

Montenegro, Gonzalo. “La problemática del cuerpo en Michel Foucault”. En: *Alcances. Revista de estudiantes de filosofía* (ISSN 0718–316X), No 2 (año 2), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2008.

La problemática del cuerpo en Michel Foucault

Resumen

La concepción que Foucault ostenta del poder, así como aquellas indicaciones que llevan a pensar al cuerpo como superficie o exterioridad, permiten suponer que éste último excede el marco restringido con el que se lo suele asociar. De ahí que sea necesario indagar en el modo como Foucault piensa la exterioridad; principalmente aquella que persiste entre visibilidad y enunciación. Éste tema será analizado a partir de las múltiples formas con que emerge en el planteamiento foucaultiano, especialmente el relativo a la clínica y el que surge con la explicación del tránsito de la cultura clásica a la moderna.

Palabras clave:

Foucault, Cuerpo, Superficie, Límite, Exterioridad, Visibilidad, Enunciación, Afuera

Abstract

The Foucault's conception of power, so as those instructions that lead to think the body as a surface or exteriority, enable to suppose that body transcends the restrictive context with the one usually associated with. For that, it's necessary to inquire into the Foucault's form to think about the exteriority; principally the one that persists between visibility and enunciation. This subject will be analyzed starting from the multiples forms with which they appear in the foucaultian's proposition, especially about the clinic and the explanation of the passage from classic to modern culture.

Keywords:

Foucault, Body, Surface, Limit, Exteriority, Visibility, Enunciación, Outside

A partir de relatos como los que dan comienzo a *Vigilar y Castigar* o de definiciones como la enunciada en el pequeño artículo *Nietzsche, la genealogía la historia*, resulta difícil imaginar el tratamiento del tema del cuerpo en Foucault más allá de los márgenes asociados a su tematización del poder. Ciertamente, no es necesario suscribir a la periodización que Deleuze propone del pensamiento foucaultiano (Deleuze, G., 1987) como para estar de acuerdo con que el cuerpo se constituye en motivo central de reflexión precisamente cuando Foucault dirige todos sus esfuerzos a la dilucidación de los mecanismos del poder disciplinario. Sin embargo, la cuestión no queda ahí pues el tratamiento del cuerpo vuelve a emerger con motivo de la reformulación del carácter fundamental del poder moderno, esto

es, con la emergencia del biopoder que constituirá esta vez un cuerpo centrado no en la disciplina (ya no un cuerpo máquina) sino en la especie o la población.

Además, las diferencias aparentemente menores que existen entre textos como los arriba mencionados conducen, de modo contrario a como sucede con su desatención, a plantear cuestiones de importancia capital. De hecho, la comprensión que ha tendido a predominar en la lectura de Foucault respecto del cuerpo es aquella que paralelamente recoge el planteamiento de que *poder atraviesa los cuerpos*, propia de *Vigilar y castigar*, y que tematiza bajo el rótulo de una apología de la memoria la aserción conforme a la cual el cuerpo se define como “superficie de inscripción de los acontecimientos¹” (Foucault, M., 1992, p. 14) aparecida *Nietzsche, la genealogía la historia*. El paralelismo con que se leen ambos textos obedece a un desconocimiento de diferencias importantes que, por un lado, atribuye a los cuerpos un carácter naturalizado e implícito de acuerdo con el cual les corresponde *ser* penetrables por el poder y, por otro, refuerza la idea de penetrabilidad bajo la de una inscripción susceptible de convertirse en memoria corporal. En el primer caso el cuerpo permanece sin tematización clara en cuanto se lo asume como objeto de las relaciones de poder. Ello no implica, en ningún caso, desconocer la serie amplia de relaciones que cabe pensar entre poder y cuerpo; por el contrario, constituye una prevención que guarda cuidado en las diferencias que conviene trazar entre los textos citados. Por su parte, en el segundo se lleva a cabo una oclusión sistemática del propio sujeto de la definición a favor del genitivo que le caracteriza: no se piensa en absoluto lo que quiere decir superficie y se centra la reflexión en el modo como el cuerpo se convierte en huella, inscripción y luego memoria. De hecho, con éste tipo de operación se escamotea cualquier posibilidad de pensar como tal a la superficie y se subsume todo lo que pudiera hacerse en ese sentido bajo la prescripción de pensar la inscripción como demarcación o huella que es promesa de memoria.

No sólo la posibilidad de que el cuerpo convenga pensarlo más allá del estudio del poder disciplinario – que sea necesario ver cómo surge desde el poder biopolítico, por ejemplo –, sino también las importantes diferencias que en el mismo haya que tener en consideración, son aspectos relevantes que marcan la tarea de pensar qué es lo que constituye al cuerpo en la obra foucaultiana. Es más, el primer problema relativo a los periodos o persistencias temáticas alrededor de los cuales se trata del cuerpo no es posible zanjarlo en relación a los modos como se piensa el poder; pues de alguna forma el cuerpo hace apariciones no menores dentro de constelaciones temáticas esta vez muy diferentes tales como la investigación acerca de la arqueología de la mirada médica o el estudio de la prácticas de subjetivación y autocuidado.

En lo sucesivo se intentará dar cuenta de algunos de los pasajes más importantes en que emerge la problemática del cuerpo para Foucault. En este sentido se prestará especial atención a las complejidades involucradas en los diversos ámbitos donde surge o podría surgir dicha problemática.

1. El cuerpo en la arqueología de la clínica

La transformación de la medicina, que Foucault investiga en *El Nacimiento de la clínica*, se produce a fines del siglo XVIII y viene constituida por una transformación de la experiencia clínica y todos los fenómenos que le son concomitantes. La enfermedad, el análisis médico, la práctica clínica y, dentro de ellos, los métodos de observación del

cuerpo cobran un carácter radicalmente distante del que ostentaban con anterioridad a la transformación. Para la historia clásica del saber médico se tratará del salto a una científicidad al fin alcanzada, mas para Foucault dicho salto constituirá más bien un paso hacia métodos de observación y diagnóstico cada vez más elementales. Ocurre para Foucault exactamente lo contrario de lo que narra la historia clásica de la medicina. Ésta se vuelve cada vez más frágil y sutil demandando del sujeto que observa una atención rigurosa y constante, una vigilancia que hará aparecer un vasto campo documental en el registro y convertirá a la tarea de recorrer los cuerpos en una tentativa proyectada hacia el infinito. Tarea consistente para Foucault en la tentativa difícil de articular un ver con un decir.

