expresan en un determinado momento histórico, encuadrados en una forma de conocer determinada que en el caso de la época clásica responde a una ciencia general del orden.

Proyecto de una ciencia general del orden, teoría de los signos que analiza la representación, disposición en cuadros ordenados de las identidades y de las diferencias: así se constituyó en la época clásica un espacio de empiricidad que no había existido hasta fines del Renacimiento y que estará destinado a desaparecer a principios del siglo XIX.¹⁹

Este “espacio de empiricidad” se articula, así, en torno a una *mathesis* –que trata de ordenar las naturalezas simples y cuyo método universal es el álgebra²⁰– y una *taxinómia* –que se constituye para ordenar las naturalezas complejas, las representaciones en general tal y como se dan a la experiencia²¹–, de tal manera que la articulación de ambas dé lugar al conjunto de la episteme clásica, a un orden determinado que es lo que la hace posible. Para que esta *taxinómia* sea decible es necesario instaurar un sistema de signos y además, en la medida en que para estudiar las naturalezas complejas es necesario analizar las naturalezas

¹⁷ Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 161

¹⁸ Cfr. Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso.

¹⁹ Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores, p. 77 y 78

²⁰ *Ibid.*, p. 78

²¹ *Ibid.*, p. 78.

simples, demuestran que *taxinomía* y *mathesis* se relacionan por entero, que la *mathesis*, de hecho, “no es más que un caso particular de la *taxinomía*”²². Es decir, que este orden se organiza de forma cerrada y toda naturaleza, desde la más simple a la más compleja, se encuadra en una misma forma de saber que responde a un sistema significativo creado el cual da nombre, define y delimita, todo lo que el hombre puede conocer, de la misma manera que todo conocimiento empírico recogido en la *mathesis*, en las naturalezas simples, da lugar a una *taxinomía* determinada. Peor aún hay más, en cuanto a la *taxinomía*, ésta no sólo supone el sistema de significantes a través del cual entender las naturalezas complejas, sino que además supone una continuidad del ser, su plenitud, “y una cierta potencia de la imaginación que hace aparecer lo que no es, pero que permite, por ello mismo, sacar a la luz el continuo”²³.

La continuidad del ser, su exposición al saber sin fallos y de forma ordenada, se articula a través de la representación y a su vez a través del lenguaje, que es representación de la representación. En este salto de la episteme renacentista a la clásica desaparecerá el ser vivo del lenguaje. La escisión abrirá una brecha separando las palabras y las cosas, “el ojo está destinado sólo a ver, el oído sólo a oír. El discurso tendrá como tarea el decir lo que es, pero no será nada más que lo que dice”²⁴. Ahí, en ese encierro del lenguaje que es útil porque funciona, en el quiebro y la duplicación de la representación, es donde tendrán cabida todos los artificios del discurso. Se percibe aquí la influencia nietzscheana, lo vivo, muere, el caos se esconde tras el velo de la representación apolínea que nos ayuda a comprender el mundo y éste queda encerrado en dichas representaciones. La armonía cubrirá lo cognoscible. El mundo será un continuo sin sombras, la estética será siempre representación luminosa. Nombrar es a un tiempo representación verbal de una representación que se coloca en un cuadro general. Para ilustrar este juego de espacios entre la cosa representada, su representación y el lenguaje que la nombra –que la re-representa–, Foucault utilizará el cuadro de *Las Meninas* de Velázquez. El juego de espejos y perspectivas del cuadro muestra un centro que no es el centro, un objeto del cuadro que no es lo representado. Los reyes en el espejo, el pintor en segundo plano y la infanta en el centro de la pintura. Todo un juego de reflejos que permite reflejar la realidad del cuadro desde otra forma de representar la realidad. El abismo abre la puerta a lo creativo, pero al mismo tiempo pierde el origen.

El análisis de esta pintura, no sólo es una metáfora de todo su texto, “una imagen que se nos hurta continuamente, representación no-fundada, herida de modo decisivo por la muerte de Dios”²⁵, sino que refleja también “la importancia que concede a la mirada y a la inversión infinita del espectador y el modelo, del sujeto y del objeto. Todo se representa en la superficie de la tela del pintor, simple juego de pliegues y repliegues de los motivos que se disponen en un espacio infinito”²⁶. Esta relevancia del observar será la que guíe su trabajo desde el inicio a través de los pliegues, de los dobles, de aquello que permanece oculto en las relaciones entre significativo y significado. Así, “lo que era fundamentalmente invisible se ofrece de repente a la claridad de la mirada”²⁷.

