

ARTÍCULO

Nietzsche, Foucault, Cortázar: la pasión por el lenguaje o la vida como obra de arte

Nietzsche, Foucault, Cortázar: la passion pour
le langage ou la vie en tant qu'œuvre d'art

MANUEL BERNARDO ROJAS LÓPEZ



EDICIÓN NÚMERO 7 / ENERO - JUNIO DE 2018
ISSN 2389 - 9794



NIETZSCHE, FOUCAULT, CORTÁZAR: LA PASIÓN POR EL LENGUAJE O LA VIDA COMO OBRA DE ARTE*

NIETZSCHE, FOUCAULT, CORTÁZAR:
LA PASSION POUR LE LANGAGE OU
LA VIE EN TANT QU'ŒUVRE D'ART

MANUEL BERNARDO ROJAS LÓPEZ**

***Artículo recibido:** 29 de septiembre de 2018 / **Aceptado:** 07 de octubre de 2018 / **Modificado:** 09 de octubre de 2018. El presente texto fue inicialmente una conferencia que se impartió en la Biblioteca Pública Piloto de la ciudad de Medellín, el 2 de abril de 2014, llamada *Nietzsche según Foucault: el lenguaje de lo trágico*. Con modificaciones y algunas precisiones, se presenta ahora.

**Doctor en Problemas del Pensar Filosófico por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor Asociado del Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Medellín.



Resumen

El presente texto señala algunos puntos de conexión entre el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, particularmente en lo que toca a la consideración sobre el lenguaje, el pensamiento del afuera, el rechazo a los orígenes y la convicción de que la vida es una obra de arte. Para mostrar que esa confluencia no es solo entre los pensadores, se hace un contrapunto con pasajes de la novela *Rayuela* de Julio Cortázar, que es modélica en el modo en que todos estos planteamientos han atravesado el pensamiento, el arte y la literatura de la última centuria.

Palabras clave: Nietzsche, Foucault, Cortázar, tragedia, pensamiento del afuera, procedencia, emergencia

Résumé

Cet écrit montre la proximité entre les pensées de Friedrich Nietzsche et Michel Foucault, surtout en ce qui concerne la réflexion sur la langue, la pensée du dehors, le refus des origines et la conviction de la vie comme un ouvre d'art. Pour soutenir que cette proximité n'est pas seulement entre les penseurs, on fait un contrepoint avec certes extraits du roman de Julio Cortázar, *Rayuela*, un grand exemple de tous ces questions qui ont traversé la pensée, l'art et la littérature du xx^{ème} siècle.

Mots clés: Nietzsche, Foucault, Cortázar, tragédie, pensée du dehors, provenance, émergence



El 25 de junio de 1984 moría Michel Foucault en París. El mismo año, pero el 12 de febrero, Julio Cortázar también había muerto en la capital francesa. Éste, próximo a cumplir setenta años; aquél no llegaba aún a los cincuenta y ocho, que cumpliría el 15 de octubre. Quince de octubre, fecha particular, porque es la misma, pero en 1844, del nacimiento de Friedrich Nietzsche. Ciento cuarenta años, también podríamos señalarlo, del nacimiento del solitario de Sils-Maria.

Fechas, datos y personajes que sin duda son irrelevantes en cuanto tales, y que bien la casualidad y el capricho de quien escribe hace significativos o por lo menos los vincula de alguna manera en un cierto malabar interpretativo. Digamos que las fechas, como extraña convergencia que no alcanzamos a comprender, hablan de un destino, de una forma destinal. Simplemente, que ese destino no es algo que podamos elucidar, si acaso nos atenemos a pensar en lo raro que resulta la existencia y recubrimos ese sentimiento con un aire de extrañeza, de misterio y de designio insondable que los dioses o la caprichosa Necesidad (*Ananké*) han trazado. Destino en todo caso, comprensible, o al menos más tolerable para nosotros, si aceptamos que no son las fechas y los aniversarios lo que importa, sino aquello que los vincula a los tres: la forma en que el lenguaje y la representación se convierten en materia indócil, pero fundamental, para producir pensamiento y obra. En los tres, quizás porque Nietzsche abrió el camino, el valor de las palabras que configuran mundos arma universos y hace obsoleta y hasta inútil la idea de una realidad universal y tangible. Destino, digámoslo así, que además es el nuestro, porque de sus retos, caminos abiertos no en el bosque sino en la urbe, trazamos sendas perdidas que nos llevan a encrucijadas que no resolvemos porque son aquellas aporías o tan solo paradojas que no tienen solución, pero a las cuales volvemos una y otra vez.

1. Más allá y más acá de los orígenes

En uno de los capítulos, o secciones, porque la idea misma de libro es lo que se desbarajusta en *Rayuela*, nos dice Cortázar:

¿Por qué tan lejos de los dioses? Quizá por preguntarlo.



¿Y qué? El hombre es el animal que pregunta. El día en que verdaderamente sepamos preguntar, habrá diálogo. Por ahora, las preguntas nos alejan vertiginosamente de las respuestas. ¿Qué *epifanía* podemos esperar si nos estamos ahogando en la más falsa de las libertades, la dialéctica judeocristiana? Nos hace falta un *Novum Organum* de verdad, hay que abrir de par en par las ventanas y tirar todo a la calle, pero sobre todo, hay que tirar también la ventana, y nosotros con ella. Es la muerte, o salir volando. Hay que hacerlo, de alguna manera hay que hacerlo. Tener el valor de entrar en mitad de las fiestas y poner sobre la cabeza de la relampagueante dueña de casa un hermoso sapo verde, regalo de la noche, y asistir sin horror a la venganza de los lacayos. (Cortázar, 1991, p.146-147, cap. 147)

Tomemos la pregunta inicial, esa que nos interpela por nuestra distancia con los dioses. Los dioses aluden al politeísmo, a la experiencia griega que ya no reconocemos como propia y que, sin embargo, se vuelve como un horizonte al que volvemos, en veces con fascinación y en veces con la certeza de que tocaremos las puertas de un espacio que no nos ofrecerá más que migajas. Nietzsche se fascinó con esos dioses y casi podríamos decirlo así, que fueron ellos los que le permitieron hacer de la filología una plataforma y no un saber muerto, pletórico de erudición y de fórmulas preestablecidas para la indagación que obnubilan la capacidad de pensar. La tensión que descubrió entre Apolo y Dionisos le lanzó de pleno a dos caminos: a reconocer la condición trágica del humano, por un lado, y a pensar allende del espíritu de sistema, por otro. Lo primero implicó ahondar en una condición humana, sin sustancialismos, sin profundidades, sin honduras de ningún tipo; más bien, le puso en la senda de ver en el hombre un avatar que cada vez está cambiando su rostro, su condición, y sobre todo, que actúa sustentado en contradicciones que no logran resolverse. Justamente, el que no se logren resolver es aquello que también lo pone en alerta frente al espíritu de sistema, frente a esos grandes constructos de la filosofía occidental que, como filosofía teórica, despliegan un conocimiento al margen del saber de sí mismo, de la consideración ética fundamental que implica asumir el riesgo de pensar.



