Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

Acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Ysmael Jesús AYALA-COLQUI

ASESOR

Rubén Alfredo QUIROZ ÁVILA

Lima, Perú

2019

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Ayala, Y. (2019). *Acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou*. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía. Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

CÓDIGO ORCID DEL AUTOR: https://orcid.org/0000-0002-9059-5401

CÓDIGO ORCID DEL ASESOR: https://orcid.org/0000-0002-6152-038X

DNI DEL AUTOR: 73307243

GRUPO DE INVESTIGACIÓN: LITERATURA Y ARTE: PRENSA, CULTURA VISUAL Y REDES TRASATLÁNTICAS ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA

INSTITUCIÓN QUE FINANCIA PARCIAL O TOTALMENTE LA INVESTIGACIÓN: NINGUNA.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DONDE SE DESARROLLÓ LA INVESTIGACIÓN. DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y COORDENADAS GEOGRÁFICAS:

LIMA, PERÚ, Longitud: O77°1'41.66" Latitud: S12°2'35.45"

AÑO O RANGO DE AÑOS QUE LA INVESTIGACIÓN ABARCÓ: 1 AÑO.

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

Lima, 22 de noviembre de 2019

En la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, a los veintidós días del mes de noviembre de 2019 a las 8:30 horas, se reunió el Jurado integrado por los siguientes profesores:

Mg. Dante Dávila Morey	Presidente
Dr. Rubén Quiroz Ávila	Asesor
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán	Informante
Dr. Juan Carlos Ubilluz Raygada	Informante

a fin de evaluar y calificar la sustentación de la tesis: "Acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou", presentada por el bachiller Ysmael Jesús Ayala Colqui, para obtener el título profesional de Licenciado en Filosofía.

Concluida la sustentación, el jurado procedió a la calificación con el siguiente resultado.

Mención: Aprobado con máximos honores Números: 19 Letras: DIECINUEVE

Después del proceso de sustentación y calificación, se procedió a comunicar al bachiller la calificación obtenida, dando por terminado el presente acto. A las 9:55, se procedió a firmar la presente acta.

Mg. Dante Dávila Morey
Presidente

Dr. Rubén Quiroz Ávila
Asesor

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Informante

Dr. Juan Carlos Ubilluz Raygada
Informante

/clng

A la ruptura de la realidad, que es
mucho más que ella.

“¿por dónde romperás, nudo de guerra?”

(César Vallejo, *Trilce*, XXIX).

« Non pas de *ce* qu’un être, un geste, une chose *est*, mais de […]

Devenir attentif […] À leur événement »

(TIQQUN, *Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire*, p. 283).

ÍNDICE DE CONTENIDO

RESUMEN 5

INTRODUCCIÓN 6

CAPÍTULO I. ACONTECIMIENTO, VERDAD Y SUBJETIVACIÓN EN EL DEVENIR FILOSÓFICO DE MICHEL FOUCAULT 14

1.1 Los tres ejes del devenir de Michel Foucault 14

1.2 La tematización del acontecimiento en Foucault 17

1.3 Veridicción y subjetivación 51

CAPÍTULO II. ACONTECIMIENTO, VERDAD Y SUBJETIVACIÓN EN *L'ÊTRE ET L'ÉVÉNEMENT* (1988) DE ALAIN BADIOU 65

2.1 ¿Una matemática ontológica? 65

2.2 La tematización del acontecimiento en Badiou: sitio de acontecimiento, acontecimiento e intervención 83

2.3 Acontecimiento, verdad y subjetivación 91

CAPÍTULO III. *L'ÊTRE ET L'ÉVÉNEMENT* (1988) COMO UNA APROPIACIÓN DE LA PROPUESTA FOUCAULTIANA 99

3.1 Teoría de la apropiación 99

3.2 La apropiación de *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou sobre el devenir conceptual de Michel Foucault 102

CONCLUSIONES 119

INDICE DE TABLAS 121

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 122

RESUMEN

La presente tesis busca estudiar la obra de Michel Foucault y Alain Badiou a propósito de la relación entre los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación. Dado que la obra de estos dos autores ha sido mínimamente puesta en conexión, aquí se propone revertir, en cierto modo, los estudios sobre ambos. La hipótesis propuesta es la siguiente: *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou realiza una apropiación de la obra de Michel Foucault. De manera específica, *L'être et l'événement* (1988) se apropia de los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación elaborados por Michel Foucault a lo largo de toda su obra.