“La mirada clínica tiene esa paradójica propiedad de *entender un lenguaje* en el momento en que *percibe un espectáculo*” (Foucault, M. 1966, p. 155)

Ver y decir, o alternativamente, mirar y escuchar serán las operaciones que permitirán forjar una alianza complicada entre el saber de la medicina y la realidad de la enfermedad. Foucault lo sabe perfectamente, la medicina que se establece a partir del siglo XIX afectará a la experiencia clínica de una forma que hará necesario evitar la proyección al infinito de su respectivo anudamiento. La transformación de las prácticas ofrecerá al fin una mirada pura, pero al precio de no poder pronunciar ni decir sus efectos sino en un trabajo de adecuación incesante. Por ello emergen una serie amplia de procedimientos capaces de acotar el trabajo y delimitar en una serie finita las posibilidades de articulación entre lo percibido por la mirada y lo que ésta se presta a decir. La suma de procedimientos diseñados para conjurar el riesgo de la proliferación indefinida de imágenes y de palabras – de fantasmas superpuestos imagen tras imagen, de ruidos amontonados unos con otros; en definitiva, la propagación caótica, que es la imposibilidad de ver y de decir la enfermedad – constituirá el campo de la medicina, ligada estrechamente al del acompañamiento pedagógico cuyo respectivo encuentro estará consagrado en el hospital. El hospital será la instancia en la que la experiencia clínica conjurará su propio riesgo gracias a la implementación conjunta de una mirada que al momento de ver aprenderá el lenguaje de lo visto, disciplinará los términos dotando de univocidad a las palabras y organizará a las imágenes en series sucesivas capaces de contar una historia o de aplicar una lógica. Es más, toda la vigilancia efectuada desde la mirada médica no sólo contará una historia, dará lugar a un espacio constituido para que regularmente dicha sucesión histórica se preste a ser contada: los hospitales a través de una amplia gama de distribuciones contarán una historia homogeneizada de cada una de las enfermedades, por acá los recién infectados, más allá los que están graves y en otro sitio los convalecientes. Mirar es dar lugar, mirar es crear el espacio en el cual se ofrece una determinada regularidad capaz de hacer presente, esto es, demostrar la sucesión aprendida con el discurso. Foucault se sirve de la doble valencia del término aprender pues en él piensa, por cierto, el resultado de la iniciación pedagógica, pero también (dado el tema que aborda) dirige insinuaciones interesantes al aprehender característico de la mirada. Con ello nos sugiere que la pedagogía contenida en el saber médico constituye un laborioso procedimiento por el cual se aprende un lenguaje cuyo discurso permite también aprehender, o sea, ver la enfermedad en los cuerpos.

De lo anterior Foucault postula una diferencia entre la mirada y el vistazo. La experiencia clínica conjurará paulatinamente el riesgo de prolongar la descripción a través de una mirada incesante e infinita, para promover prácticas capaces de acotar la labor médica hasta transformarla en una especie de indicación. La mirada médica avanzará así hasta el vistazo;

una mirada que, abortada en su tarea incesante, se detiene con exactitud sobre espacios bien determinados de la superficie corporal para decir con un pequeño gesto lo que hay allí. Gesto que no requiere proyectar la articulación antes mencionada hasta los confines del saber, pues la contiene en una forma que es casi automática: el vistazo indica al ver lo que es preciso leer en un cuerpo, es más, al leer procede al acto primario de la denominación; transformación en lenguaje de la mirada que hará posible el diagnóstico médico, su pedagogía intrínseca y la lectura de signos en un cuerpo.

Ahora bien, el paso que va de la mirada al vistazo está mediado también por la transformación que se produce entre las prácticas diseñadas para hacer visible una historia que permitiera alcanzar una clasificación nosológica, es decir, que hiciera patente en su desarrollo los caracteres fundamentales de cada una de las enfermedades; y las que permitirán instalar, luego, como principio de explicación nosológica a la localización. La práctica clínica que acaba con el vistazo es la que comienza con la anatomía. De ahí que Foucault proponga la existencia de una distancia no menor entre clínica y anatomía (Foucault M., 1966, Cap. VIII). La clínica al hallar su principio de organización en una cronología de las enfermedades, parte estando en cierta forma al margen del planteamiento de las localizaciones propio de una anatomía. La alianza de clínica y anatomía viene de esta forma a plasmar una de las últimas transformaciones de la medicina decimonónica en tanto permite al fin constituir a la mirada médica desde el supuesto de un trabajo acotado capaz de definir el *ver que dice* en torno a una localización específica susceptible de ser indicada.

Una de las transformaciones más relevantes experimentadas con el nacimiento de la experiencia clínica y que Foucault señala mucho antes en *Enfermedad mental y personalidad* es la que sitúa la enfermedad en el cuerpo del enfermo y no ya más en una entidad extraña que es menester eliminar. La hipótesis del cuerpo extraño hacía necesaria también la utilización constante de la medida como criterio de sanción conforme al cual se analizase la distribución de la enfermedad al interior de un cuerpo (Foucault, M., 1966, Prefacio). Esta vez es el cuerpo mismo el que enferma y para ello será menester un recorrido por la experiencia de la mirada que se forja con el surgimiento de la clínica. El cuerpo es para la mirada clínica aquello que en principio abre una vasta superficie para la experiencia, le permite con ello comenzar un recorrido que hace presente la posibilidad de no acabar. Opacidad al principio inescrutable, pero que a medida que la mirada se va posando sobre ella va adquiriendo progresivamente una organización que gracias a una serie amplia de procedimientos reguladores del discurso y de los hospitales van dando lugar a un espacio capaz de representar el desarrollo de las enfermedades. A medida que el cuerpo es recorrido por la mirada los procedimientos van fijando el espacio a que da lugar y lo convierten en la organización de la sucesión. Sin embargo, la medicina no podría acabar siendo nada más que una cronología de los espacios. Los cuerpos de los que habla no son simplemente los que resultan de una determinada disección de los espacios del encierro hospitalario. Sus cuerpos son los que traban una relación estrecha y ya no misteriosa (puesto que visible) con la enfermedad. Y, ciertamente, la expresión más clara de que ya no se trata de una misteriosa relación – antes atribuida a la intromisión de cuerpos extraños al cuerpo – es que la disección puede descubrir en el cuerpo del enfermo el principio de su enfermedad. Por ello la anatomía realiza un paso que permite distinguir a la medicina del resto de los saberes que surgen al alero de instituciones que jugarán desde el siglo XIX un rol social preponderante, como lo será en su caso el hospital. Se lleva a cabo en este caso

