

El acontecimiento: Deleuze, Foucault, Derrida

Desde los años setenta, la filosofía llamada post-estructuralista y la hermenéutica se cuentan entre las posiciones dominantes del pensamiento continental. Generalmente, estas corrientes del pensamiento quedan asociadas a áreas geográficas fácilmente identificables, que tienen como línea divisoria la frontera franco-alemana. Así es como los llamados filósofos post-estructuralistas, aunque en gran medida basados en la fenomenología husserliana, tienen muy poca afinidad con el giro hermenéutico de la fenomenología iniciado por Heidegger y radicalizado por Gadamer. En este capítulo, intentaré despejar el motivo de esta incompatibilidad entre el post-estructuralismo y la hermenéutica, determinando la naturaleza del acontecimiento en las filosofías de Deleuze, Foucault y Derrida.

ACONTECIMIENTO Y HERMENÉUTICA

Como lo indica su título, los filósofos post-estructuralistas suceden a un grupo de pensadores (Lévi-Strauss, Lacan, Barthes,

Althusser, etc.) que formaron una suerte de escuela al buscar describir con la mayor objetividad las estructuras dominantes dentro de ciertos tipos de discursos (etnología, psicoanálisis, crítica literaria, marxismo, etc.). La recusación de estas estructuras invariantes constituye uno de los principales puntos de partida de las filosofías post-estructuralistas que hoy hacen del acontecimiento el nuevo postulado de la empresa filosófica. Los pensamientos de Deleuze, Foucault y Derrida deben contarse entre los más representativos de las filosofías del acontecimiento. Las afirmaciones siguientes, extraídas de una entrevista concedida por Foucault, valen igualmente para Deleuze y Derrida:¹

“Se admite que el estructuralismo —afirma Foucault— fue el esfuerzo más sistemático para evacuar no sólo de la etnología, sino de toda una serie de otras ciencias, e incluso de la historia en última instancia, el concepto de acontecimiento. No veo quién puede ser más anti-estructuralista que yo.”²

No sólo el acontecimiento no se deja sujetar a la estructura, sino que escapa igualmente a la comprensión del contexto histórico de emergencia en el cual se basa la filosofía hermenéutica. La voluntad claramente expresada —esta vez por Deleuze— de romper a la vez con la idea de estructura y con la doctrina de la interpretación es igualmente emblemática de las filosofías del acontecimiento:

“Tampoco buscamos interpretar, y decir que esto quiere decir aquello. Pero sobre todo, buscamos menos aún una estructura, con oposiciones formales y del significante [...] es estúpido, en la medida en que no se ve por dónde y hacia qué tienen de el sistema, cómo deviene, y qué elemento va a jugar el rol

1. También puede pensarse en el caso de las obras de E. Levinas, J.-F. Lyotard y A. Badiou.
2. Foucault, M., *Diis et écrits III*, París, Gallimard, 1994, pp. 144-45.

de heterogeneidad, cuerpo saturante que hace huir al conjunto, y que destroza la estructura simbólica, no menos que la interpretación hermenéutica.”³

El recelo de que dan prueba las filosofías del acontecimiento respecto de la hermenéutica se manifiesta en un esfuerzo radical y sostenido que apunta a despejar lo que parece característico a la vez del modelo historial o hiperespeculativo heideggeriano⁴ y de su prolongamiento en la filosofía comprensiva desarrollada por Gadamer.⁵ Toda teoría de la comprensión implica un contexto historial (o histórico) de aparición. Pero el acontecimiento es precisamente lo que escapa a la relativización historial y al modelo de contextualización no metódico pensado por Gadamer. Por definición, el acontecimiento constituye una discontinuidad histórica única y no iterable, que carece de todo contexto histórico de aparición. Por definición, escapa al proceso de comprensión. El acontecimiento implica a la vez una ruptura y un nuevo comienzo, cuyas circunstancias escapan al proceso dialéctico en general, y a toda tentativa de comprensión en particular. Ni eterno (estructural) ni temporal (histórico/historial), el acontecimiento se sustrae a toda forma de idealismo y al modo de pensamiento gradualista aplicado por la herme-

3. Deleuze G. y Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975, p. 14.

4. La traducción como “acontecimiento” de lo que el último Heidegger designa *Ereignis* (literalmente, “lo que adviene en su particularidad”, excluyendo la pluralidad), corre el riesgo de inducir al error. En efecto, el ser-dado como *Ereignis* queda sujeto a la teoría de la comprensión desarrollada en los párrafos 31 y 32 de *Ser y tiempo*. Por ende, no debe confundirse el *Ereignis* historial heideggeriano con el acontecimiento post-estructuralista, que carece de todo contexto de aparición. Sobre la doctrina heideggeriana del *Ereignis*, véase principalmente “Tiempo y ser” en *Questions III et IV*, París, Gallimard, 1976, pp. 189-225.

5. Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, París, Seuil, 1996.

néutica. El acontecimiento se ubica del lado de lo que Nietzsche designa como intempestivo, es decir, lo que sólo es captable gracias a una cultura de la facultad del olvido.⁶ Las lecciones extraídas de experiencias pasadas no sólo son inútiles para captar o experimentar el acontecimiento en su actualidad, sino que perjudican esencialmente su expresión. Así, lo que escapa a la actitud comprensiva queda como la zona oscura e incuestionada de la hermenéutica.