De ahí que el retorno de Nietzsche al mito no sea un retorno nostálgico o una especie de añoranza propia de los *historiadores anticuarios* —de los cuales habló en la *Segunda Consideración Intempestiva*— que hiciera ver que todo aquello que pasó fue un momento glorioso al cual no volveremos y que hace del presente una decadencia permanente, una especie de cometa que se ha desprendido abruptamente del cordel que la sostenía frente a los peligros del viento. Por el contrario, aunque crítico de la Modernidad, de ese momento glorioso que en el siglo XIX mostró todas sus potencias y todos sus horrores¹, su actitud no es la de quien espera restaurar un orden perdido, porque justamente es el orden, cualquier orden, algo siempre provisional. Su crítica, en el más caro sentido kantiano de la palabra, muestra los límites de una racionalidad que se creyó a sí misma razón universal. Y esos límites hacen que el pensador decimonónico, al contrario del filósofo dieciochesco, sienta deseos de saltar la barda, intentando encontrar otro ámbito, un margen si se quiere, desde el cual pensar sea un riesgo y no el camino consolador de quien cree establecer verdades firmes y universales. En este sentido, el mito no es para Nietzsche un retorno al mundo griego, sino que, como en el caso de los románticos, es

1. En este sentido, la experiencia de Nietzsche en la Guerra Franco-Prusiana es una temprana manifestación de su mirada crítica frente a la modernidad. Entusiasta frente a la guerra, como buen germano nacionalista del siglo XIX (actitud política de juventud que con el tiempo perderá), se alegra al ser llamado por segunda vez al servicio militar (la primera había sido en 1868, en la Guerra Prusiano-Austriaca) en 1870, pero a más de que no pasó de ser enfermero —no estuvo nunca en el campo de batalla—, lo que contempló lo llenó de desasosiego. En una carta del 19 de octubre de 1870, escribe al senador Vischer de Basilea que: “Frente a todas las imágenes horribles que me proporcionó mi viaje, he buscado cobijo en la ciencia. [...] Esta vez, me produce auténtica alegría mi actividad académica. [...] Mi anhelo de volver al campo de batalla no se ha cumplido; todo ello me afectó excesivamente, y todavía padezco a menudo de excitación nerviosa y de debilidad repentina, estados que me obligan a una cierta ecuanimidad de vida y a un gran sosiego. Ambas cosas las encontraré en la actividad de invierno.” (citado en Paul Janz, p. 93) Entusiasta patriota, en principio, la guerra (tal como le escribió también por esta época a su amigo Gersdorff) le había llevado a un terrible pesimismo, lo cual le reafirmaba —en ese momento, al menos— en la *doctrina* de Schopenhauer. Nietzsche empezaba a vivir la inquietud que trae el desarraigo religioso de la Modernidad y trataba buscar un discurso sustituto del mismo. Schopenhauer, el arte, la ciencia, fueron algunas de esas alternativas, aunque frente a cada una de ellas tomó una distancia crítica.



lo que permite encontrar en las divinidades de la Antigüedad la piedra de toque para poder interpretar el mundo en el que vive; el retorno al mito es, más bien, la apertura hacia una nueva poética, que no solo se expresa en una obra, en un corpus de textos que señalan el derrotero de un creador ideal, sino que es una poética de lo incompleto, lo inestable y lo fragmentario. Lo griego, más que los griegos, no es un momento pasado y glorioso, ya que es el mismo horizonte vital que alentó tanto la poética de Esquilo o de Sófocles, como el pensamiento de Platón, y que trató en diferentes momentos de evitar las contradicciones míticas que alentaban en la tragedia: contradicciones molestas porque develan en últimas que eso es lo trágico, es decir, tensiones, fuerzas, elementos primeros que no se resuelven en modo alguno. La filosofía, en el sentido estricto que *el de anchas espaldas* le dio, es un volver la cabeza ante eso trágico que sólo se puede comprender en esa otra lógica (*alter-lógica, a-lógica*) que es el discurso mítico; la filosofía sería de este modo una forma discursiva que no desconoce lo mítico y paradójico, sino que lo quiere apabullar, o por lo menos domeñar² con la fuerza de sus argumentos, cuando justamente en ese horizonte el argumento resulta insuficiente. Y no porque Nietzsche fuera un poeta pensador, como cualquiera podría pensar —*Humano demasiado humano* es buena muestra de ello—, un defensor de la irracionalidad a ultranza, sino porque el pensar mismo le mostraba como el logos

2. “Para un filósofo como Platón, el mito presenta dos defectos. Es un discurso inverificable a menudo asimilable a un discurso falso, y es un relato cuyos elementos se entrelazan de manera contingente, al contrario del discurso argumentativo cuya organización interna presenta un carácter de necesidad. Pero estos dos inconvenientes se compensan con dos ventajas que confieren al mito una utilidad segura, como ponen de manifiesto los adjetivos *ᾠφελίμος*, *λυσitelés*, *χρῆσιμος* y *καλός*, que Platón utiliza para calificar a *mythos*. ¿Pero cuáles son esas ventajas? Aunque sea un discurso inverificable, el mito constituye el medio por el cual se comunica el saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad, asegurando su transmisión de generación en generación. Y aunque no comparta el carácter de necesidad del discurso argumentativo, el relato en que consiste el mito no constituye en absoluto un instrumento privilegiado para modificar el comportamiento de la parte inferior del alma humana, pudiendo presentarse esta acción como extraordinaria, a la manera de la que producen encantamiento y hechizo, o como ordinaria, a la manera de la que emplea la persuasión en general.” (Brisson, 2005, p.157)



se sostiene débilmente; la razón misma, cuando se ejerce con la potencia y el riesgo del pensar, le mostraba que ella misma sabía de sus vacíos.

Sí, es cierto, no se puede volver a lo griego, más cuando sabemos de toda la cultura científica que la Modernidad ha desplegado, y que ha permitido derribar las barreras del fanatismo y que incluso, hace que el arte no sea la actividad llamada a reemplazar el mundo de los dioses que han caído y en particular del dios único del cristianismo. Sin embargo, lo griego es un cierto contrapunto, por cuanto allí establecemos la diferencia que nos constituye como mundo, y desde allí se pueden entreabrir las puertas para pensarnos en el presente y hasta imaginar un futuro. ¿No es acaso lo que se revela en uno de los tópicos más conspicuos del pensamiento nietzscheano, como es el del *eterno retorno*? Nietzsche no espera el diluvio de Deucalión que obligue a reiniciar todo; tampoco cree que Hesíodo tuviese razón al plantear el mito de las edades; mucho menos que tuviésemos necesidad de formas rituales que permitieran, cada vez que la palabra se pronuncie, refundar el mundo y tornarlo ple-tórico de sentido. Más bien, la idea del retorno era la forma más expedita para salir del tiempo lineal de la Modernidad, de su convicción frente al progreso y, sobre todo, fue la manera que encontró para señalarnos que muchas de las preguntas que nos hacemos no tienen solución; con el *eterno retorno* comprendemos que la Voluntad de Poder no es afán de control, sino la vida haciéndose y rehaciéndose constantemente en medio de la mar de paradojas que no se pueden evitar. El *eterno retorno* no obedece a un ordenamiento necesario o a una voluntad superior que trace un destino particular; el *eterno retorno* no es lo siempre repetido, sino aquello que portamos como lastre y que el azar de la vida nos hace descubrir cada tanto: inquietudes que no resolvemos y que tampoco son fundamentales o fundacionales, sino que emergen en el momento menos esperado para, en medio de su novedad, saber que desde siempre necesitábamos conocer su existencia. Al contrario de la forma del destino en los griegos —que un dios o la *Ananké* trazaban—, en Nietzsche el destino trágico ocurre como en una novela de Dostoievski: cuando adviene lo inesperado, con toda su carga de novedad, nos damos cuenta que aquello nos pertenece. Por eso, el jugador busca en el azar la suerte o la mala suerte, pero no hay un oráculo que le diga con



certeza qué le depara el destino; lo repetitivo, el retorno, es la visita a la ruleta, pero lo que no puede repetirse es una forma destinal que no sabe a dónde le ha de conducir³.