El primer capítulo de la tesis analiza los tópicos de acontecimiento, verdad y subjetivación en diversos textos de Michel Foucault. El segundo capítulo elucida los mismos elementos en *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou. Finalmente, el tercer capítulo, a partir de una definición explícita de aquello que se entiende como apropiación, argumenta a favor de la hipótesis, esto es, sobre la apropiación arriba señalada.

Se concluye que *L'être et l'événement* (1988) al incorporar las tres nociones foucaultianas señaladas ha operado una transformación matemática y "ontológica" de los mismos donde el acontecimiento, la verdad y el sujeto se encuentran conceptualmente relacionados.

INTRODUCCIÓN

1. Descripción del tema

La presente tesis aborda la relación entre Michel Foucault y Alain Badiou a propósito de los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación. Mas, no se trata de realizar un análisis comparativo entre ambos autores. Por el contrario, se trata de demostrar que el libro *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou realiza una *apropiación* de la obra de Michel Foucault, tanto cuanto insinuar, tangencial y ocasionalmente, algunos elementos abstractivos y sugerentes del pensar en torno a tal concepto.

2. Planteamiento del problema

A primera vista relacionar conceptualmente la obra de Michel Foucault con la Alain Badiou puede resultar inopinado. En efecto, la herencia teórica de Foucault ha sido vinculada a la de Nietzsche (Foucault, 1969, p. 22; 1979, p. 21; 1994a, p. 599; 2015, p. 171; 1994b, pp. 136-156; 1997), Hyppolite (Foucault, 1999, pp. 69-76), Canguilhem (Foucault, 1969, p. 11, 226, 248; 1979, pp. 5-6, 291, 320), Bachelard (Foucault, 1969, p. 11, 248; 1979, p. 5, 320), Sartre (Flynn, 2005; Rodríguez, 2005), Althusser (Resch, 1989; Montag, 2004; Farrán, 2017), Blanchot (Foucault, 1994a, pp. 518-539; 1988), Dumézil (Foucault, 2008, pp. 113-116; 2009, pp. 136-139; 2010, pp. 109-111, 114ss, 131-135; Abeijón, 2019), Deleuze (Foucault, 2000a, p. 24; May, 2000; Hallward, 2000; Schrift, 2000; Žižek, 2006, p. 26, 91, 210; Morar, Nail & Smith, 2016), Derrida (Bradley, 2002; Boyne, 2013), Lacan (Foucault, 2001, p. 182; 2002, p. 189; Gane, 2013), Heidegger (Foucault, 2001, p. 1982; 2002, p. 189; Milchman & Rosenberg, 2003) e, incluso, Marx (Foucault, 1975, p. 166, 171, 222; 1976, p. 168, 180, 224; Legrand, 2004; Smart, 2013; Laval, Paltrinieri & Taylan, 2015) y Wittgenstein (Pascale & Lorenzini, 2016).

La obra de Badiou, por contraste, ha sido ligada a la de Sartre (Badiou, 2000b, p. 11; Hallward, 2004, pp. 2ss; Smith, 2012, pp. 203-224), Althusser (Badiou, 1970; 2000b, p. 11; Bosteels, 2009; Pfeifer, 2015; Power, 2012, pp. 157-178), Lacan (Badiou, 2000b, p. 11; Pluth & Hoens, 2004, pp. 182-190; Clemens & Bartlett, 2012, pp. 177-202; Badiou & Roudinesco, 2014), Canguilhem (Badiou, 1998; 2009), Deleuze (Badiou, 2002a; May, 2004, pp. 67-76; Smith, 2004, p. 77-93; Tarby, 2005; Crocket, 2013; Roffe, 2012, pp. 244-261), Žižek (Johnston, 2009; Pfeifer, 2015), Heidegger (De Beistegui, 2005, pp. 45-58; Harman, 2012, pp. 225-243), Hegel (Vernon & Calcagno, 2015), Spinoza (Badiou,

2011, pp. 39-50) y, por supuesto, Platón (Badiou, 2013b; Barlett, 2011; Duffy, 2012, pp. 59-78; Badiou & Kakogianni, 2015).