En raras ocasiones, Gadamer evoca la posibilidad de una situación dominada por lo incomprensible. En un comentario sobre obras pictóricas inspiradas por los textos de Kafka, Gadamer escribe: "Por medio de ellas nos introducimos en un mundo [de sentido] donde lo cotidiano no se asemeja a nada previsto y donde se vuelve incomprensible. Mientras más lejos nos arrastra el narrador, más fascinante e incomprensible se vuelve la historia".⁷ Pero seguidamente en su comentario, Gadamer reactiva la idea de un "mundo que nos es común a todos", y cuyo aspecto "irreal", al que escapa toda familiaridad, sin embargo consigue formar una unidad comprensiva de sentido. El ideal gadameriano de una dominación del sentido sobre lo incomprensible se une a las afirmaciones de Ricoeur relativas a la ineludible identidad narrativa con la cual se conserva la relación con un sentido narrado en un universo cuyo carácter acontecimental no es sino aparente. Contra las filosofías del acontecimiento, la hermenéutica cree estar en condiciones de encontrar la trascendencia del mundo.⁸

6. Nietzsche, E., *Seconde considération intempestive*.

7. Gadamer, H.-G., *L'actualité du beau*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, p. 149.

8. "El olvido de la derivación—sostiene Ricoeur—nunca es tan completo como para que ésta no pueda ser reconstituida con algún grado de seguridad y de rigor" (Ricoeur, P., *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, p. 320). La oposición entre la narración falsificadora de Deleuze y la identidad narrativa de Ricoeur es subrayada por D. Janicaud en Klibansky, R. y Pears, D. (dirs.), *La philosophie en Europe*, París, Gallimard/Unesco, 1993, pp. 177-78.

Muchos comentaristas han buscado asimilar las filosofías del acontecimiento con la hermenéutica. Como si las filosofías del acontecimiento no constituyesen más que una variación sobre el tema de las teorías de la comprensión. En esta perspectiva, la actitud anti-interpretativa de Deleuze no sería sino una forma renovada de la hermenéutica,⁹ la arqueología de Foucault no constituirá más que una variación sobre el tema de las hermenéuticas de la sospecha,¹⁰ y la deconstrucción derridiana de la metafísica de la presencia correspondería a una hermenéutica de la finitud relativa al lenguaje.¹¹ Algunas interpretaciones han asimilado igualmente la relación entre la hermenéutica y el "neo-estructuralismo" a una relación de complementariedad,¹² mientras que otras incluso han pretendido estar en condiciones de elevar la hermenéutica a un estatus de universalidad,¹³ al negar la existencia de singularidades acontecimentales (que escapan a todo esfuerzo de totalización). Pero estas perspectivas menosprecian una y otra vez la radicalidad del proyecto de las filosofías del acontecimiento que intentan romper con la continuidad histórica de tipo heideggeriana así como con el modelo del trabajo federador de la historia (*Wirkungsgeschichte*) desarrollado por Gadamer.

9. Jameson, C., *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 23, nota 7.

10. Shumway, D. R., "Jameson, Hermeneutic, Postmodernism", en Kellner, D. (ed.), *Postmodernism, Jameson, Critique*, Washington, Mouton Press, 1989, pp. 173-202.

11. Grondin, J., "La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction", en *Archives de philosophie*, 62(1), 1999, pp. 5-16.

12. "El estructuralismo [inseparable de su prolongación en el neoestructuralismo] y la hermenéutica pueden considerarse como momentos, vueltos autónomos, de una misma tradición cuyo [...] ancestro creo haber podido reconocer en el filósofo, filólogo y teólogo romántico Friedrich Schleiermacher". Frank, M., *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, París, Cerf, 1989, p. 8.

13. Grondin, J., *L'universalité de l'herméneutique*, París, PUF, 1993.

Aunque Deleuze, Foucault y Derrida sitúen el acontecimiento en el centro de sus preocupaciones filosóficas, los tres dan una coloración particular a esta noción una y otra vez. Intentaremos desmenujar estas determinaciones al situarlas en relación a la filosofía hermenéutica contemporánea.

EL ACONTECIMIENTO COMO EXPERIENCIA IMPERSONAL EN DELEUZE

Al destruir el ideal de comprensión en que se basan las ciencias de la interpretación, Deleuze adopta posiciones resueltamente antihermenéuticas. Para Deleuze, no hay nada que comprender o interpretar. Todo es cuestión de experimentación. Son numerosos los pasajes en donde opone su noción de experimentación al paradigma de la interpretación. "No hay nada que comprender —escribe Deleuze—, nada que interpretar".¹⁴ Más adelante, apelando a los empiristas, escribe: "Los empiristas no son teóricos, son experimentadores: nunca interpretan".¹⁵ A propósito de Kafka, afirma: "No creemos sino en una *experimentación* de Kafka, sin interpretación ni significación, sino sólo protocolos de experiencia".¹⁶ La exhortación deleuziana se vuelve: "¡Experimenta en vez de significar o interpretar!".¹⁷ Al oponer la experiencia posible de Kant a una experimentación calificada de más real, Deleuze afirma: "Cuando se invoca una trascendencia, se detiene el movimiento para producir una interpretación en vez de experimentar".¹⁸ A los ojos de Deleuze, la interpreta-

ción y la comprensión constituyen gestos de dominio impuestos desde el exterior y que no tienen nada que ver con la experiencia. Desde este punto de vista, la hermenéutica deja escapar la espacio-temporalidad propia de la acontecimentalidad de la experiencia.