En otras palabras, mirar a lo griego no es algo inocente, sino que se hace en la inquietud por el presente, por la vida, por aquello que atañe a su condición. Ir hacia el pasado para pensar el presente implica saber el valor de la diferencia, pero también establecer un diálogo desde el escurridizo valor semántico de las palabras. Ese retorno, ese ir y volver, es la *genealogía*. Y la genealogía es el punto más fuerte que vincula a Nietzsche y a Foucault. Entrambos hay un propósito común: negar el origen para ver el terreno espurio y la mezquindad de las fuerzas en liza que, en un momento dado, han permitido configurar el mundo que tenemos. Podría decirse que Nietzsche es el que alienta todo el trabajo de Foucault, que contrariamente a lo que se cree, no comienza con la *Historia de la locura* en 1961, sino que ya en 1954, en tono vacilante, señala, por un lado, siguiendo a Canguilhem, la forma en que se borra la frontera entre lo normal y lo patológico, y por otro, con un profundo sentido histórico, trata de trazar el cuadro de la variación semántica de la noción de enfermedad mental desde los griegos hasta la psiquiatría del siglo xx. Escrito vacilante, a la luz de las obras posteriores, de alguien que a sus veintiocho años encuentra los temas que le han de inquietar toda la vida (la locura, la anomalía, la desviación de la norma), pero que todavía no ha definido una estrategia

3. Clement Rosset, en *Lógica de lo peor*, elabora una reflexión sobre la palabra azar, de procedencia árabe, que se diferencia de la idea de suerte, encuentro fortuito y de contingencia. Lo verdaderamente trágico es lo que está en el horizonte del azar, no de la coincidencia o la casualidad. “Lo representado en la escena durante un espectáculo trágico es, *principalmente*, dice Schopenhauer en varias ocasiones en *El mundo como voluntad y representación*, el reino, el poder del azar. Todos los que han hablado de la tragedia —a excepción de los que han abordado el tema tan solo para intentar disolverlo— han dicho, sobre este punto, lo mismo: en lo que la tragedia expresa hay sitio para el azar”. (Rosset, 1976, p.97) Esto quizás, pensamos, es lo que permite entender por qué lo trágico en Grecia estaba tanto bajo el amparo de *Ananké* (Necesidad) como tejedora del destino, pero también de *Tyché* (Fortuna, azar), que sin culto ni genealogía clara simbolizaba la inseguridad de todo destino, y por eso, los latinos posteriores la simbolizaban con una rueda: unas veces se está arriba y otras se está abajo.



clara.⁴ Aun con ello, el eco nietzscheano se deja traslucir, y en uno de los apartados del texto señala que:

En resumen, podemos decir que las dimensiones psicológicas de la enfermedad no pueden ser encaradas como autónomas sin la ayuda de algunos sofismas. Es verdad que podemos ubicar la enfermedad mental en relación a la evolución humana, en relación a las formas de existencia. Pero no debemos confundir estos diversos aspectos de la enfermedad con sus orígenes reales salvo que queramos recurrir a explicaciones míticas, como la evolución de las estructuras psicológicas o la teoría de los instintos, o una antropología existencial. En realidad, sólo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidades de las estructuras psicológicas; y para esquematizar todo lo que acabamos de decir, podemos admitir que la enfermedad implica, en las condiciones actuales, aspectos regresivos, porque nuestra sociedad ya no sabe reconocerse en su propio pasado, aspectos de ambivalencia conflictual, porque no se puede reconocer en su presente; que implica finalmente, la eclosión de los mundos patológicos, porque aún no puede reconocer el sentido de su actividad y de su porvenir. (Foucault, 1984, p.101-102)

En la historia, ante todo en ese terreno, se encuentran las claves para pensar el presente. No se mira el pasado por el afán de rendir culto al mismo, sino porque el presente nos inquieta y nos llena de incertidumbre. Foucault mismo señala que Nietzsche fue su gran encuentro por esos años, y que ello, junto con Canguilhem, y su particular modo de escribir y pensar la historia de las ciencias, le permitió tener otra mirada frente a la fenomenología, el marxismo y el hegelianismo que dominaban sus años de formación filosófica, y al mismo tiempo comprender el malestar que lo embargaba en sus años de practicante en el Hospital Sainte-Anne.

4. Nos referimos a *Maladie mentale et personnalité*. Hay traducción española: Foucault, 1984.



Ocupaba una posición intermedia entre los enfermos y los médicos, cosa que no era producto de un mérito particular o debido a una actitud especial, era la consecuencia de esta ambigüedad de mi estatus que me obligaba a guardar ciertas distancias con los médicos. Sé que no se debía a un mérito personal porque, en aquel momento, yo lo percibía como una especie de malestar. Sólo unos años más tarde, cuando empecé a escribir un libro sobre la historia de la psiquiatría, ese malestar, esa experiencia personal, tomó para mí la forma de una crítica histórica o de un análisis estructural. (Eribon, 1999, p. 79)⁵

Historia vacilante en principio, que le llevará después a la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y al *Nacimiento de la clínica* (1963), en donde si hacemos caso a lo que él mismo afirmó en los años ochenta de la pasada centuria, lo que se hace es una *genealogía de la verdad*, aunque en particular en la *Historia de la locura* también concurren, según él mismo dice, una *genealogía del poder* y una *genealogía de la ética*. La genealogía no es, al menos para Foucault, un momento segundo del despliegue de su pensamiento, sino una estrategia que *soto voce* recorre toda su producción. Quizás la publicación en 1971 de su célebre texto, *Nietzsche, la genealogía, la historia* haya hecho creer a muchos que allí se inauguraba una segunda etapa de su pensamiento, que posterior a *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969) y *El orden del discurso* (1970-1971), pasaba de una indagación por las formas de constitución de los saberes a una en donde el discurso se miraba en relación con unas prácticas, unas configuraciones corporales y unos devenires subjetivos específicos. Sin embargo, no hay tal ruptura o cambio radical de su pensamiento, sino un afinamiento y, sobre todo, una indagación que nace de las inquietudes de su presente. Desde *Vigilar y castigar* (1975) y quizás desde antes con textos comentados como *Yo Pierre Rivière...* (1973), hasta las lecciones de 1979 en el Collège de France (dedicadas a la biopolítica), es claro que se da también la etapa de mayor compromiso y activismo político de Michel Foucault, y que desde esa experiencia es desde donde

5. Sobre su experiencia como psicólogo residente en un hospital ver también: Foucault, 2003, p.88



puede y debe pensar. Para aquellos que gustan relacionar biografía y obra —¿pero es que se nos olvida que un autor es una función y no un *subjectum*?—, esa convergencia es la determinante del momento genealógico de su pensamiento. Sin embargo, el presente, figura evanescente como ninguna —vieja inquietud filosófica por lo demás—, no puede definirse tan sólo por los avatares y contingencias del activismo, sino también por las preguntas que aparecen a medida que se despliega la investigación, o mejor aún, la búsqueda. En ese sentido, él mismo señala que la presencia de Nietzsche era una constante desde sus años de mocedad y formación filosófica y psicológica, y, por tanto, uno tiene la sensación de que la obra de Foucault —toda, de cabo a rabo— responde al reto que el pensador alemán había lanzado en la *Gaya Scienza*:

7. Algo para los laboriosos. Quien actualmente quiera dedicarse a estudiar los asuntos morales, se abre a un formidable campo de trabajo. Todas las especies de pasiones tienen que ser repensadas individualmente, rastreadas individualmente a través de los tiempos y de los pueblos, de las grandes y pequeñas individualidades; ¡su plena razón y todas sus estimaciones de valor e iluminaciones de las cosas deben salir a la luz! Hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia: ¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? Incluso falta completamente hasta ahora una historia comparada del derecho, o tan sólo del castigo. ¿Se han hecho ya objeto de investigación las diferentes divisiones del día, las consecuencias de un establecimiento reglamentado del trabajo, la fiesta y el descanso? ¿Se conocen los efectos morales de los medios de nutrición? ¿Existe una filosofía de la nutrición? (¡El alboroto que estalla una y otra vez acerca de los pro y contras del vegetarianismo demuestra ya que no existe aún tal filosofía!) ¿Se han recopilado ya las experiencias acerca de la vida en común, por ejemplo, las experiencias de los conventos? ¿Se ha expuesto ya la dialéctica del matrimonio y de la amistad? ¿Han encontrado ya a su pensador las costumbres de los eruditos, los comerciantes, los artistas, los artesanos? ¡Hay tanto que pensar allí! Todo lo que hasta ahora los hombres han considerado como sus “condiciones de existencia” y toda la razón, pasión y superstición que hay en esta consideración —¿ha sido investigado esto hasta el final? Tan



sólo la observación de los diferentes crecimientos que han tenido y aun pueden tener los instintos humanos de acuerdo a los diferentes climas morales, da ya mucho trabajo para el más laborioso; se requieren generaciones enteras y un trabajo en común planificado de generaciones de eruditos para agotar los puntos de vista y el material. Lo mismo es válido acerca de la comprobación de los fundamentos para la pluralidad de climas morales (“¿por qué ilumina aquí este sol a un juicio moral fundamental y a un criterio central de valor —y allá otro?”). Y todavía es un nuevo trabajo el que ha de determinar el error de todos estos fundamentos, y la plena esencia de los actuales juicios morales. Supuesto el caso que se realicen todos estos trabajos, aparecería entonces en primer plano la más comprometedora de todas las preguntas: si es que la ciencia se encuentra en condiciones de *dar* fines para el obrar, después de haber demostrado que puede quitarlos y aniquilarlos —y entonces sería pertinente un experimentar en el que todo tipo de heroísmo pudiera satisfacerse, un experimentar de siglos de duración que eclipsaría todos los grandes trabajos y sacrificios de la historia habida hasta ahora. La ciencia no ha construido hasta el momento su obra de cíclopes; ¡también llegará el tiempo para eso! (Nietzsche, 1992, p.32-33)