²² *Ibid.*, p. 78

²³ *Ibid.*, pp. 78-79

²⁴ Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 161

²⁵ *Ibid.*, p. 171

²⁶ Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal Universitaria, p. 498

²⁷ *Ibid.*, p. 498, Cita 11, Foucault, Michel (1972) *Naissance de la clinique*, PUF, p. 199

En el curso arqueológico propuesto por el método foucaultiano, no resulta extraño su gusto por los dobles²⁸ y lo oculto, dado que, según su análisis del saber clásico, este trabajará a partir de ciertas duplicidades, a partir de ese lenguaje que nombra la representación de las cosas representadas, saber llamar a las cosas por su nombre. Sin embargo, estos nombres no serán ya los del lenguaje vivo, los del origen, sino los nombres dispuestos a través del cuadro epistemológico, del rectángulo del lenguaje donde el Nombre articulará todo el discurso clásico. El Nombre será su límite, ligado en su posibilidad misma a la retórica, a todo el espacio que lo rodea “lo hace oscilar en torno a lo que representa”, dirá Foucault, y quizá toda la literatura misma se aloja en este espacio:

Toda la literatura clásica se aloja en el movimiento que va de la figura del nombre al nombre mismo, pasando de la tarea de nombrar aún la misma cosa por medio de nuevas figuras (es el preciosismo) al de nombrar por medio de palabras justas al fin lo que jamás lo ha sido o ha permanecido dormido entre los pliegues de palabras lejanas: por ejemplo, los secretos del alma, estas impresiones nacidas en el límite del cuerpo y de las cosas y, para las cuales, el lenguaje de la Cinquième Réverie se ha tomado espontáneamente límpido.

El romanticismo creará precedente por haber aprendido anomenar las cosas por su nombre. A decir verdad, todo el clasicismo tendía a ello: Hugo cumple la promesa de Voiture. Pero, por este hecho mismo, el nombre deja de ser la recompensa del lenguaje; se convierte en su materia enigmática.²⁹

Sólo en la obra de Sade el lenguaje fue atravesado por el deseo, provocando la emergencia del nombre pronunciado al fin por sí mismo, sin sus ornamentos ni retórica, “en su brutalidad de cosa”, mientras las otras partes de la oración tomaban a su vez autonomía, escapando al dominio del nombre y dejando de “formar una ronda accesoria de ornamentos en torno a él”³⁰. Por lo tanto, “la tarea fundamental del “discurso” clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre”. El ser articula la proposición, aún implícita, que permite el lenguaje y no sus meros signos, sus meros nombres. Pero así mismo, para que haya derivación de palabras respecto a su origen, es necesaria una analogía subyacente, una raíz común que impide la divergencia absoluta. Es decir, en el clasicismo el lenguaje clásico necesita de la continuidad y de las semejanzas para poder comparar las cosas entre sí y poder ordenar. Este orden en torno al nombre permite situar las cosas en el cuadro. En efecto, el afán que tendrá lugar al final de la época clásica por los archivos, los datos, por la conservación de lo escrito, por la organización, es “una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes. Y en este tiempo clasificado, en este devenir cuadrículado y espacializado emprenderán los historiadores del siglo XIX la tarea de escribir una historia finalmente “verdadera” —es decir, liberada de la racionalidad clásica, de su ordenamiento y de su teodicea, restituida a la violencia irruptora del tiempo”.

Ruptura histórica y finitud del hombre

²⁸ “Foucault estaba obsesionado por el doble, incluyendo la alteridad característica del doble... en el sentido que él daba a este término: “repetición, suplantación, retorno de lo mismo, sombra, diferencia imperceptible, desdoblamiento y desgarramiento fatal”. [Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p.72]

²⁹ Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores, p. 123

³⁰ *Ibid.*, p. 124

La rotura del universo clásico se da cuando el orden general de la episteme sufre la irrupción de la dimensión histórica. La representación se retira, o al menos el lenguaje respecto a ella, poniendo en duda es la relación del sentido con la forma de la verdad y la forma del ser.