La crítica deleuziana de la teoría de la comprensión está fuertemente teñida de nietzscheanismo. Recurre al método sintomatológico o genealógico desarrollado por Nietzsche, refiriendo la idealidad del comprender a una suerte de enfermedad filosófica. Deleuze hace un diagnóstico severo de la hermenéutica filosófica que, al igual que los sacerdotes y los psicoanalistas, cree detentar todas las verdades respecto del carácter infinito de la interpretación.

"El sacerdote interpretativo, el adivino —afirman Deleuze y Guattari—, es uno de los burócratas del dios-déspota. Surge así un nuevo aspecto de la trampa, la trampa del sacerdote: la interpretación se prolonga hasta el infinito, y nunca encuentra nada que interpretar que no sea ya de por sí una interpretación [...]. Ese fue el descubrimiento de los sacerdotes psicoanalistas (aunque todos los demás sacerdotes y todos los demás adivinos ya lo habían hecho en su tiempo): la interpretación debía estar sometida a la significancia, hasta el punto de que el significante no producía ningún significado sin que el significado no produjera a su vez un significante [...]. En verdad, significancia e interpretosis son las dos enfermedades de la tierra o de la piel, es decir, del hombre, la neurosis de base".¹⁹

La interpretación, la comunicación racional, la comprensión y toda otra actividad intelectual que intente identificar, dar un sentido unívoco, o hacer un balance sobre lo que está ocurriendo, carecen de la experimentación de la realidad acontecimental

19. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille Plateaux*, op. cit., pp. 143-44. Cf. también Deleuze, G. y Parnet, C., *Dialogues*, op. cit., p. 58.

14. Deleuze, G. y Parnet, C., *Dialogues*, París, Flammarion, 1996, p. 10.
15. *Ibid.*, p. 69.

16. Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, op. cit., p. 14.

17. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 173.

18. Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, op. cit., p. 14; Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille Plateaux*, op. cit., p. 173; Deleuze, G., *Pour parler*, París, Minuit, 1990, p. 200.

inevitablemente. Las facultades intelectuales siempre dan cuenta sólo de manera imperfecta de lo que se está produciendo.

Y, sin embargo, Deleuze también supone la existencia de una forma de intercambio, llegando a dar incluso los títulos de *Diálogos* y *Conversaciones* a dos de sus libros, además de elaborar una teoría de los signos en *Proust y los signos*, así como una teoría del sentido en *Lógica del sentido*. ¿Qué es lo que estas posiciones no tienen para nada en común con las teorías de la comprensión? Los “diálogos” y las “conversaciones” deleuzianas nunca cobran la forma de una interacción socializante de persona a persona.²⁰ Estos intercambios tienen menos el aspecto de un discurso mudo, íntimo e interior del alma consigo misma, en la medida en que estos tipos de intercambios internos mantienen el ideal de un juego dialéctico entre preguntas y respuesta. Ahora bien, según Deleuze, “el propósito, no es responder preguntas, sino salir de ellas.”²¹ Experimentar el acontecimiento consiste, en primer lugar, en abolir la lógica interrogativa y cuestionadora. Para Deleuze, la historia de las preguntas y respuestas siempre está dominada por el campo de las opiniones, sin acceder jamás a las fuerzas que ponen en movimiento el tándem inseparable del cuerpo y el pensamiento. La discontinuidad de los movimientos engendrados por las fuerzas que atraen los cuerpos sin dejarlos indemnes jamás, es simplemente incomprensible. Lo que está en la base del pensamiento ya no son las facultades humanas, sino más bien los tejidos de intensidades que arrastran el cuerpo y el pensamiento hacia experiencias singulares donde se vuelven posibles los devenires entre los reinos animal, vegetal y mineral.²² En otros términos, los

diálogos y las conversaciones deleuzianas no otorgan ninguna primacía a la facultad humana de comprensión. Los intercambios deleuzianos no tienen lugar entre interioridades humanas, sino entre las cosas exteriores al hombre o entre la vida de las cosas que excede toda interioridad y toda inteligibilidad (entre capítulos de libros, entre combates, entre el ojo de un tornado y todo lo que acarrea, etc.). Por lo demás, el enfrentamiento de un sentido que escapa a la simple vivencia (subjetiva e intersubjetiva en Husserl, facticia en Heidegger o cultural en Gadamer) constituye, para Deleuze, uno de los límites de la fenomenología.²³ Deleuze hace posible lo que la fenomenología es incapaz de pensar, es decir, una donación de sentido por la paradoja o el no sentido. Hay una “impotencia de esta filosofía [la fenomenología] para romper con la forma del sentido común.”²⁴ En *Proust y los signos*, Deleuze toma posición nuevamente contra la empresa fenomenológica, al privar a la emisión de signos de todo proyecto comunicacional o dialógico. El signo escapa a las producciones inteligibles (tanto subjetivas, como históricas o históricas) para situarse en el nivel de lo que Deleuze llama perceptos (percepciones no humanas) y afectos (afectaciones no humanas). Juntos, preceptos y afectos llevan a cabo una comprensión no filosófica.²⁵ Por ende, no se trata entonces de comprender o de hacer inteligible una pregunta para responderla mejor, sino de experimentar preceptos y afectos que poseen una vida autónoma,²⁶ exterior e independiente respecto de todo poder de intelección.