Podríamos decir, sin embargo, que al menos las dos primeras tareas fueron las que emprendió Foucault. Es como si el plan trazado por Nietzsche fuese el reto que el autor francés aceptó, sabiendo incluso las limitaciones, la provisionalidad y, sobre todo, su carácter parcial. De alguna manera, la *Genealogía de la moral* comenzada por el pensador alemán fue, a su modo y afinando la propuesta genealógica, la obra que continuó el pensador francés. Quizás no sea *strictu sensu* una indagación sobre la moral, pero sí sobre todos aquellos aspectos que nos condicionan en nuestra vida, la forma en que conocemos —las tramas de la construcción de saberes y, por ende, de las formas de decir verdad—; la manera en que se implementan formas de castigo, se comprende la enfermedad mental y física; en fin, los modos en que hemos devenido sujetos con una intensa vida interior. No sólo Foucault hizo una cartografía del despliegue de esos sentimientos y haberes (parcial, claro está, limitada espacio-temporalmente), sino que arriesgó interpretaciones para pensar las razones que hacían posible esos acontecimientos que vistos desde el presente nos resultan, cuando menos, extraños, pero



que en su momento eran razón suficiente, principio normativo y hasta estaban cargados de un hálito de normalidad.

El texto, por tanto, de enero de 1971, en homenaje a Jean Hyppolite, hace un recorrido por diversas obras de Nietzsche (*Humano demasiado humano*, *Aurora*, *La Genealogía de la moral*, *La Gaya Ciencia*, entre otras), señalando que no es el origen (*Ursprung*) de los sentimientos morales, sino su procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*) lo que realmente cuenta. Una procedencia que señala que somos herederos, no de un pasado glorioso, sino de modos de ver, sentir y hasta de juzgar, que se han inscrito no solo en nuestras mentes, sino, sobre todo, en nuestros cuerpos; procedencia que indica que no hay pasado glorioso, sino modos en donde el cuerpo es la superficie de inscripción —por excelencia lo es—, y que en esa medida, lo inscrito son artificios que hemos naturalizado y exaltado como lo mejor, lo normal, lo adecuado; procedencia que, mirada con cuidado desde la genealogía, nos indica que esa herencia es algo con lo que jugamos, transformamos, retorremos incluso, señalando por tanto que no hay una razón de fondo (acaso pletórica de verdad) que la sustente y que, por ende, no hay línea de continuidad sino rupturas. En cuanto a la emergencia (*Entstehung*) nos señala el rasgo espurio que acompaña nuestros más nobles sentimientos. Como Freud, luego de Nietzsche, Foucault también podría decir que los más nobles sentimientos se sustentan en las más bajas pasiones; la emergencia es justamente aquello que nos muestra que lo que hoy reputamos como bueno, bello, adecuado, conforme, nació de tensiones, conflictos, violencias, en donde como en un teatro, intereses y grupos diferentes han luchado, pero no porque haya un equilibrio entre dominadores y dominados, sino porque esa lucha es intersticial, porque ese teatro del conflicto se hace en el no-lugar de un lugar, en *a-topos* que terminan por redefinir los lugares mismos a través de la instauración de normas, reglas y leyes, que no son pacificadoras sino expresión de una violencia, de una tensión que nunca se resuelve. Procedencia y emergencia que empero no son elementos complementarios o sucesivos, sino que se definen por separado como forma de comprender un proceso, en donde en realidad, la instauración de una norma, ley o regla, termina por transformar los cuerpos. Nietzsche ya había señalado —y cuánto inspiró esta idea una obra como *El antiedipo* de Deleuze y Gua-



ttari— que la ley se inscribe en el cuerpo y que ello no es una metáfora: culturas hay, en donde la escisión corporal, la marca, el tatuaje, la pintura, señalan una forma de ley y regla⁶. Foucault, por su parte, nos mostrará que la medicina, la psiquiatría, la pedagogía, el encierro carcelario y hasta la construcción del sujeto, son formas de ordenamiento que redefinen los cuerpos (singulares y colectivos) y que, por tanto, no hay que creer que son los grandes procesos políticos —que aparecen como acuerdos supuestamente racionales— los que definen a los individuos, sino que es en los procesos micro, los *micropoderes*, en donde en realidad se define una cierta forma de lo humano en un momento dado.

La genealogía, gris y paciente, permite pues romper con la ilusión de una continuidad, de fundamento, de esencia y de ser eterno. Abre, por el contrario, la línea de las rupturas y discontinuidades, deja sin fundamento nuestras verdades —incluso muestra su provisionalidad—, nos quita la ilusión de una eternidad en el decir. De ahí, que, al contrario de la Teoría Crítica Alemana, Foucault no piense que la Modernidad sea el despliegue de la razón que en algún momento torció su andadura, se bifurcó y devino, en una de sus variantes, en racionalidad instrumental. Más bien, no hay razón sino racionalidades, formas diversas de la razón, y ello a despecho de quienes quisieran ver entre el pasado —los griegos por ejemplo— y el presente, una permanencia de inquietudes, tópicos y búsquedas; racionalidades, muchas razones, que son las que ve alguien cercano al pensamiento formalista europeo (recuérdese que Foucault no gustaba hablar del estructuralismo francés como algo original, sino como una manifestación de ese formalismo que había nacido en los años 1920 en la Europa del Este) y pensando en términos históricos, que sabe que los griegos no inventaron *la* razón, sino

6. Luego de citar apartes del capítulo 3, del II Tratado de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche, Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*, señalan que: “La crueldad no tiene nada que ver con una violencia natural o de cualquier tipo que se encargaría de explicar la historia del hombre. La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. [...] Y si queremos llamar ‘escritura’ a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de palabras.” (Deleuze y Guattari, 1995, p.151)



una razón, un logos que necesariamente no es el nuestro. Afirmación que Jean-Pierre Vernant había hecho en los años sesenta de la pasada centuria, y que en una de sus últimas entrevistas (en 1983) —aunque no mencionaba al historiador— Michel Foucault reiteraba:

Pienso que desde Max Weber, en la Escuela de Frankfurt [suponemos en la línea de Benjamin, aunque él no lo menciona], y de alguna manera para muchos historiadores de la ciencia como Canguilhem, era cuestión de aislar la forma de la racionalidad presentada como dominante, e investida con el status de ser la sola y única razón, con el objeto de mostrar que es solo *una* forma posible entre otras. En esta historia francesa de la ciencia, que considero muy importante, el rol de Bachelard [...] es también determinante.

[...]