una estrategia distinta de la que habrá de adoptar años más tarde en *Vigilar y Castigar*. En esta obra el isomorfismo se apoderará de los espacios y de los saberes para hacer surgir desde un principio común a una amplia gama de instituciones radicadas en el espacio social. Es más, el espacio perderá especificidad y parecerá condenado a repetir la misma serie de prácticas por doquier. El hospital en este caso constituirá una de las formas posibles de la sociedad disciplinaria. Tal parecía ser el derrotero al que conducía el análisis de la clasificación nosológica enfocado desde la cronología: prácticas de organización del espacio que permitiesen homogeneizar los fenómenos mórbidos haciendo posible la emergencia de desarrollos afines. Indudablemente, Foucault no se refiere directamente al espacio propiamente tal como sí lo hará en *Vigilar y Castigar*, sin embargo, a partir del análisis discursivo hace aparecer el espacio en ciernes que está constituyendo la nueva medicina en los hospitales. Además, no cesa de señalar que la mirada clínica *da lugar* a una nueva configuración, a un nuevo espacio; al espacio del cuerpo enfermo.

“A fines del siglo XVIII, ver consiste en dejar a la experiencia en su mayor opacidad corporal; lo sólido; lo oscuro, la densidad de las cosas encerradas en ellas mismas, tienen poderes de verdad que no toman de la luz, sino de la lentitud de la mirada que las recorre, las rodea y poco a poco las penetra, no aportándoles jamás sino su propia claridad. [...] El discurso racional se apoya menos en la geometría de la luz que en la densidad insistente, imposible de rebasar del objeto: en su presencia oscura, pero previa a todo saber, se dan el origen, el dominio y el límite de la experiencia. La mirada está pasivamente ligada a esta primera pasividad que la consagra a la tarea infinita de recorrerla en su integridad y de adueñarse de ella” (Foucault, M. 1966, p. 7)

El advenimiento de la *Aufklärung* que se anuncia en estos pasajes caracteriza al cuerpo como aquella opacidad a ser vencida por el paciente e incesante trabajo de la mirada. Ahora bien, si hay algo de actividad en la mirada (testimoniada por su luminosidad) ella no deja de estar relacionada con una pasividad que les es a la vez propia y extraña. Es la pasividad del cuerpo que mira, que se descubre en tal pasividad precisamente cuando ve en el cuerpo su impenetrabilidad y que, en tanto que cuerpo, no puede rebasar ni en sí misma ni en el objeto. La mirada no es ya la vista que dirige el espíritu por excelencia, a la totalidad de las cosas. Sin tiempo y sin cuerpo, Dios podría observar el universo por completo de un solo vistazo. Para nosotros, por el contrario, vencer la pasividad involucrada en el cuerpo implica una tarea incesante, infinita; aún más si no es nuestro espíritu el que despliega la mirada, sino esta vez nuestro propio cuerpo. La diferencia es que se trata ya no de un despliegue al infinito de la descripción o del análisis; los que al fin permitirían hipotéticamente comprender la realidad² y, con ello, vencer al cuerpo y su resistencia. Luego de que el pensamiento clásico deje su lugar al de la época moderna no habrá ya promesa en la tarea de descripción, sino la monotonía de un recorrido indefinido y sin fronteras, pero a la vez carente de esperanza³.

2. El cuerpo y lo impensado

De manera similar, en *Las palabras y las cosas* el cuerpo se halla asociado a la tarea de un recorrido que se puede prolongar de manera incesante. Pero esta vez la tarea torna inacabable porque el cuerpo es uno – y no el único; le acompañan el deseo y el habla – de los sustratos exteriores sobre los cuales el pensamiento habrá de volcarse para descubrir las dimensiones que le constituyen. Planteado en los términos de una circularidad

antropológica, el recorrido es la referencia que se deben lo empírico – los sustratos de la realidad humana en tanto positivamente constituida –, y lo trascendental – el pensamiento en cuanto constituyente o condición de posibilidad de lo empírico – mutuamente⁴. No consta ya de la infinitud del recorrido por las superficies del cuerpo, sino que pone de manifiesto de manera mucho más patente la condición de sustrato del mismo; la que requiere ser, por cierto, rebasada. Ahora bien, el cuerpo nuevamente se presenta hostil a la tarea de restituirlo a su condición de origen del pensamiento (o de la mirada), puesto que le resiste como extraño a pesar de serle constitutivo. Mas deja de ser origen porque vuelve a serlo incansablemente por medio de la operación de retorno que lo posiciona como el objeto por reducir, constituir o abarcar con el pensamiento. Está siempre por delante movilizándolo la tarea del pensar; sin embargo, también detrás de él motivándolo a volver sobre sí. Monotonía que Foucault estima necesario mostrar, esta vez, desde un camino indefinido dentro de la finitud que le es constitutiva. La separación entre indefinición e infinitud es cuidadosamente establecida a lo largo de todo el capítulo IX (El hombre y sus dobles) de *Las palabras y las cosas*, pues en ella radica la posibilidad de separar con claridad a la época clásica de la moderna. De hecho, algo así como una proyección al infinito de una tarea es algo que surge en el contexto de la posibilidad, aunque hipotética, de existencia de un entendimiento divino. Esperanza ajena a la modernidad, marcada por la monotonía de una referencia circular entre lo empírico y lo trascendental.