Esta ruptura tendrá lugar en dos fases y, si bien en la primera el orden clasicista todavía será una noción primordial en torno a la que se organizará el saber, en la segunda, la rotura histórica provocará una escisión radical. Las representaciones ya no remiten a otras representaciones, sino a un elemento irreductible que introduce la historicidad, el tiempo. La organización se dará por tanto en torno al tiempo del hombre y a tres ámbitos – representaciones de la organización de la vida humana– que funcionarán como trascendentales. Serán el trabajo, cuyo elemento irreductible estará en la producción, nuevo dominio de la economía; la organización, en la cual se radicalizará la partición entre lo orgánico y lo inorgánico, estudiando lo vivo; y la flexión del lenguaje, que pasará del análisis de los discursos de las lenguas al análisis de las lenguas mismas. Los tres ámbitos del saber y de la organización se unen e introducen un elemento ajeno a ellos que permite que sean valorados y, por lo tanto, conocidos. Cuantificados. El trabajo se entiende desde la teoría de la producción, es decir, desde el *homo oeconomicus* que ya no representa sus propias necesidades, sino que “pierde su vida intentando escapar a la inminencia de la muerte”³¹. En cuanto a la vida, el análisis de los seres vivos ya no se realizará desde sus cualidades visibles, sino respecto a lo vivo, es decir, desde la organización de todo lo vivo que remite a lo oculto. El órgano se define por su función, que se determina por sus efectos, y dichas funciones se organizan según una jerarquía interna de dependencia. Branquias y pulmones responderán a una misma función, por lo tanto a un mismo tipo de órgano, independientemente de sus diferencias visibles, de que perceptiblemente no existe entre ambos órganos ninguna semejanza. Los seres ya no forman un conjunto continuo como en la época clásica. Hay saltos en su organización, y el fundamento de ésta no permanece en la superficie, los seres viven en planos diferentes para mantener la vida. De ahí, el concepto de lo vivo permite la introducción de la historicidad viva y de la finitud en el espacio de los seres naturales.

Por último, el cambio decisivo de episteme que dará lugar a la emergencia del hombre moderno será el que tiene lugar en el lenguaje, que deja de ser medio de conocimiento como modo de representación para pasar a ser objeto de conocimiento. El lenguaje se separa de las representaciones, ya no se entrecruza con ellas. El nominalismo clasicista se disuelve. El discurso, como lugar de las representaciones y los seres, punto de unión entre naturaleza y naturaleza humana, se pierde. Las lenguas se confrontan no ya por lo que designan, sino por lo que las liga unas a otras. “Ahora hay un mecanismo interior de las lenguas que determina no sólo la individualidad de cada una de ellas, sino también sus semejanzas con las otras: es este mecanismo, portador de identidad y de diferencia, signo de vecindad, marca de parentesco, el que va a convertirse en soporte de la historia. Gracias a él, podrá decirse la historicidad dentro del espesor de la palabra misma”³². El conocimiento estará, por lo tanto, en las leyes que rigen la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas: filología, biología y economía política. El “espíritu oscuro” de un “pueblo que habla”, el “esfuerzo incesante de la vida” y la “fuerza sorda de las necesidades” se escapan al modo de ser de la representación. Ahí, dirá Foucault, reside la grandeza de Sade, en el equilibrio entre la ley sin ley del deseo y el ordenamiento meticuloso de la representación discursiva.

³¹ *Ibid.*, p. 252

³² *Ibid.*, p.232

Quizá Juliette, en el nacimiento de la cultura moderna, ocupan la mismaposición que Don Quijote entre el Renacimiento y el clasicismo... Los personajes de Sade le responden, en el otro extremo de la época clásica, es decir, en el momento del ocaso. No es ya el triunfo irónico de la representación sobre la semejanza; es la oscura violencia repetida del deseo que agita los límites de la representación.
33

Este nuevo espacio hecho de relaciones internas para asegurar una función estará formado por organizaciones discontinuas. El cuadro de simultaneidades sin rupturas se quiebra y el desgarrar del deseo golpea el límite de la representación. Es en este límite, donde tienen lugar los cambios, donde el espacio se pulveriza, se agrieta. Si el cuadro ya no tiene sentido el espacio carece de valor. La organización es ahora temporal, la metafísica del siglo XIX será, en todo caso, memoria. De Hegel a Nietzsche se indagará en qué significa para el pensamiento tener historia, tener una distancia del origen. Ese origen donde la arqueología busca el momento primitivo del lenguaje, cuando éste era pura designación.