Sin embargo, como se ve, la obra de Foucault con la de Badiou ha sido escasamente relacionada. El libro editado por Prado (2009), por ejemplo, abocado a estudiar el legado de Foucault, menciona autores variados y diversos sin jamás referir a Badiou. Las excepciones en la bibliografía consultada son solo tres trabajos: los de Pekerow (2005), Farrán (2014) y MacKenzie (2018). Sin embargo, ninguno de estos trabajos aborda los tres elementos arriba señalados ni mucho menos problematizan la posibilidad de una apropiación sobre ellos. Tanto Pekerow (2005) como MacKenzie (2018) abordan la cuestión de la política: el primero en relación a la resistencia, el segundo en relación a la verdad. Mas, ellos no colocan en el centro de sus intereses los vocablos de acontecimiento y subjetivación. Farrán (2014) aborda la verdad en Foucault y Badiou, y argumenta en torno a una "afinidad" entre ambos. No obstante, este autor no analiza de manera sistemática la construcción de este término en los corpus textuales de los autores citados ni mucho menos estudia, de manera integral y conjunta, las ideas de acontecimiento y subjetivación en ambos. A diferencia del pequeño artículo de Farrán (2014), y de los textos de Pekerow (2005) y MacKenzie (2018), esta investigación se propone no solo elucidar una afinidad entre ambos a partir de un solo concepto –la verdad–, sino abordar tres –acontecimiento, verdad y subjetivación– y, sobre todo, argumentar en torno a una *apropiación* de la obra de Foucault por parte de Badiou.

¿De qué manera es viable estudiar los vínculos entre Foucault y Badiou a propósito del acontecimiento, la verdad y la subjetivación, en el sentido de una apropiación de estos que realiza el segundo autor sobre el primero? En la entrevista que Badiou le realiza a Foucault en 1965, este último afirmaba:

> *Je parle toujours d'événements* et je suis farouchement partisan de la histoire événementielle, au moins en philosophie, puisque aprés tout jusqu'à présent on n'a jamais fait l'histoire de la pensée qu'en termes abstraites de structure générale, idéale et intemporal. Bien, *il faudrait peut étre risquer une histoire purement évenementielle*
>
> [*Siempre hablo de acontecimientos* y soy ferozmente partidario de la historia acontecimental, al menos en filosofía, ya que, hasta el momento, la historia del pensamiento nunca se ha hecho excepto en términos abstractos de estructura general, ideal e intemporal. Bueno, *tal vez habría que*

arriesgarse a una historia puramente acontecimental] (A Parte Rei Revista de Filosofía, 2012)[1] [subrayado nuestro].

Esta preeminencia privilegiada del signo acontecimiento estará presente, en efecto, en diversas obras de Foucault en tanto se trate de abordar las discontinuidades históricas del saber. Por ejemplo, en el tratamiento discontinuo de los saberes y las epistemes en *Les mots et les choses* (1966) (Foucault, 1966, p. 230; 1968, p. 213) y en la tematización de los acontecimientos discursivos en *L'Archéologie du savoir* (1969) (Foucault, 1969, 9-19, 36-43, 218-220, 223-224; 1979, pp.3-17, 41-49, 280-283, 287-289) y en *Leçons sur la Volonté de Savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971* (Foucault, 2011, pp. 31-32, 187; 2012b, pp. 47-48, 215).

Foucault, en el mismo orden de ideas, en *L'ordre du discours* (1971) señalaba:

> Las nociones fundamentales que se imponen actualmente […] son las del acontecimiento y de la serie, con el juego de nociones con ellas relacionadas; regularidad, azar, discontinuidad, dependencia, transformación […] Si los discursos deben tratarse desde el principio como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto hay que conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? […] Ahí se echa de ver también la ausencia de una teoría que permita pensar las relaciones del azar y del pensamiento […] [una conceptualización] que deberá seguir el trabajo de elaboración teórica (Foucault, 2005, pp. 56-59).

Por contraste, Alain Badiou en el libro que asume como tema fundamental el estudio del acontecimiento, esto es, *L'être et l'événement* (1988) afirmaba el acontecimiento es aquello que es "puramente azaroso, imposible de inferir de la situación" (Badiou, 1999, p. 217), "ligado, desde su misma definición, al lugar, al punto, que concentra la historicidad de la situación" (Badiou, 1999, p. 202) y del cual "*su pertenencia a la situación de su sitio es indecidible desde el punto de vista de la situación*" (Badiou, 1999, p. 204). En 2005, en el prefacio de la versión inglesa del mismo libro, se lee:

> I have named this type of rupture which opens up truths 'the event'. Authentic philosophy begins, not in structural facts (cultural, linguistic, constitutional, etc), but uniquely in what takes place and what remains in the form of a strictly incalculable emergence.