Es por lo anterior que podría pensarse el pensamiento del cuerpo sustentado por Foucault como íntimamente emparentado con la tematización fenomenológica. Sería el caso, entonces, de un cuerpo propio que desde su pasividad constituirá al pensamiento que a su vez se lanzará a la tarea infinita de describir en él sus aspectos esenciales. Como figura de la alteridad, el cuerpo puede aparecer precisamente como aquello que por antonomasia correspondería identificar como el núcleo imposible de reducir y, por tanto, de constituir de parte de un pensamiento que requiere dar cuenta, precisamente a partir de la constitución, del mundo y de sí. Aunque sin hacer referencia directa al cuerpo sino más bien a la tradición, Derrida repara en que el planteamiento de Husserl, una vez que ingresa al campo de problemáticas abiertas por la fenomenología genética, se enfrenta a la dificultad insalvable de necesitar constituir monádicamente el mundo desde la actividad del Cogito, pero al mismo tiempo se ve imposibilitada de hacerlo por el residuo irreductible que representa la tradición incardinada en el pensar (Derrida, J., 1990, IV Parte). La dimensión constituida, esto es, naturalmente arraigada del y en el pensamiento lo motivan a intentar dotar de condiciones que fundamenten al mundo al cual se refiere, o sea a constituir al mundo como tal, lo que incluye evidentemente la posibilidad de volcarse sobre su propia dimensión constituida la que, sin embargo, ofrece una resistencia que la fenomenología pretende vencer comprometida en una tarea infinita. La interpretación que Derrida sostiene en relación al espíritu de la obra husserliana coincide con el diagnóstico que Foucault presenta de la época contemporánea en sus aspectos fundamentales, en tanto para ambos se presenta una cierta resistencia ofrecida por una alteridad que estando presente en el pensamiento obstruye sus posibilidades de constitución – en el caso de Foucault es el círculo antropológico o empírico-trascendental y en el de Derrida la tradición.

Foucault descubre, sin embargo, que la tarea infinita de Husserl no tiene promesa que formular ni meta que alcanzar puesto que se desarrolla dentro de la circularidad estricta de la mutua referencia que se deben lo empírico y lo trascendental. Cabría pensar en este

sentido si Foucault caracterizaría a la época moderna como la propia del desarrollo de una tarea tal. En este sentido se presentan diferencias relevantes con la tentativa fenomenológica. Una de las más relevantes es que para Foucault la resistencia ofrecida por lo impensado en el pensar constituye el rasgo esencial de una alteridad que no cabe identificar con la densidad, por ejemplo, presente en una tradición. Él plantea que es más bien la articulación de una historia posible la que se origina desde densidad semántica de la vivencia (Foucault dice experiencia vivida), mientras que el cuerpo contribuiría a dar pie a la articulación de una objetividad posible⁵. La separación que establece entre el cuerpo y las cargas culturales radicadas en la experiencia – esto es, la tradición – permiten sostener todavía hasta este nivel una distancia entre el cuerpo y las ideas de densidad muy dispuestas a describirlo. Ninguna asociación clara, ni persistente del cuerpo con la densidad en *Las palabras y las cosas*.

A pesar de lo anterior cabría preguntar si no es esto lo que Foucault propone para el cuerpo – identificarlo a la larga con la idea de densidad y, como tal, resistente o impenetrable – cuando lo define precisamente como denso en el *Prefacio del Nacimiento de la Clínica*. No obstante, parece necesario reformular la pregunta. Foucault, luego de dicho texto, se guarda de identificar simplemente la densidad con el cuerpo. Así lo hace, por ejemplo, cuando plantea un reparto entre la posibilidad de la objetividad y la posibilidad de la historia, separando al cuerpo del lugar de la densidad de una tradición o de una cultura – lo que lo separa evidentemente de Derrida. Inclusive, el *Nacimiento de la Clínica* postula una tarea infinita precisamente en relación con un tipo de densidad inabarcable; aquella que habría de surgir, por tanto, más bien de la apertura de una superficie por recorrer que de la de una profundidad por penetrar. Mas todavía allí la cuestión no es clara. Bien podría dicha apertura definir la profundidad impenetrable de una densidad abarcada en cuanto desplegada como superficie. En ese caso vencer, aunque sea parcialmente, o sea, llevar a cabo el trabajo incesante de la descripción de los cuerpos densos consistiría en escamotear su densidad desplegándola como superficie; la que, a su vez, plantearía nuevas dificultades al desafío de la cercarla – puesto que se extendería a medida que se la recorriese. Tal sería la única alternativa para asociar al cuerpo con la densidad. La profundidad no parece ser el ámbito en el que Foucault pretende situar la tarea infinita de describir los cuerpos y su respectiva densidad. De hecho, en *Las palabras y las cosas* insiste cada vez que se refiere al cuerpo en que éste a pesar de ser propio, dicho de otro modo a pesar de constituir un polo⁶, está siempre constituido por el espacio correlativo de las cosas y los seres. A ello cabría agregar que cualquier unidad objetiva, incluida la unidad posible del cuerpo, se constituye para Husserl no desde su cerrazón sino al contrario desde una apertura a un campo u horizonte vasto que permanece en él de modo implícito. Ahora bien, lo que garantiza una tal unidad no es claramente la delimitación del horizonte cuya explicitación incesante vuelve imposible la determinación clara y distinta (adecuada) de sus fronteras, sino el polo que configura y rige la explicitación de lo que hay radicado en el horizonte (Husserl, E., 1986, § 30 - 33). De manera que el cuerpo, como aquello que tiende y posibilita a la objetividad no constituye para Foucault una realidad cerrada. Polarizada sí, más no cerrada. Lo que pone en serias dificultades la idea de densidad comprendida sobre todo desde la de una profundidad cerrada en sí misma. Es más para Foucault lo que se precisa pensar, entonces, es el estatuto de una realidad que establece con su campo coextensivo – esto es,

con su exterioridad – una relación imposible de asimilar a la relación de polaridad que establece cualquier objeto (en tanto idéntico) con su horizonte intencional correlativo⁷.

Lo impensado no será, de este modo, una densidad que impide volver claros los objetos para el pensamiento. Tampoco reflejará el peso de una densidad que atrapa al pensamiento y cual lastre le impide movilizarse con mayor fuerza y velocidad. Con lo impensado Foucault se enfrenta nuevamente a la difícil tarea de descubrir una exterioridad constitutiva, interior al pensar, pero que es a la vez un escollo externo sin el cual no puede si quiera intentarse el pensar. Comentando a Husserl y, en parte, a Heidegger, indica:

“En el *cogito* moderno se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y ligar el pensamiento presente a sí mismo y aquello que perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada⁸) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. En esta forma el *cogito* no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede *ser* bajo las especies de lo no-pensante⁹” (Foucault, M., 2001, p. 315)

¿Cabe preguntar si acaso el cuerpo puede seguir siendo pensado como una profundidad densa, o si quiera como lo que susceptible de volverse profundo? ¿Es que acaso el cuerpo es el nombre de una densidad tan imposible de nombrar como de constituir? ¿O que acaso el cuerpo es la superficie que en tanto inconstituible imposibilita cualquier pensar relativo a una densidad encerrada dentro de determinados límites? ¿Cómo pensar los límites de una tal superficie, y de aquella imposible de cerrar?