Las escenas de Sade recogerán la violencia del deseo “en el despliegue de una representación trasparente y sin defecto”, *Juliette* es el último de los relatos clásicos como la Ideología es la última de las filosofías clásicas, que recogerá en “el relato de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación”³⁴. La llegada de la crítica kantiana será en cambio el umbral de la modernidad, interrogando a la representación desde sus condiciones de posibilidad, desde sus límites de derecho.

Pero en el acontecer de la Modernidad, la literatura ya no utilizará el lenguaje como Nombre, ni como ornamento, ni remitirá a otra cosa que no sea él mismo. En el reverso de la filología, del lenguaje como objeto de estudio, la literatura se emancipa, se escinde del discurso de la ideas y se encierra en sí misma, regresa perpetuamente sobre sí misma, remitiendo sólo a su propia forma, como subjetividad escribiente, convergiendo hacia el simple acto de escribir.

Silenciosa, cauta deposición de la palabra sobre la blancura de un papel en el que no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no hay otra cosa que decir que no sea ella misma, no hay otra cosa que hacer que centellear en el fulgor de su ser.³⁵

Con la rotura de la unidad del discurso, el lenguaje apareció según modos distintos de ser, cuya unidad no podía ser restaurada. Sin embargo, ese destino que corre el lenguaje tras la rotura de la episteme clásica difiere del que corren la vida o el trabajo. La disociación del cuadro de la historia natural no provocó la dispersión de los seres vivos, sino que los agrupó en torno a la vida. De la misma manera, al desaparecer el análisis de las riquezas, todos los procesos económicos se organizaron en torno a la producción y a lo que la hacía posible.

El inicio de la modernidad, por lo tanto, no se sitúa en el momento en que se buscó aplicar métodos objetivos al estudio del hombre, sino “en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio nombre de hombre”³⁶. Donde antes estaba la representación que contenía lo representado, el ser, pasa a abrirse un espacio donde se

³³ *Ibid.*, p.208

³⁴ *Ibid.*, p. 238

³⁵ *Ibid.*, p. 238

³⁶ *Ibid.*, p. 310

sostiene el hombre como proceso de vida, de trabajo, de lengua. Es histórico y en tanto que tal, es finito.

En el intersticio entre las ciencias empíricas y la filosofía, las ciencias humanas conquistan su positividad trazando una red de relaciones en las que el hombre se sitúa como objeto de conocimiento, disolviendo su especificidad pero, al tiempo, ofreciéndole la posibilidad de conocerse como sujeto, desarmando sus estructuras inconscientes. El trayecto de las ciencias humanas se dará siempre entre lo consciente y lo inconsciente, y tratarán de reducir las representaciones a sus estructuras trascendentales. Así, hacen posible un modo de conocimiento, el hombre-objeto de saber, pero al tiempo generan nuevas representaciones por las que el hombre se reconoce: “Diluyen al hombre en una red de esquemas de funcionamiento que permiten su conocimiento como objeto, pero construyen con dichos esquemas nuevas representaciones en las que el hombre asienta su reconocimiento subjetivo. Esto supone la posibilidad inminente de la muerte del hombre”³⁷. Las grandes categorías que trazan una red de relaciones entre los diferentes regímenes de las ciencias humanas se estructuran en torno a binomios –función-norma, conflicto-regla, significación-sistema–, que serán la condición a partir de la cual el hombre puede saber. En cambio, la historia, al entender al hombre como objeto de estudio y negarlo como su sujeto, lo funda como un objeto expuesto al acontecimiento.