[1] Este video, perteneciente originalmente al canal argentino Encuentro, presenta subtítulos en español. No obstante, se ha optado por realizar una transcripción del oral francés (de los minutos 14:21 - 14:40) y, posteriormente, ofrecer una traducción. Por lo demás, todas las citas en idiomas distintos al español –inglés, francés, griego antiguo, etc–, que ameriten luego una traducción en corchetes, son realizadas por el autor de esta presente tesis.

> [He nombrado "acontecimiento" a este tipo de ruptura que apertura verdades. La filosofía auténtica no comienza con hechos estructurales (culturales, lingüísticos, constitucionales, etc.), sino únicamente en lo que ocurre y permanece en la forma de una emergencia estrictamente incalculable] (Badiou, 2005a, pp. XII-XIII).

Y en el 2010, el autor apuntaba

> For me, an event is something that brings to light a possibility that was invisible or even unthinkable. An event is not by itself the creation of a reality; it is the creation of a possibility, it opens up a possibility.
>
> [A mi juicio, un acontecimiento es algo que hace emerger una posibilidad que era invisible o, incluso, impensable. Un acontecimiento no es en sí mismo la creación de una realidad. Es, por el contrario, la creación de una posibilidad: la apertura de la misma] (Badiou, 2013b, p. 9).

El acontecimiento es, entonces, aquello azaroso suplementario que emerge en las situaciones históricas, del cual no se puede decidir previamente su pertenencia a tal o cual situación. Badiou lo tematizará en tres volúmenes: *L'être et l'événement* (1988), *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2* (2006) y la reciente *L'immanence des vérités, L'être et l'événement, 3* (2018).

Además de la convergencia en la importancia dada al de acontecimiento, ambos autores presentan una análoga confección en lo que respecta a la verdad y la subjetivación, entendiendo esta última con el proceso de constitución de sujetos. En Foucault, la verdad –en cuanto veridicción– ocasiona consecuencias subjetivas y constituye sujetos, es decir, la verdad ocasiona procesos de subjetivación (Foucault, 2012, p. 72; 2014a, p. 94; Foucault, 2014b, p. 14; 2017, p. 12; Foucault, 2008, p. 64; 2009, p. 83; Foucault, 2010, p. 19); en Badiou, la verdad también permite la constitución de sujetos, esto es, la verdad opera también subjetivaciones (Badiou, 1999, pp. 431-477; 2006, pp. 51-100; 2018, pp. 31-36, 2002).

Ahora, estos conceptos apuntados en Foucault y Badiou –acontecimiento, verdad y subjetivación– están presentes, de manera análoga, en otros autores de la filosofía francófona del s. XX. De hecho el abordaje del acontecimiento, como aquel suceso que quiebra una continuidad ontológica, epistemológica o histórica puede rastrearse desde[2]

[2] "This is why the event, as that to which the power [*puissance*] of a thought is devoted, and/or that from which this power proceeds, has, after Sartre, become a common term for the greater number of contemporary philosophers. Other than through the critique of the phenomenology of consciousness, this term has been transmitted to us, on the side of truth-procedures, by the lasting fragment—in the 20th century—of four entangled motifs: that, in politics, of Revolution; in love, of erotic liberation; in the arts, of performance; and in the sciences, of the epistemological break. In philosophy, it can discerned as well