Tal vez corresponda volver al modo específico con que Foucault ha visto conjurar a lo largo de una serie amplia de experiencias la densidad del cuerpo. Es decir, volver al gesto en que se anudan ver y decir tras la tentativa de superar una exterioridad que amenaza con volver las cosas densas e impenetrables. Dicho de otra manera, será menester intentar retrazar el recorrido desde su estrategia principal que es la de intentar pensar los modos en que la exterioridad, en principio irreductible (que es acá la irreductibilidad de lo exterior, no de lo denso), puede permitir la articulación de aquello que se encuentra radicalmente separado.

3. Lo visible y lo enunciable

Hay una impenetrabilidad que es tal no por su densidad sino por su apertura, por su exterioridad constitutiva. Lo absolutamente abierto es igualmente impenetrable que la densidad cerrada. Es más no ostenta ningún tipo de compromiso latente con una eventual abertura que pudiese llegar a acontecer sobre la superficie cerrada de la densidad. La densidad a medida que aumenta en su impenetrabilidad, aumenta también la tensión sobre su superficie, amenazándola con abrir en ella flancos diversos. Pero esto sucede sólo si se piensa la densidad en términos relativos, esto es, como una densidad que es siempre posible que aumente y como tal que guarde latente la posibilidad de abrir fisuras en la superficie cerrada que la protege. El problema radica, como es evidente, en la necesidad de pensar a la densidad desde la posibilidad de su clausura. Con ello lo que se piensa es una densidad que

pugna incesantemente con la frontera que le abarca. Sin embargo, una densidad absoluta sería aquella en la que la pugna se desvanece sea porque como tal abre todos los flancos – y, en este sentido, ya no abre flancos sino que se extiende en una pura exterioridad y, por lo tanto, deja de ser densidad – o porque desaparece¹⁰.

La cuestión puede pensarse, sin embargo, de otro modo. Algo puede presentarse como impenetrable, es cierto, porque se muestra como una masa densa imposible de atravesar con la mirada, absolutamente opaca. Mas si se intenta escuchar en dicha densidad ya no será el silencio el que impondrá su profunda presencia – puesto que éste se *presentaría* sólo con la densidad absoluta que desaparece. Lo que aparece es una maraña de palabras embrolladas, cuya claridad cedió el paso a las determinaciones de un rumor o un ruido que no cesan de incrementar el enredo. Lo que acá tiene lugar entonces es la imposibilidad de articular el ver y el decir. La densidad aparece en este caso como el carácter fundamental que define la exterioridad del decir respecto del ver. Se trata, por lo tanto, de una exterioridad relativa que tiene lugar cuando los cuerpos atrapados por el ruido y el rumor impiden ver en ellos imágenes organizadas, apertura de espacios. Podría sostenerse que el espacio no puede presentarse en su apertura sin la debida articulación entre la visibilidad y la enunciación. De hecho, cuando la tarea de su respectivo anudamiento parece proyectarse hasta el infinito (como en la tarea clínica) es que comienza el arduo trabajo por constituir espacios suficientemente organizados a partir de reglas de producción discursiva capaces de capturar al mismo tiempo un *espectáculo* con la mirada. La estrategia que define a la experiencia clínica es aquella que es capaz de articular el ver con el decir tal que la organización del discurso pronunciado en un decir dé lugar, abra espacios susceptibles de ser identificados con la mirada. Así la organización nosológica será visible en el espacio hospitalario. La estrategia característica de la sociedad disciplinaria analizada en *Vigilar y Castigar*, en cuanto se define desde el panoptismo optará, por su parte, por la estrategia de vigilar incesantemente; de modo que la organización del espacio dispuesta para tal fin permita la circulación limpia de los mensajes, reduzca al mínimo el rumor y en definitiva constituya un discurso totalmente adecuado a la jerarquización del disciplinamiento de la sociedad como del saber.

Al contrario, es posible que un simulacro de las imágenes – imágenes sobre imágenes – no pueda ser dicho. Todavía si se trata del simulacro que se presenta en plena luz del día sin artificios aparentes, cuando la imagen que se exhibe rompe el cuadro¹¹ y, dotada de una ingenuidad soberana, se impone sobre una tela. La experiencia estética presente en Magritte representa para Foucault precisamente el lugar en que la batalla entre el ver y el decir, la imagen y el texto, abre diversos flancos. Indudablemente, uno de los más extraños y extravagantes radica en la presentación de la pipa en la pintura ‘Esto no es una pipa’. En cierto modo el *cuadro* que Foucault en *El nacimiento de la clínica* veía constituirse gracias al entrecruzamiento ordenado de la descripción visual y las aseveraciones pronunciadas, es roto a partir de una simpleza desconcertante. Ciertamente, habría que pensar en el simulacro de los insectos que por excesiva transformación los vuelve inidentificables y los despliega sobre la superficie de un campo visual mudo, impronunciado en tanto impide formular cualquier distinción – o porque sus distinciones son nada más que del ámbito de las intensidades que atraviesan la mirada. También parece adecuado recordar acá algo que no dista de lo anterior por las estrategias adoptadas: la guerra¹². Mas la simpleza con que Magritte presenta la disyuntiva entre el ver y el decir, parece para Foucault sugerir una

separación mucho más elemental que no es del género de las que analizamos más arriba. Es decir, no se trata acá nuevamente de la exterioridad relativa que se deben imagen y texto, visibilidad y enunciado, sino de una exterioridad mucho más elemental y también radical, que se presenta oblicua en el análisis de las pinturas de Magritte. ¿Por qué no presentar la disyuntiva desde la exageración manifiesta, desde la batalla declarada que por cierto también es posible experimentar en sus pinturas? ¿Por qué Foucault dedica un paciente y detenido trabajo a estudiar las configuraciones en que la exterioridad se presenta en pintura?

“[...] he actuado como si existieran dos posiciones simultáneas y bien separadas una de la otra, en el interior del mismo espacio: la de la figura y la del texto. Pero he omitido que de una a otra estaba señalado un lazo sutil, inestable, a la vez insistente e incierto. Y está señalado por la palabra «esto». Por tanto, hay que admitir entre la figura y el texto toda una serie de entrecruzamientos; o, más bien, ataques lanzados de una a otra, flechas disparadas contra el blanco contrario, acciones de zapa y destrucción, lanzadas y heridas, un batalla.”