El sentido, considerado como un bloque de perceptos y de afectos, es creado por la situación, la cual es experimentada

20. Deleuze, G., *L'Image-temps*, París, Minuit, 1985, p. 299.

21. Deleuze, D. y Parnet, C., *Dialogues*, op. cit., p. 7.

22. Cf. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille Plateaux*, op. cit., cap. 10 “Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...”; y Deleuze, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, París, Éditions de la différence, cap. IV, “Le corps, la viande et l'esprit, le devenir-animal”.

23. Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, pp. 168-69.

24. Deleuze, G., *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 119.

25. Deleuze, G., *Pourparlers*, op. cit., p. 191.

26. Massumi, B., “The Autonomy of Affect”, en Patton, P. (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell, 1996, pp. 217-39.

como un acontecimiento preindividual y cualquiera: *eventum tantum*.²⁷ El significado y el sentido determinable o constituido ceden el paso a los acontecimientos singulares e impersonales. A Deleuze también se le ocurre designar el acontecimiento con la expresión de mundo posible,²⁸ cuestión que no debe ser entendida en un sentido leibniziano, porque para Deleuze todos los mundos son compositivos. Por ende, el mejor de los mundos posibles ya no es el único que ha de realizarse; lo virtual forma parte de lo real al igual que el universo actual.²⁹ Al poner fuera de juego el contexto de la significación capaz de ser comprendida y comunicada en beneficio de las redes de fuerzas semivirtuales que han de experimentarse de manera singular y contingente,³⁰ Deleuze le quita a la hermenéutica toda pretensión de universalidad.

Los acontecimientos corresponden a bloques de afectos y perceptos singulares e impersonales generados por fuerzas en parte desorganizadoras. El carácter singular del acontecimiento le impide pertenecer a una estructura intemporal objetivamente definible. Sin embargo, a pesar de que su contexto de engendramiento se sustrae a toda ley identificable, el acontecimiento no aparece espontáneamente en la pura contingencia del instante. No es un accidente efímero. Para dar cuenta de la temporalidad particular del acontecimiento, Deleuze hace intervenir

27. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 177. Cf. también p. 67.

28. Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 49.

29. "L'actuel et le virtual", en Deleuze, G. y Parnet, C., *Dialogues*, op. cit., pp. 179-81.

30. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, p. 3; Proust et les signes, París, PUF, 1986, p. 118. La experimentación de las fuerzas sin recurrir a la facultad de intelección no debe hacernos olvidar que el poder como voluntad de dominación (*potestas*) bloquea el movimiento. Por ende, hay que resistir a la *potestas* asociada en el grado más bajo de la potencia (*potentia*) y a las fuerzas menos aptas para afectar y ser afectadas de muchas formas. Cf. Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981, pp. 134-43.

la noción estoica del aión, lo eterno presente.³¹ Ni esencia eterna ni accidente instantáneo,³² el acontecimiento coexiste con una singularidad como uno de sus hechos distintivos. Condenado hasta su muerte (durante más de treinta años) a la inmovilidad después de haber sufrido una grave herida durante la Primera Guerra Mundial, el escritor Joe Bousquet se vuelve emblemático para la concepción deleuziana del acontecimiento: "Mi herida existía antes que yo —escribe Bousquet—, nací para encarnarla."³³ Este acontecimiento-herida no es un estado de cosas que tenga lugar en un tiempo cronológico y universal. Por lo demás, Deleuze hace tambalear la concepción del tiempo definida por Platón y Aristóteles como la norma o medida del movimiento.³⁴ El acontecimiento está desprovisto de origen y de fin, dándose como una fatalidad particular con respecto a la cual la singularidad que es afectada por ella debe mostrarse digna al aprehenderla como si se tratase de una "verdad eterna, independiente de su efectuación espacio-temporal".³⁵ Por supuesto, esto

31. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., pp. 14, 69, 77, 80-81, 92, 95, 99, 166-69, 172, 176 y 190-97. El carácter eterno del acontecimiento hace de cada singularidad una especie de "microestructura". Por lo demás, la interpretación del estructuralismo hecha por Deleuze iba en este sentido. "Toda estructura es una infra-estructura, una microestructura [...]. Toda estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual". Extraído de Deleuze, G., "À quoi reconnaît-on le structuralisme?" (1972), recogido en Deleuze, G., *L'île déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002, p. 250.

32. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 69.

33. *Ibid.*, p. 174.

34. Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, p. 120; y *L'image-temps*, op. cit., pp. 355-56.

35. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 172. Cf. también p. 175. Alfred North Whitehead también rechaza reducir el acontecimiento a un simple accidente. Un bloque de mármol, en la medida en que no cesa de devenir en la naturaleza, constituye un acontecimiento. "I give the name 'event' to a spatio-temporal happening. An event does not in any way imply rapid change; the endurance of a block of marble is an event. Nature presents itself to us as essentially a becoming, and any limited portion of nature which

va en contra de un principio fundamental de la hermenéutica contemporánea, que quita a la verdad todo valor de eternidad para reducir la realidad a la mera relatividad de su valor histórico.³⁶

¿Qué relación tienen los acontecimientos deleuzianos entre ellos? Sus efectos rebasan el simple régimen de apariciones/desapariciones, determinándose entre ellos de cierta forma. En *Lógica del sentido*, Deleuze destruye el principio racional de causalidad gracias a una interacción de superficie entre los acontecimientos. Entonces, Deleuze habla de una cuasi-causalidad entre los acontecimientos. Conforme a un tipo particular de lógica presente en *Alicia en el país de las maravillas* de Carroll, la cuasi-causalidad es paradójica; engendra efectos contrarios y encadenamientos irracionales desde el punto de vista de la lógica clásica. "Los acontecimientos nunca son causas unos de otros —afirma Deleuze—, sino que entran en relaciones de cuasi-causalidad, causalidad irreal y fantasmática que no cesa de volverse en los dos sentidos".³⁷ Un acontecimiento puede ser la fuente

preserves most completely such concreteness as attaches to nature itself is also a becoming and is what I call an event [Denomino 'acontecimiento' a un suceso espacio-temporal. Un acontecimiento no implica un cambio rápido de ningún modo; la resistencia de un bloque de mármol es un acontecimiento. La naturaleza se nos presenta en esencia como un devenir, y cualquier parte limitada de la naturaleza que preserve esa concreción lo más completamente posible tal como se adhiere a la propia naturaleza, también es un devenir, y es lo que denomino un acontecimiento. N. de los T.] (*The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 21).

36. Martin Heidegger escribe: "Que hay 'verdades eternas' sólo quedaría demostrado satisfactoriamente si se lograra mostrar que el *Dasein* fue y será 'por toda la eternidad'. Mientras falte esta prueba, la proposición sigue siendo una afirmación fantástica, que no cobra legitimidad alguna por el hecho de ser 'creída' por los filósofos" (*Être et temps*, París, Authentic, 1985, p. 167). Toda la segunda parte de *Verdad y método* de Gadamer está consagrada a fundar una nueva doctrina historicista.

37. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 46 y 14ta serie.

o la cuasi-causa simultánea de otros dos efectos antinómicos, provocando así una relación imprevisible o una corriente discontinua entre los efectos de superficie. Esto escapa de nuevo a la razón hermenéutica, que siempre privilegia la explicación lineal, al otorgar prioridad a las líneas de devenir más capaces de formar unidades de sentido.

LOS ACONTECIMIENTOS QUE ATRAVIESAN NUESTRA ACTUALIDAD EN FOUCAULT

A través de su análisis de las transformaciones de los diferentes tipos de discursos (discursos sobre la locura, la clínica, la disciplina, las prácticas sexuales, etc.), Foucault reconoce interesarse menos en la continuidad o el encadenamiento de las diferentes *épistémè* que en la serie de rupturas que dan un carácter discontinuo a la historia. Para él, no se trata de comprender un sentido único que sobreviviría a las diferentes fracturas históricas al aportar una coherencia de conjunto a la sucesión de formaciones discursivas, sino más bien de dar cuenta de las mutaciones que sobrevienen al escapar a todo modo de explicación dialéctica.

"Yo no me preocupo ni del sentido ni de las condiciones en que el sentido aparece —afirma Foucault—, sino de las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, de las condiciones en que el sentido desaparece para hacer aparecer algo distinto".³⁸

Como hacen notar Dreyfus y Rabinow en su libro titulado *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Foucault muestra "el carácter singularmente arbitrario del horizonte hermenéutico de significación [...]". Lo que aparece como

38. Foucault, M., *Diis et écrits I*, París, Gallimard, 1994, p. 603.

la evolución continua de un sentido, de hecho, está atravesada por formaciones discursivas discontinuas".³⁹ Así como el hombre es una construcción fechable (cf. *Las palabras y las cosas*), el sentido otorgado al campo del saber en un período determinado está destinado a desaparecer para hacer lugar a nuevos paradigmas que no se encadenan de manera dialéctica con aquello que los precede históricamente.

Como subraya Jean Greish, la concepción foucaultiana de la discontinuidad del saber se opone a una historia de las ideas, estremeciendo en sus fundamentos el proyecto hermenéutico de Gadamer.⁴⁰ La historia no se ofrece para Foucault en un desarrollo lento y progresivo, jalonado por raras obras influyentes que integrarían de por sí todo el espíritu de su época. Por el contrario, la historia es un devenir sin transiciones, que procede por medio de saltos bruscos y en cuyo interior ciertas obras desconocidas o juzgadas menores pueden jugar un rol de primer orden para una práctica discursiva determinada. Más precisamente, el método arqueológico de Foucault se distingue de la historia de las ideas en cuatro puntos: 1. no es interpretativo, en el sentido de que buscaría penetrar en la opacidad de las obras para hacer de ellas la metáfora de otro discurso más profundo, sino que considera las producciones intelectuales como novedades luminosas de por sí; 2. no busca inscribir las obras en el flujo dialéctico de las grandes realizaciones, sino que descubre leyes particulares que gobiernan los discursos independientemente de un contexto universal de aparición; 3. el método arqueológico rechaza la distinción entre, por un lado, las obras soberanas y, por el otro, las producciones no significativas; y, por

39. Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983. Traducción francesa: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, p. 157.