Sartre (1938), Bachelard (Balibar, 2006; Kearney, 2008), Althusser (Balibar, 2006; Althusser, 2006), Deleuze (Deleuze, 1969; Colwell, 1997; Bowden, 2005 y 2011; Badiou, 2007; Zourabichvili, 1994; Crockett, 2013), Derrida (Derrida, 2007; Whortam, 2008; Labandeira, 2009; Marder, 2011), Romano (1999a; 1999b) así como en distintos campos disciplinares abordados en la tradición francesa (Prestini, 2006). Del mismo modo, la subjetivación, en tanto proceso de constitución y transformación del sujeto opuesto a una noción sustancial del mismo (Balibar, 2005; Williams, 2001), están presentes en autores como Benveniste (Balibar, 2005), Lévi-Strauss (Balibar, 2005), Althusser (Hall, 2004; le Blanc, 2004; Sobel, 2013), Lacan (Bertrand, 2005; Chiesa, 2007; Parker, 2011; Angermuller, 2013)[34]. No obstante, en medio de esta transversalidad de los conceptos y, sobre todo, frente al vacío bibliográfico y las tendencias interpretativas que vincula a ambos autores, se podría proponer un nuevo abordaje sobre Foucault y Badiou y plantear la siguiente pregunta: *¿cuál es la relación conceptual entre la obra de Michel Foucault y Alain Badiou?* Dada la amplitud de ambas obras se realiza la siguiente estrategia: el análisis se circunscribe a la apropiación de este frente a aquel y, sobre todo, de la obra de Alain Badiou se delimita el análisis al *L'être et l'événement* (1988). De este modo, se propone estudiar la relación entre los términos de acontecimiento, verdad y subjetivación, desplegados en distintos dichos y escritos de Michel Foucault, con *L'être et l'événement (*1988) de Alain Badiou, a fin de obtener nuevas perspectivas en los campos de estudios sobre ambos autores y la filosofía francesa en general. Formulado de manera interrogativa como nuestra pregunta de investigación: *¿Qué relación se evidencia en* L'être et l'événement (1988) *entre Foucault y Badiou a propósito de los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación?*

---

in Wittgenstein ('The world is everything which happens') as Heidegger (being as being-on-the-way, Ereignis)." (Badiou, 2007, p. 37).

[3] Para una vista general de la filosofía francesa de la época, puede leerse Manigilier (2011), Roudinesco (2008) y, sobre la variopinta influencia de esta en otras regiones véase Cusset (2008).

Para el abordaje de la cuestión de la verdad puede leerse el artículo de Balibar (2004) donde se traza, en la sección introductoria, convergencias –y también divergencias– entre Badiou, Derrida, Canguilhem y Foucault.

[4] "Vida y/o concepto, va a ser el problema central de la filosofía francesa, incluso en el momento filosófico del que nos ocupamos. Esta discusión a propósito de vida y concepto conduce finalmente a la cuestión del sujeto, que organiza toda la etapa. El sujeto es la parte común a las dos orientaciones: se lo indaga respecto de su vida, de su vida subjetiva, de su vida animal, de su vida orgánica; y se lo indaga también en cuanto a su pensamiento, su capacidad creadora, su capacidad de abstracción. La relación entre cuerpo e idea, entre vida y concepto, organiza de manera conflictiva el devenir de la filosofía francesa alrededor de la noción de sujeto" (Badiou, 2013a, p. 13). Y más adelante: "¿Cuál era entonces ese programa durante los últimos años del s. XX [de la filosofía francesa]? En primer lugar: no oponer más el concepto a la existencia, terminar con esta separación. Mostrar que el concepto es algo vivo, una creación, un proceso y un acontecimiento, y que por tal razón no está separado de la existencia" (Badiou, 2013a, pp. 22-23).

3. Objetivos

3.1 Objetivo general: Demostrar la apropiación de los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación de Michel Foucault en *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou.

3.2 Objetivos específicos

-Determinar la relación existente en los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación presentes en la obra de Michel Foucault y la obra de Alain Badiou.

-Analizar la relación teórica general entre la obra de Michel Foucault y la obra de Alain Badiou.

-Comparar los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou.

4. Hipótesis

H1. *L'être et l'événement (*1988) de Alain Badiou se apropia, por un lado, del concepto de acontecimiento y, por otro lado, de los conceptos de verdad y subjetivación de Michel Foucault y los vincula en una teoría unitaria.

5. Método

La investigación se centra en fuentes escritas con una metodología de enfoque cualitativo de tipo hermenéutico. Para ello, la metodología privilegia un análisis de la obra de Michel Foucault (escrutada transversalmente en orden cronológico) y el libro *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou. Luego se realiza la sustentación argumentada de la hipótesis, que vincula las obras de los dos autores, a partir de los análisis precedentes.