Desde luego, yo no hablaría de *una* bifurcación de la razón sino de una bifurcación interminable, múltiple —una especie de prolífica ramificación—. No me refiero al momento en que la razón se volvió instrumental. Actualmente, por ejemplo, estoy estudiando los problemas de las técnicas del yo en la antigüedad griega y romana: cómo el hombre, la vida humana y el yo eran objeto de un cierto número de *technai* que, con su exigente racionalidad, bien podrían compararse a cualquier técnica de producción. (Foucault, 2003, p.112)

Por eso, el retorno a los griegos no es el diálogo con el origen o el punto fundacional, sino el diálogo con lo diferente. Miro los griegos por las preguntas que me inquietan en mi presente, para entrever algo de mí desde lo que no soy, desde otro orden técnico, desde otra racionalidad, otra razón. Una razón es siempre un despliegue técnico y casi podríamos decir que una razón no es más que una tecno-naturaleza que oculta la existencia de su prefijo y ostenta -grotesca y burdamente, muchas veces- el sufijo. Los griegos no son un ideal, un país de cucaña o el mundo de Jauja al cual haya que volver, y en eso Foucault, menos entusiasta que Nietzsche, hace énfasis. Tampoco volver al siglo XVII-XVIII, a ese periodo que los franceses llaman la *época clásica*, es encontrar las raíces de mis malesta-



res, sino lo plenamente otro. Simplemente que esos retornos no dejan de ser inquietantes. La genealogía, a la manera de Foucault, molesta porque muchos se sienten interpelados. El psiquiatra cree que el *Gran Encierro*, como fenómeno del siglo xvii, es análogo a las formas de internamiento, medicación y consideración “naturalista” que sobre la enfermedad se tienen hoy; el pedagogo y el educador cree que le hablan cuando se hace una historia que no sobrepasa el siglo xix y se encuentran inquietantes proximidades entre la escuela, la cárcel y el manicomio; el estadista cree que la sociedad disciplinaria respira sobre su hombro, cuando ello resulta casi imposible en un mundo descodificado como el que tenemos; el sacerdote cree que su fe tambalea cuando descubre que las prácticas ascéticas no son invención del anacoreta o el monje, sino del filósofo estoico en el mundo romano. ¿Por qué tantos se sienten tan interpelados ante el trabajo de un historiador como Foucault? ¿A qué punto de sensibilidad apuntan sus reflexiones que hace que enemigos gratuitos emerjan, hasta el punto de que los filósofos no lo creen filósofo, los historiadores lo miran con recelo, los psicólogos y psicoanalistas dogmáticos lo consideran un ignorante que no ha entendido los resortes secretos de la represión? Difícil, ante esa multiplicidad de apreciaciones, definir qué es lo que tanto molesta, porque sin duda no es un solo punto sensible, sino varios y, sobre todo, porque la pregunta de Foucault, que aprendió en eso la lección de Kant, es sobre el presente. Sí, no es un trabajo de historiador al uso, sino un buscador de los temas que inquietan su momento histórico; la genealogía permite pensar ese presente con otros ojos, de otra manera, aunque en la búsqueda del pensador no se haga una indagación más allá del siglo xvii o xix. Es como preguntarse, un poco coloquialmente, si estas cosas que nos inquietan —por ejemplo hoy, en nuestro presente (no en el de Foucault), tales como la cibercultura, la proliferación *ad absurdum* de las clasificaciones de las enfermedades mentales (las ediciones cada vez más amplias del DSM del 1 al 5, el más reciente, son prueba de ello), la situación carcelaria en América Latina, entre otros asuntos—, pueden pesquisar en el pasado, mirando los puntos de ruptura, las adaptaciones de viejas prácticas en nuevos contextos y discursos, y, sobre todo, explicando la racionalidad que las sustenta para entrever algo también de nuestra racionalidad.



Preguntarse por el presente, la verdadera Ilustración a la manera kantiana, es la invitación de Foucault; descubrir las múltiples racionalidades, saber la provisionalidad de la nuestra. Sí, cierto es lo que dice Cortázar al comienzo de este apartado, cuando señala que el diálogo sólo se da cuando hay dioses, y no un dios único, el de la dialéctica judeocristiana, que cree en una sola razón constante desde el principio de los tiempos, en una misma y constante verdad; el diálogo está cuando reconocemos que hay muchos dioses, muchas verdades, muchas rupturas. Caer en cuenta de ello es “tener el valor de entrar en mitad de las fiestas y poner sobre la cabeza de la relampagueante dueña de casa un hermoso sapo verde, regalo de la noche, y asistir sin horror a la venganza de los lacayos.” (Cortázar, 1991, p. 147, cap. 147)

2. Ese que habla, lee, grita, vocifera...

Morelliana

Basándose en una serie de notas sueltas, muchas veces contradictorias, el Club dedujo que Morelli veía en la narrativa contemporánea un avance hacia la mal llamada abstracción. “La música pierde melodía, la pintura pierde anécdota, la novela pierde descripción.” Wong, maestro en *collages* dialécticos, sumaba aquí este pasaje: “La novela que nos interesa no es la que va colocando personajes en la situación, sino la que instala la situación en los personajes. Con lo cual estos dejan de ser personajes para volverse personas. Hay como una extrapolación mediante la cual ellos saltan hacia nosotros, o nosotros hacia ellos. El K. de Kafka se llama como su lector, o al revés.” Y a esto debía agregarse una nota bastante confusa, donde Morelli tramaba un episodio en el que dejaría en blanco el nombre de los personajes, para que en cada caso esa supuesta abstracción se resolviera obligadamente en una atribución hipotética. (Cortázar, 1991, p.395, cap. 115)

Si algo caracteriza una obra como *Las palabras y las cosas* (1966), es que uno tiene la sensación de que toda la obra giró para que en el capítulo nueve (“El hombre y sus dobles”), y en particular en la primera sección de dicho capítulo (“El retorno del lenguaje”), se hiciese un gran homenaje



a Nietzsche. Si el sujeto, que se piensa en esta obra desde la vida, el trabajo y el lenguaje, se puede pensar como ser hablante y hablado, ello se debe a que Nietzsche fue capaz, según Foucault, de poner la pregunta sobre el lenguaje en el corazón de la filosofía. Una pregunta que pudo haberse planteado a principios del XIX, cuando la vida como problema y la producción como eje fundamental para pensar lo económico se cargaron de historicidad y plantearon inquietudes que iban y venían del ámbito del saber biológico o económico, al filosófico. Sin embargo, el lenguaje, después de la Gramática General y la gran ruptura de la episteme de la Representación, derivó bien en filología, bien en análisis gramatical a secas, o bien en literatura, y hubo de esperarse al final del XIX para que el pensador alemán pusiese una pica en Flandes y abriese el camino, no solo para plantear inquietudes a la filosofía, sino para que ésta tuviese allí su mira y por ende, pudiese romper definitivamente con el lastre metafísico que hasta Hegel, e incluso en Schopenhauer, había sido su rasgo fundamental.

El lenguaje [dice Foucault] no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX. Se podría decir aún que, en el XX, si el filólogo Nietzsche –y aun allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros– no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje. (Foucault, 1984^a, p. 297)

Expresión que muestra la profunda admiración y casi fascinación del francés para con el solitario de Sils-Maria, quien le mostró –junto con Bataille, Blanchot, Klossowski– que autores y pensadores hay, que pueden poner en vilo la filosofía occidental, justo porque van lanza en ristre contra el espíritu de sistema, contra el afán de construir grandes unidades conceptuales que deberían ser inamovibles. Por el contrario, estos autores y en particular Nietzsche, venido de la filología y entrometido en un horizonte discursivo que no es el suyo (en apariencia), vienen con el aire fresco de quien domina la lanza desde fuera, con preguntas que, como piedras o verdaderos cañonazos, desbarajustan un mundo tan bien organizado y sistemático como el de la filosofía occidental. Nietzsche –y tras él, Blanchot y Klossowski– descubre que nuestras verdades son juegos del lenguaje, bien a la manera de metáforas (como lo pensó inicialmente) o



bien a la manera del juego variable del significado de los ideales supuestamente más nobles (tal como lo hizo en la Genealogía). Nietzsche oscila entre la filología, la filosofía y la literatura, y en la intersección de esos tres campos, muestra que la verdad no puede entenderse como correspondencia, puesto que entre las palabras y las cosas no hay vínculo ninguno, no hay proximidad. Y ese horizonte de escisión es lo que permite no sólo anunciar “la muerte de Dios” –que a la sazón no es ninguna novedad, porque Jean-Paul en pleno romanticismo ya lo había dicho bella y líricamente en su célebre texto de 1796 *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios–*, sino la “muerte del hombre”. La muerte del hombre es la muerte de su plenitud lingüística, de ese horizonte desde el cual construyó su razón, que en verdad –como la fe en dios o los dioses– no era más que una trampa de la gramática. “Creemos en dios porque creemos en la gramática”, escribió Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, y Foucault podría decir que hemos creído en el hombre, en un supuesto humanismo, en una supuesta humanidad, porque el **Ser** se trasladó del dios a esa nimia criatura que “en el segundo más arrogante de la historia universal, se creyó el centro alado del mundo”.