40. Greish, J., *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herménétiques*, París, Beauchesne, 1973.

último, 4. no se trata, para Foucault, de volver a un origen olvidado y absoluto, ni de interpretar los discursos en función de los prejuicios de su época o del espíritu de su tiempo, sino que su ambición consiste más bien en transformar creativamente lo que ha sido escrito, dándose como tarea describir a priori históricos.⁴¹ Por ende, el método foucaultiano se opone a la hermenéutica contemporánea que prosigue la tradición de los filósofos de la historia: 1. al inscribir invariablemente las obras en su contexto de aparición; 2. al mantener el ideal de continuidad entre las producciones culturales; 3. al construir la historia alrededor de algunas grandes obras determinantes; 4. al rehabilitar el prejuicio histórico.

El antes y el después del giro del pensamiento foucaultiano, es decir, de la arqueología de los saberes a la genealogía de los poderes, persiguen un solo y único objetivo antihermenéutico y discontinuista. Las consideraciones ingenuas alrededor de los "discursos-objeto" del período arqueológico hacen lugar, sin embargo, a una genealogía donde el observador se encuentra más implicado en las prácticas históricas. El segundo Foucault ya no busca describir las transformaciones de las prácticas discursivas manteniendo una distancia temporal, sino que en lo sucesivo intenta identificar los acontecimientos producidos por la historia y transportados por ella hasta atravesar nuestra actualidad.

"Yo no me intereso por lo que no se mueve —sostiene Foucault—, no me intereso por lo que permanece estable bajo los visos de apariencia, me intereso por el acontecimiento [...]. Estamos atravesados por procesos, movimientos, fuerzas; no conocemos estos procesos y estas fuerzas, y el rol del filósofo es, sin duda, ser quien diagnostica estas fuerzas, diagnosticar la actualidad".⁴²

41. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 182-83.

42. Foucault, M., *Dis et écrits III*, op. cit., p. 573

La integración del genealogista en su propia actualidad, ¿conduce a una relativización absoluta de las condiciones históricas de existencia, es decir, a una forma de finitud, que sólo una hermenéutica estaría en condiciones de descifrar? En su célebre texto titulado "¿Qué es la ilustración?", Foucault vuelve sobre la definición de la *Aufklärung* dada por Kant.⁴³ Observe que Kant no busca "comprender el presente a partir de una totalidad o un acabamiento futuro",⁴⁴ sino que más bien intenta descubrir una diferencia como singularización de su modernidad independientemente de toda relativización histórica. Foucault desbarata toda tentativa que apunte a asimilar su pensamiento a una forma de postmodernismo, apelando a la concepción kantiana de la modernidad, según la cual: 1. el presente no se concibe en los términos de una edad del mundo o de un espíritu de la época; 2. la modernidad no está constituida por una disposición de signos cuyo sentido habría que descifrar; 3. el presente no es anunciador de una humanidad futura perfectamente acabada.⁴⁵ Positivamente, la actualidad se define, según Foucault, por una serie de acontecimientos dados como un conjunto de rupturas históricas cuya distancia temporal no les impide conservar una actualidad, produciendo efectos capaces de determinar una parte de nuestro presente. Entonces, los discursos se vuelven "acontecimientos históricos" que permiten "desprender de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posi-

43. Kant, E., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, 4, 1784, pp. 481-94; traducción francesa: Kant, E., "Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?", en *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Flammarion, 1991, pp. 41-51. Las dos versiones del texto de Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", están recogidas en *Diis et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 562-78 y pp. 679-88.

44. Foucault, M., *Diis et écrits IV*, op. cit., p. 564.

45. *Ibid.*, pp. 563-64.

bilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos, pensamos".⁴⁶ En otros términos, es sólo a partir del momento en que nuestra actualidad es enfrentada como una suma de acontecimientos contingentes que la experiencia de la liberación se vuelve posible.

La doctrina general de la comprensión de significaciones históricas comunes al conjunto de nuestra cultura occidental es sostenida por un espíritu sistemático, ilegítimo a los ojos de Foucault. Y la hermenéutica contemporánea es incapaz de imiscuirse en el tejido de los acontecimientos contingentes que componen, atraviesan y determinan nuestra actualidad más esencial. Por ende, en lugar del ideal hermenéutico de progreso por medio de la localización de épocas en un contexto original (Heidegger) o fusional (Gadamer), es necesario optar, según Foucault, por la producción de una liberación particular que sólo una analítica de la situación actual está en condiciones de llevar a cabo. Por lo demás, la evolución del pensamiento foucaultiano, desde *La historia de la locura* hasta sus últimos cursos dados en el Collège de France, afirma con una precisión cada vez mayor el carácter individual de la liberación como condición previa a la responsabilización con respecto a la colectividad. Si el proceso de liberación fuese el relato de una búsqueda general de autenticidad, entonces la doctrina hermenéutica contemporánea podría ser adecuada para su descripción. Pero cada vez se vuelve más claro para Foucault que la responsabilidad frente a nuestra actualidad pasa primero por la expresión de una creación estética de la existencia y de una ético-poética de la existencia. Un regreso a los modos antiguos de cuidado de sí (*epimeleia heautou*) permite, además, abrir la actualidad acontecimental a una liberación posible.⁴⁷

46. *Ibid.*, p. 574.