Lo que me ha sorprendido, casi pasmado, de las palabras y las cosas, es que el Foucault que conocí como militante pretende ahora que el sujeto ya no existe, que es una pequeña ondulación en la superficie del agua... Nos ofrece instantáneas notables, pero fijas; tiene mucho cuidado de no detenerse sobre lo que, en el interior de esos espacios epistémicos, los pone a en tela de juicio.³⁸

Con este párrafo retomo la crítica de d’Allonnes que señalaba al principio para entender la noción de sujeto que Foucault rechaza en *Las palabras y las cosas*, pero que retoma más adelante como subjetivismo. Esta noción se hace especialmente importante hoy dado que, si en cierta medida es necesario liberar al hombre de sí mismo, en el nuevo periodo que se abre el hombre se finge sujeto, pero ofreciéndose como objeto de deseo, como fetiche de sí mismo, es decir, como imagen y, por lo tanto, el deseo es hoy el objeto. El deseo ya no se encuentra en el límite de lo representado, sino que es lo representado. Las representaciones deseantes se inscriben en un mundo paralelo en el que las cosas sólo son creadas, el hombre que fuera objeto de la historia ahora es la historia, es sujeto-historia, pero no como sujeto que crea la historia en el sentido consciente y activo, ni como objeto que puede ser estudiado, sino como sujeto-historia pasivo que se archiva. Analicemos esto desde tres conceptos foucaultianos, algunos compuestos: subjetivación, historia y episteme.

Del sujeto a la subjetivación

Dosse señala en su *Historia del Estructuralismo*, al tratar la sexualidad, que Foucault reintegra al sujeto en su trabajo teórico³⁹. Sin embargo, como el mismo autor explica, cuando el filósofo francés escribe *La arqueología del saber* para dar respuesta a las críticas y preguntas que se le han hecho respecto a *Las palabras y las cosas*, en ambos libros permanece

³⁷ Cfr. Morey, Miguel (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, p. 209

³⁸ Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal Universitaria, 2004, p. 115. Cita 25, Olivier Revault d’Allonnes, entrevista con el autor.

³⁹ Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal Universitaria, p. 318

la intención de “disolver la conciencia de sí en el discurso-objeto”⁴⁰, o cuando expresa que ambas obra atacan la teoría del sujeto, aunque haya un giro de la reflexión foucaultiana en el sentido de una historización. El sujeto sigue estando descentrado. “El hombre está en trance de desaparecer”⁴¹. Por lo tanto, parece más acertado decir, con Deleuze, que cuando Foucault recupera una cierta noción de sujeto lo hace más bien de la subjetivación:

Es, como mínimo, difícil decir que la filosofía de Foucault es una filosofía del sujeto. En todo caso, lo habría sido cuando Foucault descubrió la subjetividad como tercera dimensión. (...) necesitará varios años de silencio para acceder, en sus últimos libros, a esta tercera dimensión. (...) Foucault tiene la necesidad de una tercera dimensión porque tiene la impresión de haber quedado encerrado en las relaciones de poder, de que la línea se termina o de que no ha llegado a “tranquearla”, de que le falta una línea de fuga. Lo dice, en términos espléndidos, en *La vida de los hombres infames*. Se invocan focos de resistencia pero, ¿de dónde proceden tales focos? Se necesitará mucho tiempo para encontrar una solución, ya que, de hecho, se trata de inventarla. ¿Puede decirse entonces que esta nueva dimensión es la del sujeto? Foucault no emplea nunca la palabra sujeto como persona ni como forma de identidad, sino las palabras “subjetivación”, como proceso, y “sí mismo”, como relación (relación consigo mismo). (...) Se trata de una relación de la fuerza consigo misma (mientras que el poder contemplaba las relaciones de las fuerzas con otras fuerzas), se trata de un pliegue de la fuerza. De acuerdo con la manera en que se pliega la línea de las fuerzas, se constituyen modos de existencia, se inventan posibilidades de vía que implican también la muerte, nuestras relaciones con la muerte: no ya la existencia como sujeto, sino como obra de arte. Se trata de inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas. (...) tampoco hay en Foucault un retorno al sujeto. Pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la muerte del hombre⁴². Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, la pasión. Esta idea de subjetivación no es, en Foucault, menos original que sus ideas de poder o de saber: las tres constituyen una manera de vivir, una extraña figura de tres dimensiones, y también la más grande de las filosofías modernas (dicho sea sin una pizca de ironía).⁴³

Atendiendo a esta noción de subjetivación o de sí mismo que explica Deleuze, podemos decir que ésta encierra más bien la pasión, las fuerzas que el sujeto encierra, y que esta fuga, siguiendo el lenguaje deleuziano, se corresponde con el anhelo perpetuo de Foucault de resistir frente a la articulación del poder, de crear nuevos modos de vida, nuevos estilos, si se quiere decir con Nietzsche, con los que imponer cierta voluntad del individuo contra el sistema.