Y razón tenía Foucault, porque el lenguaje se convirtió en el siglo xx en uno de los ejes del pensamiento occidental. La Hermenéutica, la Lingüística, la Semiología y la Semiótica, cada una en su campo, permitieron elucidarnos como carentes de fundamento; cada una, a su manera permitió recuperar esas inquietudes, que no certezas, que en algunos momentos y en algunos pensadores se habían asomado: en los sofistas –esos pensadores tan denostados e incomprensidos por su amoralidad–, en parte en el nominalismo inglés (con Guillermo de Ockham, sobre todo), las inquietudes de Giambattista Vico o las arriesgadas interpretaciones de Johan Gottfried Hamann. Pero Nietzsche reunió, quizás sin proponérselo ni saberlo sus contemporáneos, los tres giros que definieron el pensamiento del siglo xx: un giro lingüístico (*avant la lettre*, mucho antes de Rorty), un giro semiótico y un giro hermenéutico. El funcionamiento del lenguaje, el valor de los signos y su variable posición, y la provisionalidad de la interpretación, están en el horizonte discursivo de Nietzsche; una hermenéutica, podríamos decir, que se ancla en lo que Klossowski llamaría una semiótica pulsional: lo que se vuelve significativo son esos marcajes



del cuerpo, esas formas sensibles desde las cuales establecemos vínculos con el mundo. Es el cuerpo el que se vuelve significativo, en particular juego de sinestesias que no permiten establecer una verdad universal. Ya desde el viraje que en 1872 significó aceptar la avalancha de denuestos e imprecaciones, a partir de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (1871), Nietzsche empieza a encontrar, no en la música, sino en el lenguaje mismo, y, sobre todo, en un lenguaje que depende de complejas relaciones con el afuera, el eje sobre el cual construimos mundo y nos hacemos ilusiones de verdad. Si Foucault luego habló de práctica discursiva, lo hizo justamente porque no hay juego de palabras, discursos, que nazcan por fuera de esas condiciones sensibles, de un verdadero terreno de posibilidades, que hace que un decir no sea una línea continua en el tiempo, sino una ruptura, un verdadero acontecimiento y que su verdad esté determinada por ese terreno de posibilidades.

En este sentido, *La arqueología del saber* (1969) no es tan solo una presentación metodológica como se ha dicho, en donde Foucault trataría de elucidar la forma en que sus obras anteriores fueron elaboradas; más bien, es una puesta en juego de las estrategias (y por qué no, de las tácticas) que le han permitido ubicar la locura, la enfermedad y el discurso médico, y en general ciertas formas de saber, como eventos que se inscriben en su propia época, que entre sí pueden intercambiar formas, pero que no son una simple convergencia a secas, sino modos de relación conflictivos. Frente a las búsquedas formales de la lingüística o la semiótica, o frente a la forma interpretativa de la hermenéutica, la arqueología en Foucault define otro terreno: no es cómo se disponen los signos para dar significado, ni tampoco como desde mi presente establezco un diálogo con el pasado (entreviendo un horizonte de sentido), sino que mira cómo se dan las formaciones discursivas y cómo se producen enunciados, que son en últimas los elementos constitutivos de las primeras. En otras palabras, un discurso se forma en relaciones complejas con el afuera, con una época determinada y, por tanto, no es algo que tenga una existencia autónoma, casi atemporal, continua. Un discurso se forma no por tradición, no porque esté inscrito en una forma textual particular (el libro o un corpus al que llamamos obra, por ejemplo), ni porque se remita a un supuesto origen; los discursos en cuanto prácticas definen una época al privilegiar ciertos



objetos (que sin duda ya no son los nuestros), al tener unas modalidades enunciativas (un cierto estilo), al privilegiar cierto horizonte conceptual, y al centrarse en ciertos temas; un discurso como práctica no remite a una profundidad sino que es un efecto de superficie.

- Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda “decir algo de él” [...] son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor. Pero esta dificultad no es sólo negativa; no hay que relacionarla con algún obstáculo [...]; el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad [...]. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones.
- Estas relaciones se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización; y estas relaciones no están presentes en el objeto [...]. No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, yuxtaponerse a otros objetos [...], estar colocado en un campo de exterioridad.
- Estas relaciones se distinguen ante todo de las relaciones que se podrían llamar “primarias” [relaciones de los objetos entre sí, allende del discurso y que se pueden describir fácilmente]. Pero hay que distinguir además las relaciones secundarias que se pueden encontrar formuladas en el propio discurso [las que señalaría la forma en que un discurso se distancia de las prácticas reales]. [...] Así, se abre todo un espacio articulado de descripciones posibles: sistema de las *relaciones primarias o reales*, sistema de las *relaciones secundarias o reflexivas*, y sistema de las *relaciones* que se pueden llamar propiamente *discursivas*. El problema consiste en hacer aparecer la especificidad de estas últimas y su juego con las otras dos. (Foucault, 1985, p.73-75)



Y una vez ha especificado este terreno, Foucault nos advierte que esas relaciones discursivas no deben entenderse como relaciones entre conceptos, como arquitectura formal o análisis retórico; no es un análisis inter-nista del discurso, sino una analítica en el límite, la frontera, la membrana del discurso: mirada liminar que señala por qué un discurso puede hablar de ciertas cosas y de otras no, por qué las relaciones discursivas:

[...] determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etc. Estas relaciones caracterizan no a la lengua que utiliza el discurso, no a las circunstancias en las cuales se despliega, sino al discurso mismo en tanto que práctica” (1985, p.75-76)

Sin duda, y ello debe tenerse en cuenta siempre que se habla de Foucault, lo que se presenta es la consideración a posteriori, luego de la resonancia –excesiva tal vez, según sus propias palabras–, que tuvo un libro como *Las palabras y las cosas*; pero sobre todo, debe tenerse en cuenta que la *Arqueología del saber* no es un manual, ni siquiera para él mismo, no es una camisa de fuerza desde la cual deba siempre seguir trabajando. Como pensamiento vivo, el de Foucault puede tomar distancia de sí mismo y abrir otras consideraciones, y, por ende, él mismo pasó de hablar de *prácticas discursivas* a secas para pensar cuándo el poder, o mejor las relaciones de poder, se volvieron fundamentales, en *prácticas*, en general; así, desde *Vigilar y castigar*, el discurso como práctica también se vincula con *prácticas no discursivas*, con formas de efectuación sobre los cuerpos, que obviamente cambian la idea misma de verdad. A esto es a lo que se ha llamado el periodo propiamente genealógico de la obra foucaultiana, aunque para ser precisos, como ya señalamos y, tal como él mismo lo señaló en los años ochenta del siglo pasado, todo su trabajo fue una genealogía. En realidad, el poder se volvió importante porque él mismo es una trama de relaciones y no una noción –menos todavía concepto– que se pueda acotar en una definición más o menos precisa. Por eso Foucault no es un teórico político, y no hay nadie más lejano que él de esa entelequia que hoy por hoy se ha dado en llamar *ciencia política*. Lo que va de la idea de episteme a la de dispositivo es justamente que el discurso, o mejor, los



discursos, no se quedan atrapados en su propia constelación, sino que se vinculan al ejercicio de unas relaciones de poder que no son verticales ni simples imposiciones, sino fundamentalmente formas productivas que terminan incluso por ser altamente positivas. Las magistrales páginas del primer volumen de *Historia de la sexualidad; la voluntad de saber* (1976), en donde describe la forma en que las relaciones de poder deben entenderse no como simple coerción sino como producción, como positividad, dan cuenta de que allí estamos ante un pensamiento político que no se deja atrapar en las redes simplistas y maniqueas que ponen toda palabra en algún lugar de la línea simple que va de derecha a izquierda.

Por poder no quiero decir “el Poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro [...]. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadenas o sistema, o al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. (Foucault, 1986, p.112-113)

En esa medida, el poder no tiene centro, es más bien algo siempre descentrado y si acaso está omnipresente, no es por mor de una perversa voluntad –ese viejo sueño del Gran Hermano, tan largamente deseado–, sino porque nada puede existir por fuera del poder. En esa medida, lo que antes era una arqueología de campos discursivos, se vuelve con esta analítica del poder, en discursos que se articulan con actuaciones, y, sobre todo, con otros espacios.