6. Hallazgos

A) En un primer momento el concepto de acontecimiento de Michel Foucault resultó preponderante en sus análisis del saber y los discursos. Posteriormente, Foucault esboza distintos sentidos de acontecimiento que, sintéticamente, se pueden resumir en tres: hecho, discontinuidad y dispersión.

B) Michel Foucault examina las relaciones entre verdad y subjetivación en distintas épocas históricas demostrando, de manera especial, en la última parte de su obra que

dichos vínculos son correlativos y coesenciales. Es más, se podría decir que el "último" Foucault coloca el énfasis en los conceptos de veridicción (verdad) y subjetivación más que la relación entre saber, poder y subjetivación, como otros autores han señalado (Gros, 1996; Deleuze, 1986; 2013; 2014; 2015).

C) *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou desarrolla una "ontología" matemática donde los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación se muestran conceptualmente vinculados.

D) *L'être et l'événement* (1988) se apropia del concepto de acontecimiento de Michel Foucault (especialmente de su segunda acepción, como discontinuidad) así como de las relaciones entre verdad y subjetivación tal como fueron concebidos por Foucault en sus últimos años de existencia. No obstante, Badiou realiza dicha vinculación desde un ámbito ontológico y matemático. La apropiación acontece, entonces, como una transformación matemática e incorporación discursiva de tales conceptos.

Estos hallazgos, naturalmente, se explanarán –adquirirán un peso específico– en la investigación siguiente: aquí únicamente cumplen un papel sinóptico e indicativo.

7. Resumen del capítulo I

El primer capítulo plantea elucidar los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación en los distintos períodos de la obra de Michel Foucault. Primero, se hace un repaso de los tres ejes del pensamiento de Foucault a decir de Gros y Deleuze. Segundo, se realiza un análisis del término acontecimiento en Foucault donde se destaca tres sentidos del mismo. Tercero, se analiza la relación entre verdad y la subjetivación en la última etapa del pensamiento de Foucault.

8. Resumen del capítulo II

El segundo capítulo afronta los elementos acontecimiento, verdad y subjetivación en *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou. Primero, se realiza un examen del cariz ontológico de esta obra. Segundo, se elucida el sentido del acontecimiento. Tercero, se escudriña las relaciones entre verdad y subjetivación así como el vínculo de estos con el acontecimiento.

9. Resumen del capítulo III

El tercer y último capítulo se encarga de argumentar en qué sentido se habla en esta tesis de una *apropiación* de la obra de Foucault en *L'être et l'événement* (1988) de Badiou. Primero, se discute la definición del término apropiación elaborando una teoría de la misma. Segundo, luego de definir el concepto de apropiación, se argumenta porqué se postula la tesis de una apropiación de *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou sobre los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación de Michel Foucault.

CAPÍTULO I. ACONTECIMIENTO, VERDAD Y SUBJETIVACIÓN EN EL DEVENIR FILOSÓFICO DE MICHEL FOUCAULT

1.1 Los tres ejes del devenir de Michel Foucault

Este primer capítulo opta por introducir el término devenir. Este uso está justificado por dos razones. Por un lado, la multiplicidad de temas y la variedad de estilos que aborda Foucault en sus dichos y escritos. Por otro lado, la relativa condición abrupta de su muerte, lo que impidió legar un acabamiento consciente de una obra. Doble movimiento entonces: *dispersión* del devenir contra unidad de la obra y *discontinuidad* del trayecto contra homogeneidad del resultado[5].

¿Qué se entiende, entonces, por los *tres ejes*[6] del advenir filosófico de Michel Foucault?

Gilles Deleuze (2004 [1986]; 2013; 2014; 2015) y Fréderic Gros (1996) son los que han propuesto tal interpretación divisoria de la obra de Michel Foucault. Una división refrendada además, en cierto modo, por el mismo Foucault (1984, pp. 9-13; 2008, p. 5; 2009, p. 19; 2016, pp. 7-10). El primer eje se consagraría al análisis del *saber*, cuyos textos serían *Naissance de la clinique* (1963), *Raymond Roussel* (1963), *Histoire de la folie* (1972 [1964]), *Les Mots et les Choses* (1966), *La Pensée du dehors* (1966) y *L'archéologie du savoir* (1969), entre otros. El segundo sería el del *pode*r cuya producción intelectual de Foucault va aproximadamente desde 1971 hasta 1980, cuyos producciones más célebres serían *Surveiller et Punir* (1975), *La volonté de savoir* (1976) y los cursos sobre la biopoder, la biopolítica y la gubernamentalidad como *« Il faut défendre la société »* (1975-1976), *Sécurité, territoire, population* (1976-1977) y *Naissance de la biopolitique* (1977-1978). El tercer eje sería el de la *subjetivación* cuyos resultados estarían comprendidos entre 1980 y 1984, ejemplos de este período serían los tres últimos volúmenes de historia de la sexualidad así como los cincos últimos cursos en el Collège de France.