47. Estos temas están omnipresentes en los últimos cursos de Foucault en el Collège de France (en curso de publicación), entre ellos el de 1981-1982,

EL ACONTECIMIENTO COMO ESCRITURA DE LO IMPOSIBLE EN DERRIDA

A primera vista, Derrida parece mucho más próximo al pensamiento hermenéutico que Deleuze y Foucault. En contraste con estos, el primer Derrida define explícitamente su pensamiento como una reforma de la fenomenología husserliana, al volver a "las cosas mismas" sin reconquistarlas, sin embargo, en el modo de la plena presencia para consigo. Se estaría tentado de establecer una correspondencia entre, por un lado, las posiciones de Derrida relativas al carácter interminable de la interpretación, a la ausencia de toda regla interpretativa con valor absoluto y al postulado según el cual no hay nada fuera del texto y, por otro lado, las posiciones de Gadamer que proponen un acceso no metódico a la verdad que está limitada por la finitud de nuestra condición relativa al lenguaje. La deconstrucción, ¿está comprendida en el giro hermenéutico de la fenomenología? Mostraremos que no es ese el caso, poniendo de relieve la distinción entre el carácter acontecimiential del devenir en Derrida y el principio de continuidad dialógica que anima la hermenéutica contemporánea.

El célebre encuentro entre Gadamer y Derrida, organizado en París en 1981,⁴⁸ confirma la tesis de una incompatibilidad

titulado *La hermenéutica del sujeto* (París, Seuil/Gallimard, 2001). Señalamos que el término "hermenéutica" no remite aquí a una doctrina general de la interpretación, sino que posee más bien un carácter genealógico. En efecto, *La hermenéutica del sujeto* presenta de manera crítica diferentes modos de subjetivación o constitución de sí a través de análisis referidos a la filosofía platónica, la cultura grecorromana de los dos primeros siglos, el cristianismo y el momento cartesiano.

48. Las actas de este encuentro fueron publicadas en la *Revue internationale de philosophie*, núm. 151, 1984. Gadamer prosigue el diálogo con las tesis de Derrida en al menos otros dos textos: "Destruction et déconstruction" y "Déconstruction et herméneutique" (publicados en *La philosophie herménétique*, París, PUF, 1996). Gadamer basa la incompatibilidad entre sus tesis y las de Derrida en una divergencia de interpretación de la onto-

de principio entre la hermenéutica y la deconstrucción. A pesar de su brevedad, la reacción de Derrida nos dice lo suficiente para que capturemos el motivo principal del conflicto. Derrida escribe: "Se puede preguntar si la condición del *verstehen*, lejos de ser el *continuum* de la relación [...] no es la interrupción, el suspenso de toda mediación". Y termina su réplica afirmando de modo interrogativo: "¿Acaso no se entrevé otro pensamiento del texto?". Este otro pensamiento del texto es, como puede constatarlo, radicalmente antihegeliano. La reconciliación de los contrarios a través de un pasaje por las formas transitorias no tiene ningún efecto en el interior del pensamiento de Derrida, quien, precisamente, le reprocha a la hermenéutica el quedarse en una concepción hegeliana del comprender por medio del descubrimiento y la identificación del sentido. La discontinuidad de las relaciones o la interrupción de toda mediación significativa será realizada gracias a la escritura acontecimiential, a la que ninguna predisposición comprensiva permite acceder. En otros términos, la hermenéutica contemporánea toma como materia prima el sentido polisémico de un habla omnipotente, mientras que el habla está predeterminada, según Derrida, por la disseminación de la escritura.

"El horizonte semántico que regula habitualmente la noción de comunicación –afirma Derrida–, es excedido o reventado por la intervención de la escritura, es decir, de una *diseminación* que no se reduce a una *polisemia*. La escritura se lee, ella no da lugar, 'en última instancia', a un desciframiento hermenéutico, a un descifre de un sentido o una verdad".⁴⁹

logía heideggeriana. Sobre las relaciones entre Gadamer y Derrida, también puede consultarse Greisch, J., *Herménétique et grammaire*, París, CNRS, 1977; Silverman, H. J. y Ihde, D., *Hermeneutics and Deconstruction*, Nueva York, State University of New York Press, 1985; y Michelfeldt, D. P. y Palmer, R. E., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Nueva York, State University of New York Press, 1989.