El trabajo dedicado a Magritte (*Esto no es una pipa*) es abundante en aseveraciones atrevidas, es a ratos veloz, pero también tan lento como el despliegue de las complejidades que analiza. En el estudio del caligrama se descubre planteado con inconfesada mezquindad un problema que persiste en la obra de Foucault y que requiere llevar más allá de la batalla, el pensamiento sobre el cuerpo y su superficie. En el Capítulo II titulado *El caligrama deshecho* Foucault lleva a cabo un análisis de la compleja relación tendida entre imagen y texto haciendo referencia incesante al conflicto que las enfrenta, mas también dirige su pensamiento a tematizar el estatuto complejo de un caligrama que más que romper simplemente con las relaciones, las torna inquietantes. La irresolución por la que opta Foucault ciertamente puede ser descubierta en el conflicto o la batalla, sin embargo, circula también hacia un área que precisa pensar la tensión que va a situarse sobre la tela de la pintura. La pura imagen y la pura palabra no permanecen sin más situadas cada una en su trinchera, como si se tratase de espacios asimilables o simultáneos. Persiste en ellas una tensión que testimonia una exterioridad radical, aquella que más arriba se ha insinuado bajo las formas de una entidad atravesada en sí misma por la alteridad.

La figura del *cogito* aquejado por lo impensado constituye indudablemente una figura atractiva para pensar la exterioridad en sí misma, pero subsiste en ella el problema de encontrarse radicada en el marco de una época subsumida bajo la tentativa antropológica¹³. De igual modo la exterioridad del caligrama, planteada como si persistiese entre posiciones simultáneas en el mismo espacio, se presenta nuevamente insuficiente para pensar una exterioridad o superficie puras. La tela no deja de sustentar una posición relativa en relación con el discurso capaz de pronunciarla. Pero Foucault presiente la necesidad de plantear un lazo inquietante, aquél capaz de evidenciar una tensión que se desarrolla precisamente donde no hay espacio común, sino donde los lugares se multiplican en otros incesantemente diferentes de sí (*heterotopía*). El no-lugar¹⁴ que para *Las palabras y las cosas* era la inquietante manifestación de lo impensado en el pensar que acosaba las formas de reflexión instituidas por una época, es ahora la carencia del lugar en que cabe pensar una exterioridad que impide cercar cualquier espacio y que lo prolonga en una tentativa que ni siquiera depende de la mirada, sino por el contrario pugna por hacerla siempre exterior a lo que lo intenta abarcar. Esa exterioridad extraña e inquietante que viene a posicionarse entre la imagen y el texto, que amenaza al pensamiento en sus formas habituales, que abre la

batalla entre fuerzas que *ya no o no todavía*¹⁵ están en espacio simultáneo, esa dificultad que Foucault no ha dudado en llamar pasividad, es la que se descubre en el cuerpo pensado como superficie.

4. El cuerpo: entre la superficie y la exterioridad

El cuerpo ofrece una inquietante tensión que no es del género de la densidad. O sólo podría serlo de una densidad que se ha tornado puro afuera en tanto absoluta. La resistencia, la pasividad, incluso el conflicto habría que resituarlos sobre la superficie del cuerpo. Lo que convertiría a dicha resistencia en la imposibilidad de subsumir bajo forma cualquiera del encierro o de la interioridad al cuerpo. El cuerpo resiste porque consta de una pasividad que no promete nada, que no alberga latencia alguna de lo que podrá ser reactivado (como la tradición para Husserl o para Derrida). El cuerpo resiste porque no permite sin más que se lo penetre, que se lo aclare, que se lo interiorice. Como superficie es aquello exterior como tal en que las relaciones tornan tensas porque son amenazadas con ser destruidas. El cuerpo sería en este sentido la pura extensión: exterioridad en sí y de sí que no cesa de abrirse cada vez que se la intenta abarcar, cerrar, interiorizar o penetrar. Es más, como lo que carece de interioridad por excelencia es también lo que no puede ser jamás penetrado.

Foucault ha pensado a la exterioridad pura como el Afuera absoluto, aquél que disuelve las relaciones en un Olvido tan profundo como el de la superficie exterior a sí. Pensando en Blanchot (*El pensamiento del Afuera*), Foucault descubre que el Afuera es la experiencia del límite en que la exterioridad se presenta como exterior a sí. Un límite estrechamente ligado a su transgresión pues sólo en ella se constituye como límite (*Préface à la transgression*). ¿Límite de qué, del cuerpo? Nuevamente se requiere llevar al límite en su expresión pura. Los límites relativos ciertamente expresan todo aquello que se encuentra cercado por una alteridad ajena y, por tanto, no constitutiva. El límite define en este caso cualquier figura de la interioridad. Pero a Foucault parece no interesarle la alteridad que no se acerca, la que no amenaza al pensamiento desde dentro. El límite absoluto es aquél que consta de una alteridad que lo exterioriza respecto de sí mismo y lo convierte en su propia transgresión. El límite es la superficie totalmente externa a sí que, por tanto, se extiende diferenciándose de sí misma. Y es en el Afuera que habría que ir a descubrir todas estas relaciones.

Las referencias al cuerpo guardan relación, de este modo, con la idea de una superficie que ofrece resistencias y que crea tensiones precisamente porque goza de una exterioridad radical cuya transgresión no hace más que proyectarse nuevamente como externa. Inscribir los cuerpos, he ahí la operación por la que la memoria intenta concatenar las diversas huellas para construir un relato, una sucesión. Pero el trabajo que requiere la memoria para instalarse en los cuerpos parece no interesar a Foucault. Se ha dicho más arriba: una tal memoria no puede provenir de una tradición latente, sino de un trabajo de encadenamiento y encierro de la exterioridad del cuerpo. Por ello, dicha memoria sólo podría emerger de una tentativa de interiorización que pudiera radicarse en los cuerpos¹⁶. Pero dicha estrategia parece infructuosa. Sólo podría intentar seguir el ritmo implacable con que el Olvido¹⁷ corta los enlaces y las sucesiones. No basta con que el cuerpo esté poblado por huellas de diversa índole, dichas huellas al ser vistas requieren hablar de experiencias vividas en pasados remotos. Es necesario el enlace entre el ver y el decir, en primera instancia, más también el que se traza entre los eslabones de una cadena de acontecimientos. La memoria podría tener