El libro de Deleuze, *Foucault* (1987; 2004 [1986]), analiza en dos momentos la obra del filósofo de Poitiers. En la primera, discute el saber y el poder. En la segunda, el

[5] En general, Michel Foucault (1926-1984) y Alain Badiou (1937), en cuanto autores, cuyas obras se asume como, variablemente, unitarias no son, aquí, tanto datos empíricos como estrategias de análisis.
[6] Es evidente que esta división pertenece a la escolástica foucaultiana: la labor, por el contrario, pensamos, es quebrarla, exasperarla y, eventualmente, negarla. Su mención aquí responde a los criterios formales de una introducción esquemática en tanto prefacio conceptual de un trabajo institucional.

saber, el poder y la subjetivación. Los cursos de Deleuze (2013; 2014; 2015) dictados en la Université de Vincennes (ahora Université Paris 8) estudian de manera separada el saber (clases del 22 de octubre hasta el 17 de diciembre de 1985), el poder (cursos del 7 de enero hasta el 15 de abril de 1986) y la subjetivación (clases del 22 de abril hasta el 27 de mayo de 1986). Por contraste, el texto de Gros, *Foucault* (1996), examina los tres ejes del pensamiento de Foucault de una manera continua y, quizás, esquemática. Se debe destacar, empero, lo siguiente. Deleuze basa fundamentalmente sus indagaciones en los libros publicados de Foucault (hasta su época y algunos inéditos, por ejemplo, *Les aveux de la chair* (Deleuze, 1987, p. 139)). Por el contrario, Gros no parte solo de los libros sino también de los cursos (de los cuales, él edita algunos junto a las editoriales EHESS, Gallimard y Seuil) y de las entrevistas de Foucault. Se expone, a continuación, por efectos introductorios e indicativos, y con la finalidad de no ser redundantes, solo los estudios de Deleuze sobre Foucault.

En la disquisición del primer eje del saber, Deleuze enfatiza la preocupación foucaultiana por el enunciado (*l'énoncé*). Este es distinto a la proposición –pues, no se lo asume ordenado verticalmente según axiomas– y a la frase –pues, no se lo interpreta como perteneciente horizontal y unívocamente a un sistema compuesto por estos. Los enunciados son múltiples, singulares, seriales y regulares, ajenos a la cuestión de la originalidad y la dependencia de un sujeto que lo enuncia. Deleuze (1987) opone a la tipología de las proposiciones y la dialéctica de las frases la *topología* (*topologie*) de los enunciados: al no ser analizados axiomática o invariablemente, sus relaciones con otros enunciados son las "espaciales" de colateralidad, correlatividad y complementareidad (Deleuze, 1987, pp. 31-36). La colateralidad hace referencia a la pertenencia simultánea de un enunciado a distintos conjuntos discursivos. La correlatividad señala como funciones derivadas del enunciado el sujeto, el objeto y el concepto del enunciado. Y la complementareidad indica las formaciones no discursivas (instituciones, prácticas económicas, acontecimientos políticos) que se relacionan con los enunciados. Respecto a este último, "Foucault esboza ya la concepción de una filosofía política" (Deleuze, 1987, p. 35) y las relaciones del saber y el poder (así como la subjetivación). No obstante, es preciso recordar que el saber no solo refiere a lo enunciable (*l'énonçable*) sino también a lo visible (*le visible*) en tanto estratos de formaciones históricas, malgrado la primacía –que no significa reducción– del enunciado y lo discursivo en este primer eje. Al fin y al cabo: "El saber es un agenciamiento práctico, un "dispositivo" de enunciados y

visibilidades" (Deleuze, 1987, p. 79). En las pesquisas en torno al saber de Foucault "no es que el poder sea ignorado, sino simplemente que está planteado de manera implícita, está supuesto" (Deleuze, 2014, p. 169).