⁴⁰ *Ibid.* p. 278-279. Cita 46, Devignaud, Jean, *Le nouvel observateur*, 20 de abril, 1969

⁴¹ *Ibid.*, p. 272. Cita 24, Foucault, Michel, *La arqueología del saber*

⁴² Se ha hecho como si Foucault estuviese anunciando la muerte de los hombres existentes (“qué exageración”), o al contrario, como si estuviese únicamente señalando un cambio en el concepto de hombre (“no es más que eso”). Pero no se trata de una cosa ni de la otra. Se trata de una relación de fuerzas con una forma dominante que deriva de ellas. Consideremos las facultades del hombre: imaginar, concebir, querer, etc.: ¿con qué otras fuerzas entran en relación en tal época, y qué forma componen? Puede suceder que las fuerzas del hombre entren en la composición de una forma no humana sino animal o divina. Por ejemplo, en la época clásica, las fuerzas del hombre entran en relación con las fuerzas del infinito, con “órdenes de infinito”, aunque el hombre esté formado a imagen de Dios y su finitud sea sólo una limitación del infinito. En el siglo XIX surge la forma Hombre, porque las fuerzas del hombre se componen con otras fuerzas de finitud descubiertas en la vida, en el trabajo y en el lenguaje. De modo que hoy es usual decir que el hombre se enfrenta a nuevas fuerzas: el silicio y ay no simplemente el carbono, el cosmos y no ya el mundo... Foucault se une a Nietzsche para renovar la cuestión de la muerte del hombre. Y, si el hombre ha sido un modo de aprisionar la vida, ¿no ha de liberarse necesariamente en otra forma de la vida en el hombre mismo? [Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 78]

⁴³ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 79-80

En la misma línea se puede entender la evolución del concepto de *episteme* que desaparece en *La arqueología del saber*, pero que reescribe como respuesta a una pregunta de la revista *Esprit*: “Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia de la mente, ¿no suprime todo fundamento a una intervención política progresista?”. Para responder a la cuestión Foucault vuelve sobre la noción de *episteme* “para desplazar la definición que aparecía establecida en *Las palabras y las cosas* de una gran teoría subyacente, y la sustituye por la de un espacio de dispersión que hace posible una pluralidad de análisis siempre diferenciados. Parece que la noción derrideana de diferencia ha tenido una influencia importante sobre las posiciones de Foucault”⁴⁴, que defenderá ahora que la “*episteme* no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de diferencias sucesivas”, remarcando las relaciones causales que acercan todos los fenómenos para remitirlos a una causa única por el “haz polimorfo de las relaciones”⁴⁵. Es decir, tanto en el fenómeno de subjetivación que Foucault utilizará, como en la noción de *episteme* transformada, se hacen eco de las de las relaciones del sujeto consigo mismo, del poder y del sistema de conocimientos. Precisamente la noción de sistema, ligada a la historia, tendrá un papel fundamental en *Las palabras y las cosas*. Puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, todo contenido de la historia se psicologiza, se sociologiza, se analiza desde el primas de las ciencias humanas. Al mismo tiempo, ningún contenido de las ciencias humanas puede permanecer estable, dado que es histórico en tanto que el hombre es objeto de la historia. Para comprender estas evoluciones, los cambios, las transiciones, las ciencias humanas han caído, respecto a los binomios que les sirven de eje, menos del lado del estudio de modelos vivos y más del de los modelos tomados del lenguaje. Así, la red que atraviesa las ciencias se decanta por la norma, la regla y el sistema, en detrimento de la función, del conflicto, de la significación. Cuando el análisis del hombre se hizo desde el punto de vista del modelo cercano al lenguaje, dejó al mismo tiempo de lado lo más vivo, de forma que cada conjunto recibió de sí mismo su propia coherencia y su propia validez.