49. Derrida, J., *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 392. El filó-

Suele reprocharse a la deconstrucción sus tendencias nihilistas y subversivas. Como si la pura confusión como indecidibilidad característica fuese la única posibilidad resultante del trabajo de la deconstrucción. Pero el acontecimiento es precisamente lo que viene a salvar la empresa de la deconstrucción del estricto caos, al devenir la materia de un nuevo orden. En un texto esencial sobre esta cuestión, titulado "Una cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento",⁵⁰ Derrida retoma una distinción establecida por la filosofía analítica entre el habla constataiva y el habla performativa. Estos dos tipos de hablas permiten, respectivamente, observar o hacer algo. Tal es el caso, por ejemplo, del "sí" del compromiso marital que uno puede escuchar (constatar) o pronunciar (performar). Y lo que escapa a estas categorías, no pudiendo ser constatado ni performado, es un "algo" particular que se denomina "acontecimiento". Escuchar o decir qué es el acontecimiento es una tarea imposible, pues el acontecimiento nunca puede ser representado en el habla. La deconstrucción no se sitúa en el nivel del habla representativa o significativa, sino que más bien defiende una escritura diseminada que es la única en condiciones de cartearse [*correspondre*] con el discurso sobre lo imposible (ni constativo ni performativo), sumergiendo la filosofía en "la equivocidad de la palabra comunicación".⁵¹ Otro ejemplo extraído de este texto y sobre el que el último Derrida

sofo derridiano J.-L. Nancy también adopta una posición antihermenéutica al afirmar: "la historia del sentido ha terminado" (*La communauté désœuvrée*, París, Bourgois, 1990, p. 239.) Además, reprocha a la hermenéutica el hecho de no tener en cuenta la "interrupción absoluta" del sentido (*Le partage des voix*, París, Galilée, 1982, p. 18) y de atenerse a la continuidad de un "intercambio vivo y pleno de las voces presentes" (*ibid.*, p. 82, nota 54).

50. Derrida, J., "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement", en Soussana, G. y Nouss, A. (eds.), *Dire l'événement, est-ce possible?*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 79-112.

51. Derrida, J., *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 368.

da vuelve con insistencia es el del don (también podría evocarse el caso del perdón). El don puede ser constatado o hecho, pero su acontecimentalidad excede todo lo que, de él, puede decirse y escucharse decir. El acontecimiento del don "desborda el círculo económico del intercambio [...] No hay acontecimiento más acontecimental que un don que rompe el intercambio, el curso de la historia, el círculo de la economía".⁵² El acontecimiento no consiste en decir ni en hacer posible el sentido, sino en escribir lo imposible sustraído de por sí a toda identificación por medio del habla constataiva y el habla performativa.

El poder-decir siempre implica la iteración de la cosa. En los intercambios dialógicos del tipo platónico o gadameriano, siempre debe ser posible asegurarse de comprender bien lo que el interlocutor ha dicho por medio de la validación o repetición ya sea externa (por el otro) o interna (por sí mismo). Al hacerlo, se comprueba que los elementos del diálogo se encadenan de manera continua sin crear rupturas. Frente a este ideal de pura repetición aplicada por el pensamiento hermenéutico, Derrida defiende un principio de iterabilidad que se distingue de la estricta iteración al integrar una capacidad de alteración que transforma la identidad de lo que es repetido. Así, el acontecimiento escapa a la dominación de lo Mismo al alterarse cuando es iterado.⁵³ Está claro ahora que el acontecimiento derridiano que escapa a la estricta iteración, que también "rompe el curso de la historia", no es recuperable en un intercambio dialógico donde los enunciados deben poder ser neutralizados e identificados en todo momento para que todo sea bien comprendido. Además, conseguir reconciliar el habla posible (constatativa o per-

52. Derrida, J., "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement", *art. cit.*, pp. 92-93.

53. Sobre la distinción entre la iteración y la iterabilidad, remitimos a Derrida, J., *United Inc.*, París, Galilée, 1990; y Gasché, R., "l'itérabilité", en *Le tam du miroir*, París, Galilée, 1995, pp. 203-08.

formativa) y la escritura imposible dominada por el principio de iterabilidad, volvería a integrar el acontecimiento en una lógica de tipo dialéctico y dialógico. Pero el acontecimiento perdería entonces su estatus acontecimental para confundirse con un momento del devenir histórico. Esto es lo que Derrida quiere evitar al pensar el plano acontecimental como el de las "contradicciones no dialectizables".⁵⁴

EL ACONTECIMIENTO SIN COMPRENSIÓN

Ya sea que se lo conciba como una experimentación singular e impersonal de fuerzas (Deleuze), como un conjunto de rupturas que atraviesan nuestra actualidad ofreciendo una posibilidad de liberación individual (Foucault), o como un ente situado en el nivel de una escritura de lo imposible que excede el habla constativa y el habla performativa (Derrida), el acontecimiento conserva invariablemente la característica de estar en la base de las filosofías que escapan a la empresa de la hermenéutica. El acontecimiento es, por excelencia, un motivo antihermenéutico que resiste a toda doctrina del sentido, viniendo a afirmar la secundariedad de la facultad de comprensión.

Con el propósito de romper con ciertas opiniones habituales, hemos mostrado principalmente dos cosas: 1. la filosofía hermenéutica y las filosofías del acontecimiento no son posiciones complementarias que se enfrenten a los mismos problemas, ofreciendo simplemente vías de solución diferentes; 2. el pensamiento hermenéutico no tiene en absoluto la universalidad que a veces se le adjudica y que englobaría todas las preocupaciones de las filosofías del acontecimiento. La doctrina her-

54. Derrida, J., "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement", *art. cit.*, p. 107.