algo que decir, si las cadenas no fueran interrumpidas, si los enlaces circunscribiesen al cuerpo. De hecho, Foucault no niega dicha posibilidad. La larga serie de obras dedicadas a narrar la relación entre el ver y el decir son testimonio de las más variadas estrategias diseñadas para abarcar al cuerpo: organizar su enfermedad (clínica), disponer sus discursos (*episteme* o época), dotarlos de fuerza y obediencia dentro de paredes bien definidas (disciplina), organizar su circulación y la reproducción de su vitalidad dentro de un territorio (biopoder). La lista podría prolongarse de manera indefinida; y es precisamente dicha prolongación la que manifiesta el análisis que se ha venido desarrollando: el cuerpo como superficie pura, esto es, exterior a sí misma no puede ser abarcada ni cercada, pues su exterioridad la obliga a transgredirse incesantemente. Cuando se comprende la experiencia radicada en el cuerpo, esto es, la experiencia del límite es que se hace ostensible la tarea de descripción de las múltiples experiencias que han tenido lugar en la obra foucaultiana. Experiencias que constituyen para Foucault exploraciones de cómo sería posible la alteración y ruptura de las fronteras, el acceso a nuestros límites como tales.

El pensamiento de Foucault acerca del saber de una época, inclusive el que dedica a la reflexión sobre la epocalidad experimenta una amenaza que lo lleva siempre hasta su límite¹⁸ producto de la presencia de un otro constitutivo, de lo impensado que insiste en él. Algo similar acontece cuando la experiencia tan particular a la que dedica largos años de investigación como lo es la experiencia de sí tiene para Foucault el único propósito de proponer una ascética capaz de llevarlo más allá de su propio pensar¹⁹. Qué decir de el irónico recorrido en que nos lleva a pensar nuestras instituciones y nuestra sociedad para sostener que las paredes que la contienen está amenazadas por una tensión mucho más fundamental que es la resistencia del cuerpo a las marcas de las que se le desea impregnar, a los espacios que en él se desea constituir. Esa tensión es la que deja ver de manera oblicua al acontecimiento que con su llegada quiebra los espacios, heterogeneiza los lugares. El cuerpo parece ser la instancia que persiste bajo diversas tematizaciones y que precisa ser pensado en su relación íntima (intimidad peculiar en cuanto extraña) con la exterioridad y la superficie. Sólo en un contexto tal puede surgir del cuerpo toda la fuerza capaz de volver accesible (y no por ello menos extraña) una experiencia del límite. Aquella que Foucault tratando de perder el rostro perseguirá incansablemente a lo largo de toda su obra: sumergiéndose en la locura (*Historia de la locura*), perdiéndose entre los pliegues del discurso (*Arqueología del Saber*), volviendo el pensamiento sobre lo impensado radicado en él (*Las palabras y las cosas*), dejando hablar la mirada vigilante como si él no hubiera vivido ni sustentado jamás una institución disciplinaria (*Vigilar y Castigar*), tematizando la ascética experiencia de sí que es siempre salir de sí (*El uso de los placeres*), llamando a pensar los límites de nuestra época y su franqueamiento posible (*Qué es la Ilustración*).

Bibliografía

- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, Michel (1994) “Préface à la transgression”. En: *Dits et écrits. Vol. I*. Paris: Gallimard, 233 – 250 pp.
- Foucault, Michel (1966). *Nacimiento de la clínica*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1988). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.

- Foucault, Michel (1991). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1992). “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En: *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 7 – 29 pp.
- Foucault, Michel (1997). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (1999). *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2001). *Las palabras y las cosas*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la locura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002b). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2002c). *¿Qué es la ilustración?* Córdoba: Alción Editora.
- Foucault, Michel (2003). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, Edmund (1992). “La filosofía en el crisis de la humanidad europea” (Conferencia de Viena). En: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 75 – 128 pp.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1970). *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Paris: Librairie Philosophique Jean Vrin.

¹ Se introduce una modificación en la traducción utilizada (que traduce ‘*evenement*’ por ‘suceso’) en virtud de que Foucault hace referencia al evento excepcional capaz de romper con una cadena de sucesos y que, por lo mismo, tiene un estatuto diferente de éstos: es el acontecimiento.

² Leibniz (1970) plantea en su *Discours de Métaphysique* que la serie de acontecimientos de los que consta substancia puede ser deducido por medio del análisis *ad infinitum*. La razón por la que el hombre no puede avistar la serie completa radica en las limitaciones de su entendimiento, las que provienen de su cuerpo y de su existencia temporal finita.

³ Se tiene a la vista en este pasaje el tercer apartado del capítulo IX (El hombre y sus dobles) de *Las palabras y las cosas*, titulado *Analítica de la finitud*. En él Foucault da cuenta de la transformación de la cultura experimentada a principios del siglo XIX en que tiene lugar el final de la, que él denomina, época clásica (marcada en filosofía por el racionalismo) y el comienzo de la época moderna en términos de finitud antropológica. Su análisis está centrado en el rol constitutivo y fundante que juega la antropología para la modernidad, donde explicita que la emergencia del hombre como positividad involucra una necesaria crítica acerca de las condiciones por las cuales llega a ser, desde la finitud, una tal positividad. En cuyo caso la experiencia clínica debe ser comprendida como un recorrido indefinido, esto es marcado por la positividad finita de la mirada; y no en estricto rigor

como un recorrido infinito. “La finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica más que el rigor del límite, la monotonía de una camino que, sin duda, no tiene frontera, pero que quizá no tiene esperanza.” (Foucault, M., 2001, p. 305.)

⁴ En *Historia de la Locura* Foucault denomina a la referencia de las estructuras constitutivas de lo humano a sí mismas como círculo antropológico (Foucault, M., 2002, Parte III, Cap. V). Luego dicha referencia será explicitada como la condición esencial del pensamiento de la época moderna que cabe caracterizar como mutua referencia de lo empírico y lo trascendental y, por lo mismo, como círculo empírico trascendental.