Todo puede ser pensado dentro del orden del sistema, de la regla y de la norma. Al pluralizarse —ya que los sistemas son aislados, ya que las reglas forman conjuntos cerrados, ya que las normas se plantean en su autonomía— el campo de las ciencias humanas se encontró dividido: de golpe dejó de estar escindido de acuerdo con una dicotomía de valores. Y si se piensa que Freud, más que ningún otro, acercó el conocimiento del hombre a su modelo filológico y lingüístico, pero que fue también el primero en haber tratado de borrar radicalmente la separación entre lo positivo y lo negativo (de lo normal y lo patológico, de lo comprensible y lo incomprensible, de lo significativo y lo insignificante), se comprende cómo anuncia el paso de un análisis en términos de funciones, de conflictos y de significaciones a un análisis en términos de normas, de reglas y de sistemas y así todo ese saber en el interior del cual se dio la cultura occidental en un siglo una cierta imagen del hombre gira en torno a la obra de Freud, sin salir empero de su disposición fundamental.⁴⁶

Es decir, la pareja significación-sistema asegura la representabilidad del lenguaje (como texto o estructura analizados por la filología y la lingüística) y la presencia cercana pero retirada del origen (tal como se manifiesta como modo de ser del hombre por la analítica de la finitud). Por otro lado, el conflicto muestra la necesidad, y el conflicto o el interés que no se dan a la conciencia que los experimenta pueden tomar forma en la representación. Al tiempo, la regla muestra que la violencia del conflicto, la insistencia de la necesidad y la ley del deseo ya están organizados por un impensado que no sólo les prescribe su regla, si no que

⁴⁴ Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal Universitaria, p. 185

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18. Cita 33, Foucault, *Response à une question, Esprit*, mayo de 1968, pp. 854/858

⁴⁶ Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores, p. 350

los hace posibles a partir de determinada regla. La función, por su parte, muestra cómo las estructuras de la vida pueden dar lugar a la representación, incluso cuando son inconscientes. Pero estas categorías son, además, aquello a partir de lo cual el hombre puede ofrecerse a un saber posible, y lo hacen desde estas formas que no son transparentes a la conciencia ingenua, y que no tienen lugar en la experiencia humana –las normas, las reglas, el sistema, no se dan empíricamente, pero delimitan cualquier conocimiento de forma inconsciente. Esta clave estructuralista queda ligada a la ciencia de sistemas actual. En el orden sistémico y en el estructuralista, la pretensión global señala que la suma de las partes es más que el todo:

El triángulo estructural lingüística/antropología/psicoanálisis, que tenía como finalidad disolver al hombre, es sustituido por toda una constelación formada por ciencias de la comunicación, de la computación, de la cognición, de la organización... en ambos casos, el modelo cibernético ha desempeñado un papel fundamental en la noción de autorregulación, propia del funcionamiento de la estructura, y luego en la conexión de los sistemas naturales y artificiales con sus conceptos de caja negra funcional, de comportamientos y subsistemas con un fin. (...) Del estructuralismo al sistemismo se encuentra el mismo postulado globalista según el cual el todo es más que la suma de las partes, así como el mismo deseo de universalismo.⁴⁷

Esta ciencia de los sistemas se separa del estructuralismo en cuanto a su idea de organización, dado que promueve la emergencia y el orden nacido del ruido, del desorden. Sin embargo, dichas nociones son más bien un elemento que responde al lado del poder –de los poderes–, que del sujeto o de la subjetivación del individuo. En los sistemas funcionales de las ciencias de la comunicación y de la formación, el sujeto pierde el en sí y se transforma en un sujeto-objeto. Un sujeto que se cree consciente pero que se organiza en tanto que elemento-objeto controlado –observado– por los poderes. En el sistema, la invasión temporal es radical no ya como historia en el sentido de pasado o memoria, sino como inscripción o registro instantáneo. La escritura se da de forma simultánea a la acción, las palabras son datos y las cosas, también: las palabras y las cosas se funden. Siguiendo a Paul Virilio, la lucha del poder no ha sido por la conquista del espacio, sino del movimiento, de la velocidad⁴⁸. Extendiendo esta idea, la velocidad es respecto del tiempo, y lo propio de un tiempo veloz en cuanto al lenguaje ya no es la palabra, ni el nombre, ni el verbo ser. Es el dato, la imagen-dato que registra la historia en presente. Todo lo que es abarcado por el sistema es imagen. El individuo es parte de la historia como sujeto, es decir, la historia es hoy el registro de la imagen dato de todos los sujetos, de cada uno de ellos individualmente como objeto de conocimiento, anulando sus relaciones y dinamitando su voluntad.