Y este es uno de los puntos más importantes del pensamiento de Foucault: pensar desde la espacialidad; es lo que permite que el discurso —esa construcción que desde antiguo se ha visto como disposición temporal— se mire desde las discontinuidades, desde las rupturas, en donde aparece como un gran cuadro o, al menos, como un modo que en su organización no conduce a la línea del tiempo, sino a un corte, a una escisión, a una ruptura. La clave misma de todo está en *Las palabras y las cosas*, en donde el homenaje a Nietzsche se abre a otro autor, a Mallarmé. Así, mientras el filólogo-filósofo alemán se preguntaba por *quién habla*, Mallarmé no inscribe una respuesta en un sujeto, sino en la palabra misma, en su precariedad y en calidad de enigma. Mallarmé no quiere ser un autor, sino quien dispone las palabras en una espacialidad, que no dice nada más allá de su misma composición, del espacio que las letras y palabras crean en la página. Entre el *quién habla* y la palabra en su precariedad, según Foucault, están todas las preguntas que Occidente se ha hecho sobre el lenguaje a lo largo del siglo xx: ¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es el signo? ¿Qué torna significativas ciertas marcas? ¿Qué es el ser del lenguaje? ¿Qué es la literatura? Inquietudes que nos recuerdan la senda de la lingüística y la semiótica, pero también que evocan a Blanchot, a quien Foucault leyó desde joven y con quien tuvo una relación de ausentes-presentes. En todo caso, de Nietzsche a Mallarmé hay todo un campo de inquietudes que no logramos resolver, y que, si fuésemos un poco más allá del punto en que se ubicó Foucault, podríamos decir que se han ahondado.

En efecto, la pregunta por la literatura, que en el fondo es una pregunta sin respuesta en él, le permitió al menos discernir el modo en que el pensamiento adquiere otro relieve cuando se vuelve pensamiento espacial, cuando se vuelve cartografía del pensar y no simplemente un cúmulo de saberes que de tiempo atrás se han sedimentado en nuestro presente. Por el contrario, la literatura le enseñó a Foucault a redimensionar la importancia del espacio, como entidad producida en medio de avatares particulares y, sobre todo, como el elemento que como gran olvidado por el pensamiento de occidente, encontró en el siglo xx su oportunidad.

En 1964, en un artículo llamado *El lenguaje del espacio*, señala que:



Escribir, durante siglos, se ha ordenado por el tiempo. El relato (real o ficticio) no era la única forma de pertenencia, ni la más cercana a lo esencial; es incluso probable que haya ocultado su profundidad y su ley, mediante el movimiento que parecía manifestarlas mejor. Hasta el punto de que al liberarlo del relato, de su orden lineal, del gran juego sintáctico de la concordancia del tiempo, se creyó que se relevaba el acto de escribir de su vieja obediencia temporal. De hecho, el rigor del tiempo no se ejercía sobre la escritura por el sesgo de lo que esta escribía, sino en su espesor mismo, en lo que constituía su ser singular —ese incorporal—. Dirigiéndose al pasado o no, sometándose al orden de las cronologías o aplicándose a romperlo, la escritura estaba atrapada en una curva fundamental que era la del retorno homérico, pero también la del cumplimiento de las profecías judías. Alejandría, que es nuestro lugar de nacimiento, había prescrito este círculo a todo el lenguaje occidental: escribir era cumplir el retorno, era regresar al origen, era apoderarse de nuevo del primer momento; era de nuevo estar en la mañana. De ahí, la función mítica, hasta hoy, de la literatura; de ahí, su relación con lo antiguo; de ahí, el privilegio otorgado a la analogía, a lo mismo, a todas las maravillas de la identidad. De ahí, sobre todo, una estructura de repetición que designaba su ser.

El siglo xx es quizá la época en que se rompen estos parentescos. El retorno nietzscheano clausuró de una vez la curva de la memoria platónica, y Joyce cerró la del relato homérico. Lo cual no nos condena al espacio como la única otra posibilidad, durante demasiado tiempo descuidada, pero desvela que el lenguaje es (o, quizá, se ha convertido en) cosa de espacio. Que lo describa o lo recorra no es esto tampoco lo esencial. Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas, no es porque ofrezca el ya único recurso, sino porque es en el espacio donde, de entrada, el lenguaje se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones. Es en él donde se transporta, donde su mismo ser se “metaforiza”. (Foucault, 2010, p.231-232)



Joyce en este caso, Mallarmé como lo mencionamos antes, pero también Raymon Roussel, Cervantes, entre otros, son los referentes literarios que estarán en el pensamiento de Foucault. Ya lo hemos dicho, no es una teoría literaria ni un ejercicio crítico al uso, sino que la literatura le permite, como piedra de toque, comprender la forma en que hemos construido, no una razón, sino varias; el modo en que una formación discursiva no es un sedimento ni un origen; la manera, en fin, en que una distinción temporal no es un precedente o una escalinata hacia nuestra condición actual. Si Joyce y Mallarmé lo ponen frente a la ruptura del relato y, sobre todo, ante la espacialidad como el camino para pensar el misterioso ser del lenguaje, otro escritor, Jorge Luis Borges, será quien la advertirá que pensar es siempre un cierto capricho de una época en virtud de la forma en que se organizan las palabras y los enunciados que permiten decir una verdad de cierta manera y no de otra. *El lenguaje analítico de John Wilkins*, del escritor argentino, nos pondrá de bruces, en *Las palabras y las cosas*, ante la idea de que un archivo no es un cúmulo documental, sino un terreno de posibilidades discursivas, y que una episteme es una región media entre:

[...] los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– [que] fijan para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá [...]; [y entre] las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos [que] explican porque existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro. (Foucault, 1984^a, p.6-7)

Y en cuanto condición media, la *episteme* aparece, según las culturas y los saberes correspondientes, como algo “continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo”. Región media, antes de las palabras, las percepciones y los gestos, más *verdadera* que las teorías y saberes; no es una entidad fantasmática, sino el conjunto de posibilidades, el archivo, como decíamos antes, y que hace que ciertas cosas sean dichas y otras no, que algunas cosas sean vistas y otras no...



En este punto, justamente, es donde aparece una diferencia fundamental entre Nietzsche y Foucault. Es cierto, ambos saben del lenguaje y su provisionalidad, ambos saben que lo que decimos depende de unas relaciones con el afuera, ambos saben que la verdad es siempre construcción provisional y, por tanto, no es más que simulacro. Empero, esos puntos de convergencia no pueden soslayar que la consideración sobre los espacios depende en ambos de distintas relaciones estéticas y de asumirlas, en cuanto experiencias, desde dos horizontes diferentes. Mientras Nietzsche encuentra en la música el eje desde el cual espacializa su pensamiento, Foucault lo hace desde la pintura. La música en el primero, pero no cualquier música, no la de su época, no la que se abrió con el Romanticismo y que tuvo en Wagner –según Nietzsche– una salida cristiana y nihilista; por el contrario, una música vital, fuerte, que ordene el caos que cada uno posee, el pathos que nos constituye; una música “en la que se olvide el sufrimiento; en la que la vida animal se sienta divinizada y triunfe; con la que se quiera bailar [...] Pero estos son juicios fisiológicos, no estéticos: sencillamente, ¡ya no tengo estética!” (Nietzsche, 2001, p.101). Fisiologismo como condición para el pensamiento, una vez más, el cuerpo sensible, semiótica pulsional como lo mencionamos antes; el cuerpo como superficie por excelencia, como espacio sobre el cual se construye estéticamente la vida, *estética expandida*, que permite poner en duda la línea del tiempo y los grandes sistemas con todas sus idealizaciones de Platón a Hegel.

Por su parte, Foucault lo sabe y lo reconoce, no tiene el oído como para que la música le lleve a pensar desde ese horizonte francamente espacial. En cambio, reconoce y al mismo tiempo sabe de su deuda con la pintura. ¿Acaso es fortuito que las palabras y las cosas comience con *Las Meninas* de Velásquez? ¿Se ha pensado el vínculo de esta pintura con la reflexión sobre Don Quijote como signo que recorre los caminos de Castilla La Mancha? Si Foucault puede pensar la episteme de la Representación, esa que va del XVII al XVIII, es porque Velásquez le ha dado la clave para comprender la disposición espacial y el tiempo otro que se abre con ella; Velásquez es quien permite ver en Cervantes no un hito de la literatura (tan sólo), sino un espacio narrativo que hace de contrapunto con la Gramática General y la Historia Natural; es el pintor sevillano quien señalará que la semejanza es imposible,



y que la distancia entre las palabras y las cosas es la inquietud que entonces se abre y que para nosotros hoy es lo que tenemos que aceptar.