⁵ *Las palabras y las cosas*, p. 312. En este punto se juega una diferencia esencial con la interpretación sostenida por Derrida. Dicha diferencia radica en el ámbito restringido que Foucault concede a la pasividad dispuesta por la tradición, la que separa estrictamente de la pasividad del cuerpo; las que dan origen, respectivamente, a la constitución de la historia y de la objetividad. En este sentido Foucault opera una separación entre las obras editadas de Husserl anteriores y posteriores a la reflexión sobre la historia – haciendo omisión de los manuscritos – que podría situarse en torno a la *Conferencia de Viena* dictada en 1935 (Husserl, E., 1992). Derrida por el contrario notará, sobre todo leyendo el *Origen de la Geometría* (Derrida, J., 1990, p. 260 y ss.) que la tradición histórica permite pensar no sólo la constitución de lo histórico, sino también de la objetividad en tanto el trabajo científico se forja en una tradición de pensamiento que es necesario siempre volver a recorrer y reactivar.

⁶ Aunque no es de suyo evidente, al parecer Foucault está sosteniendo una especie de equivalencia entre la propiedad del cuerpo y la polaridad del *cogito*. Ésta permite establecer un ámbito idéntico para el pensamiento a pesar de su apertura intencional hacia el horizonte coextensivo de que consta en tanto pensamiento, propiedad que para Husserl no es posible atribuir inmediatamente al cuerpo (Husserl, E., 1986, § 31 – 32).

⁷ En dicha exterioridad se juega la posibilidad de pensar la subjetividad como un resultado del campo abierto de prácticas sociales y discursivas y no como la verdad absolutamente necesaria (apodíctica) a partir de la cual se despliega la constitución del mundo y se da cuenta de las condiciones trascendentales de su objetividad como lo es para Husserl. Cabe destacar que para Foucault la cuestión no es erradicar al sujeto de su filosofía, sino privarlo de su carácter constituyente para dotar a las prácticas sociales en su dimensión histórica de un poder como aquél.

⁸ En *Las palabras y las cosas* Foucault muestra un desconocimiento sistemático de la relevante distinción proporcionada por Husserl en el § 6 de las *Meditaciones Cartesianas* conforme a la cual corresponde identificar dos tipos de evidencia apodíctica: una adecuada o completa, que equivale a la ‘evidencia descubierta’ planteada acá por Foucault y, otra igualmente evidente y apodíctica, pero en desarrollo (y por ello incompleta e inadecuada) lo que constituye, a raíz de su estructura de explicitación incesante, una tarea infinita. En otro pasaje Foucault demuestra entender la apodicticidad sólo como adecuada al separarla de la interrogación por la cual el pensamiento escapa de sí mismo: “[la función del *cogito* no es ya la de] conducir a una existencia apodíctica a partir de un pensamiento que se afirma por todo lo que piensa, sino el mostrar cómo el pensamiento puede escaparse de sí mismo [...]” (Foucault, M., 2001, p. 316)

⁹ Foucault se refiere acá a las tres formas por las que puede aparecer lo exterior constitutivo del pensar: la vida, el trabajo y el lenguaje.

¹⁰ A pesar de que la idea de ‘densidad absoluta’ es evidentemente un contrasentido, parece atractivo de todos modos pensar en una densidad que llevada al límite de tensión con su frontera pueda volcarse en una superficie, esta vez, ya no relativa sino absoluta, es decir, una superficie pura.

¹¹ El cuadro para Foucault constituye una de las instancias en las que puede trazarse una alianza entre la serie discursiva y la visual (Foucault, M., 1966, p. 162)

¹² El enfrentamiento de fuerzas de tipo bélico constituirá para Foucault un modelo óptimo para el análisis de las relaciones de poder (Foucault, M., 2000, Clase del 7 de enero de 1976). Éstas como se, explicitará más adelante, se hayan entreveradas con el proceso de articulación que liga al ver y al decir.

¹³ De hecho, la relación entre el *cogito* y lo impensado radica en el sustrato múltiple que constituye al hombre y que lo mueve a pensar (el cuerpo, el trabajo, el lenguaje)

¹⁴ El *no-lugar* Foucault lo plantea como equivalente a la *heterotopía*. En ambos casos se trata de un intersticio entre ámbitos heterogéneos que impide plantear la pertenencia de tales a un espacio común, es por ello un no-lugar. Como instancia de enfrentamiento de lo diferente es también el lugar de lo otro, la heterotopía (Foucault, M., 2001, Prefacio).

¹⁵ De este modo expresa la disyunción presente en la pintura de Magritte entre el ver y el decir.

¹⁶ Foucault insinúa un posible tratamiento de la memoria, en este caso una memoria del cuerpo, que se seguiría de las huellas que los acontecimientos inscriben en él, en *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Sin embargo, el carácter inerradicable de inestabilidad manifiesto en las relaciones de fuerza (que son las que marcan los cuerpos) torna infructuosa o secundaria una tentativa como aquella y vuelve crucial la reflexión acerca de las condiciones por las cuales se dificulta la constitución de las inscripciones del cuerpo en memoria.

¹⁷ El Olvido absoluto es la característica fundamental de la experiencia límite del Afuera. La tematización más clara del olvido la realiza Foucault en *El pensamiento del Afuera* donde pensando en el ser del lenguaje plantea una equivalencia estricta entre olvido y la espera. De hecho, a la luz de la espera es que el olvido cobra sentido: la espera, como tal, disipa cualquier forma en una vigilancia capaz de olvidar las formas que se le presentan. Ello debido a que la espera que es espera definida o determinada ya no es, en rigor, espera. La disipación de los rostros, de las formas y las circunscripciones es lo que se ha intentado pensar acá como apertura *del* Olvido.

¹⁸ Pensando la relación estrecha de nuestra época con la Ilustración que la inaugura Foucault define la tarea crítica del pensamiento en los siguientes términos: “Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica, en la forma del franqueamiento posible.” (Foucault, M., 2002c, p. 101-102)

¹⁹ A lo largo del monumental estudio emprendido con la *Historia de la sexualidad* Foucault descubre la necesidad de variar el propósito indicado en el Primer volumen (*La voluntad de saber*) y cree necesario dirigir esta vez (en su Segundo volumen: *El uso de los placeres*) la investigación hasta el planteamiento de los modos de constitución históricos en que el hombre ha dado lugar a su propia subjetividad. Describiendo los pasos fundamentales de

dicha variación señala: “Pero qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta donde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El “ensayo” —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía lo que fue, es decir, una “ascesis”, un ejercicio de sí en el pensamiento.”