La archivística nunca había sido tan potente como en la era de la cibertecnia y de la información. En este nuevo mundo paralelo que se representa a sí mismo en otro plano, que es representación mental de sí mismo, ya ni siquiera la noción de simulacro de Baudrillard tiene sentido, pues no hay un referente que perder, no hay nada que sustituir. Las palabras y las cosas son una, puesto que todo este mundo es una sola creación-representación de cosas y palabras. Y la unión de ambas se da en la imagen-dato. El sujeto se convierte por tanto en imagen-objeto. Todo es representado, todo es visible en apariencia. No hay dobleces, cada movimiento es lo que parece ser. Como las matemáticas, el sistema ciberespacial es una creación. Pero en ella, sin embargo, se representan los sujetos y lo hacen como fetiches, como su deseo. En un espacio donde todo es creación lo inconsciente no tiene cabida –dado que no

⁴⁷ Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo*, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días, Akal Universitaria, p. 477

⁴⁸ Cfr. Virilio, Paul (1988) *Estética de la desaparición*, Barcelona, Editorial Anagrama

es representable—, el sujeto mismo se muestra como deseo, y en tanto que tal, como valor. Sin embargo, este mundo paralelo tiene influencia en el mundo, digámoslo de esta manera, real-material. El poder que opera es el mismo y su velocidad de archivo, de registro de datos, está escribiendo hoy la historia en tiempo real y siempre desde el aquí. El museo, los jardines botánicos y cualquier otra reorganización espacial parece carecer de sentido. Es la imagen, la red, la conexión, el vínculo, y la velocidad que los une a todos ellos, accesibles —es decir, posibles de conocer— a través de la imagen. La imagen, sin embargo, no es más natural, no es la imagen límpida renacentista, no es la semejanza con la realidad, ni lo pretende, no genera la realidad. Tampoco es la hiperrealidad porque no trata de sustituir al referente, es autorreferencial, creación absoluta sin fallas, donde el movimiento perpetuo sepulta la mayor falla de todas: la falta de acontecimiento⁴⁹. El sistema de registro realiza una vigilancia exhaustiva cuyo éxito radica en gran parte en la autorregulación de los individuos a través de su propia imagen dato, en la cual se imprimen las huellas de sus acciones. Estas huellas son códigos, series. Ya no es necesario por tanto ejercer un control del cuerpo, porque el cuerpo ha desaparecido reduciéndose a códigos. Ya no hay una realidad y un documento, sino un gran documento-realidad, lenguaje-cosa. En este continuum histórico-binario de movimiento constante, para lograr una disrupción es necesario romper el ritmo frenético instantáneo del registro. Se hará a un tiempo como acontecimiento discursivo y acontecimiento revolucionario. Dado que los discursos son las acciones del gran documento, cualquier introducción de una serie nueva en sus códigos generará asimismo otras acciones-enunciado, un nuevo registro no contemplado que genere un corte discontinuo. Sin embargo, no podrá ser un auténtico acontecimiento foucaultiano, puesto que no tendrá lugar por azar, ni mucho menos será inexplicable. Bastará con seguir las huellas que han dejado las imágenes dato para comprender la serie. Será, en todo caso, el no-acontecimiento registrativo.

Bibliografía

Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

Dosse, Francois (2004) *Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal Universitaria

Foucault, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, Argentina, Siglo XXI editores

Morey, Miguel, (2014) *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso

⁴⁹ Acontecimiento [en Foucault]: Suceso que señala una discontinuidad en la historia. Posee una periodicidad y ritmos propios no explicables por las reglas de la causalidad propuestas por los historiadores seguidores de la idea de continuidad y progreso. En el periodo arqueológico, el acontecimiento es asociado a lo que se enuncia (acontecimiento discursivo), mientras que en el periodo genealógico es vinculado a lo que acaece como revolucionario (acontecimiento revolucionario). La revolución iraní se produce cuando se dan series de acciones que confluyen con otras series de actuaciones en series de series y provocan un suceso inédito e inexplicable mediante causalidades económicas, religiosas, sociales o políticas. El acontecimiento es radicalmente extraño, inexplicable y azaroso. Existe una teleología negativa del acontecimiento, pues sin ser sustancia, accidente, calidad, o proceso de un cuerpo, tampoco es inmaterial. No se da una definición positiva del acontecimiento sino que se postula un descarte de realidades que no es. (Sauquillo, Julián (2012) *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, p. 177]

Sauquillo, Julián (2012) *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2012