Ahora bien, a pesar de su limitación, la música fascinaba a Foucault, era para él algo enigmático e incluso reconoce que tuvo como amigos cercanos a músicos y compositores de la generación de Pierre Boulez. En la música descubrió la belleza, una belleza “en algo desconocido para mí”, por cuanto siempre desconoció el lenguaje musical.

Hay algunos pasajes de Bach y Webern que disfruto, pero lo que para mí es verdadera belleza es una *phrase musical*, un *morceau de musique*, que no pueda entender, algo de lo que no pueda decir nada. Tengo la opinión, quizás un poco presuntuosa o arrogante, de que podría decir algo de las pinturas más maravillosas del mundo. Por esa razón no son absolutamente bellas. (Foucault, 2003, p.96)

Y esa posibilidad de poder decir algo de las pinturas, esa arrogancia como él la llamaba, es lo que hace que Foucault sea un pensador de los espacios. El inicio de *Vigilar y Castigar*, con la descripción del suplicio de Damiens, es de una carga visual impresionante, es una imagen que se ve gracias a las palabras; sus reflexiones sobre la pintura de Manet, señalando la novedad en la disposición del espacio y el rompimiento en él de la episteme de la Representación; la pregunta sobre Magritte y los juegos irónicos donde las palabras y las imágenes se distancian y ponen en suspenso esa idea del anclaje del sentido de la imagen gracias al texto; en fin, pensamiento espacial que hace que cuando, como en una especie de margen, hable de la vida urbana, termine construyendo la potente noción de *heterotopía*, invitando a hacer una heterotopología y reconociendo diversas heterocronías. Precisamente, la literatura es uno de esos espacios heterotópicos y allí, más que en otros enfoques foucaultianos, podemos entrever que para él la literatura fue, como decía Cortázar, “una extrapolación mediante la cual ellos [los personajes-personas] saltan hacia nosotros, o nosotros hacia ellos. El K. de Kafka se llama como su lector, o al revés”.

3. La vida como obra de arte... Sección incompleta, como toda vida y toda obra de arte...



Quiero terminar con tres citas. No quiero decir nada más. Sería redundante y sería incluso llegar a esa figura tan molesta y tan opresiva a la que nos acostumbra el mundo académico: una o unas conclusiones. ¿Quién puede concluir con dos pensadores y un escritor cuyas formas enunciativas son muestra de lo inacabado, de lo que no tiene fin? Cortázar parece ser una obra que no se terminó, pedazos y más pedazos a veces reunidos, un libro que jamás quiso escribir y que sin embargo parecía ser su terrible condena; Nietzsche es la escritura fragmentaria, el pensamiento saltarín, obra sin epílogo, y en vez, puerta de entrada a otros mundos, incluyendo los del delirio; Foucault, que cambiaba de enfoque, de método y estrategia al tenor de las inquietudes de su propia vida, y según los desplazamientos que esos objetos inventados le iban indicando. Él nos dice, en una de sus últimas entrevistas en el otoño de 1983:

La verdad, odio decirlo, pero es cierto, que no soy realmente un buen académico. Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que se podría denominar esteticismo, en el sentido de transformación individual. Creo que mi verdadero problema es esta extraña relación entre el conocimiento, el academicismo, la teoría y la historia real. Sé muy bien, y creo que lo sé desde que era niño, que el conocimiento no puede aportar nada a la transformación del mundo. [...]

[...] Si tomo en cuenta mi experiencia personal, tengo la percepción cabal de que no puedo hacer nada por nosotros, y que el poder político nos puede destruir. Ni todo el conocimiento del mundo puede alterar eso. Esto no se relaciona con mi pensamiento teórico (sé que está equivocado), sino con mi experiencia personal. Reconozco que el conocimiento nos puede transformar, que la verdad no es solo un medio para descifrar el mundo (puede ser que lo que llamamos verdad no descifre nada), y que si conozco la verdad, seré



transformado. Y quizás me salve. O quizás me muera, pero para mí es lo mismo, de cualquier modo.

Es por eso que trabajo como un perro, y lo he hecho así toda la vida. No estoy interesado en el nivel académico de lo que hago, porque siempre he estado dedicado a mi propia transformación [...] Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, en mi opinión, algo cercano a la experiencia estética. ¿Para qué pintaría un pintor sino para ser transformado por su propio trabajo? (Foucault, 2003, p.97)

Palabras que parecen acercarse a Nietzsche, quien asume lo trágico como afirmación de la vida en su provisionalidad, y quien determina para el filósofo del futuro, el papel de un buscador desde la incertidumbre:

Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien al que sus propios pensamientos golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie peculiar de acontecimientos y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos; un hombre fatal, rodeado siempre de truenos y gruñidos y aullidos y acontecimientos inquietantes. Un filósofo: ay, un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia se tiene miedo a sí mismo, - pero que es demasiado curioso para no “volver a sí mismo” una y otra vez... (Nietzsche, 1985, p.250)

Cuán cercanos nos parecen, al menos desde esta distancia a la afirmación del escritor, quien se asimila al danzarín, y en su escritura se transforma a sí mismo:

Morelliana.

¿Por qué escribo esto? No tengo ideas claras, ni siquiera tengo ideas. Hay jirones, impulsos, bloques, y todo busca una forma, entonces entra en juego el ritmo y yo escribo dentro de ese ritmo, escribo por él, movido por él y no por eso que llaman el pensamiento y que hace la prosa, literaria u otra. Hay primero una situación confusa,



que sólo puede definirse en la palabra; de esa penumbra parto, y si lo que quiero decir (si lo que quiere *decirse*) tiene suficiente fuerza, inmediatamente se inicia el swing, un balanceo rítmico que me saca a la superficie, lo ilumina todo, conjuga esa materia confusa y el que la padece en una tercera instancia clara y como fatal: la frase, el párrafo, la página, el capítulo, el libro. Ese balanceo, ese swing en el que se va informando la materia confusa, es para mí la única certidumbre de su necesidad, porque apenas cesa comprendo que no tengo ya nada que decir. Y también es la única recompensa de mi trabajo: sentir que lo que he escrito es como un lomo de gato bajo la caricia, con chispas y un arquearse cadencioso. Así por la escritura bajo al volcán, me acerco a las Madres, me conecto con el Centro —sea lo que sea. Escribir es dibujar mi mandala y a la vez recorrerlo, inventar la purificación purificándose; tarea de pobre shamán blanco con calzoncillos de nylon. (Cortázar, 1991, p. 330. Cap. 82)

Bibliografía

Brisson, L. (2005) *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Madrid: Abada.

Cortázar, J. (1991) *Rayuela*. Madrid: Archivos, CSIC. (Edición crítica Julio Ortega y Saúl Yurkievich).

Deleuze, G. y Guattari, F. (1995) *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1984) *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.

_____ (1984^a) *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-D'Agostini.

_____ (1985) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

_____ (1986) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.



_____ (1983) Nietzsche, la genealogía, la historia. *Sociología* (5), 5-15.

_____ (2003) *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca, Biblioteca de la mirada.

_____ (2010) *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.

Nietzsche, F. (1992) *La ciencia jovial (La Gaya Scienza)*. Caracas: Monte Ávila.

_____ (1994) *La Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

_____ (1985) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

_____ (1984) *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

Paul Janz, C. (1981) *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea*. Madrid: Alianza.

Rosset, C. (1976) *Lógica de lo peor, elementos para una filosofía trágica*. Barcelona: Barral.



Carrera 65 Nro. 59A - 110
Campus El Volador, Bloque 43, oficina. 419

Conmutador: (57-4) 430 9000 Ext. 46218 Fax: (57-4) 260 44 51

Correo electrónico: redestetica_med@unal.edu.co

Medellín, Colombia, Sur América