En el análisis del segundo eje del poder, Deleuze destaca el enfoque relacional y "microfísico" del mismo, y más precisamente, del poder disciplinario (*pouvoir disciplinaire*) (Deleuze, 1987, p. 50-57). Foucault abandona cierto número de postulados en este enfoque. Se opone a la concepción del poder como propiedad y propone el poder como estrategia, el cual se ejerce y no se posee privativamente. Se aleja de la concepción del poder como localizable puntual y exclusivamente en instituciones (Estado, instituciones privadas, etc.). Se distancia de la comprensión del poder como subordinación o infraestructura de un aparato de Estado a favor de una conceptualización inmanente del mismo en cada aparato, institución o relación social. Elide la concepción del poder como esencia: "El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo sino relación" (Deleuze, 1987, p. 53). Cuestiona la actuación del poder a través de la violencia y la ideología y propone que este produce realidad y produce verdad. En fin, se diatriba la concepción jurídica del poder y se asumen las leyes como pertenecientes a estrategias de poder. De este modo, Foucault puede aportar no solo otra teoría sino también otra práctica para las relaciones políticas (Deleuze, 1897, p. 57). Si en el eje del saber, Foucault distinguía entre lo discursivo y lo "no discursivo", en el eje del poder –que, huelga decirlo, no excluye al anterior sino que lo relaciona, lo encabalga, lo prolonga, lo complejiza– relaciona a ambos bajo el vocablo de diagrama (*diagramme*) (Deleuze, 1987, p. 61)[7] y, también, bajo la voz dispositivo (*dispositif*) (Foucault, 1994c, pp. 299-300; Irrera, 2017)[8]. El poder asegura el entrelazamiento entre las dos formas irreductibles del saber (Deleuze, 2013, p. 253). Así, "Si saber consiste en entrelazar lo visible y lo enunciable, el poder es su supuesta causa, y a la inversa, el poder implica el saber como bifurcación, la diferenciación sin la cual no pasaría al acto" (Deleuze, 1987, p. 65).

El tercer eje, el de la subjetivación, es situado como un "afuera" (*dehors*) –en el sentido de Blanchot (Foucault, 1988)– del poder y el saber. En efecto, lo es no el sentido que no esté relacionado con el saber y el poder; sino en el sentido de un "pliegue" (*pli*)

[7] La abstracción diagrama (*diagramme*) es usado también autónomamente por Deleuze y Guattari, sobre todo en *Mille plateaux* (1980).

[8] En algunos casos Deleuze identifica diagrama y dispositivo (Deleuze, 1987, p. 65); en otros los diferencia: diagrama como la "máquina abstracta" que constituye un mapa de las relaciones de poder y dispositivo como el "agenciamiento (*agencement*) concreto" de esas relaciones de poder (Deleuze, 1987, p. 63, 66).

que impide que los otros ejes se encierren (Deleuze, 1987; p. 127; 2015, p. 25): "si resulta que la línea del afuera se pliega, entonces quizá va a formar una subjetividad, quizá va a producirse una subjetivación" (Deleuze, 2015, pp. 63-64). ¿De qué manera se puede entender la subjetivación como pliegue del afuera? La subjetivación, por un lado, designa el proceso de la constitución y transformación de un sujeto respecto a ciertas relaciones de saber y poder. Por otro lado, la constitución de la subjetividad es un afuera en el sentido de que implica un afuera de las relaciones de saber y de poder y, a la vez, es un pliegue en el sentido de que, si bien, se diferencia de estos como su afuera, no se desvincula de estos, solo "se pliega" desde ellos: "Es como si las relaciones del afuera [del saber y el poder] se plegasen, se curvasen para hacer un doblez y dejar que surja una relación consigo mismo", una relación de la subjetividad consigo misma (Deleuze, 1986, p. 132). Foucault ya había definido el sujeto como una función que se deriva del enunciado. Mas, ahora surge del afuera del saber y el poder, y se asume como plenamente irreductible a estos (Deleuze, 1987, p. 139). Así, Deleuze propone que el pensamiento de Foucault no es sino una *topología* en cuanto, al tematizar el saber y el poder como espacio "interior" relacionado con el espacio "exterior" de la subjetivación, analiza las relaciones "espaciales", minuciosas, complejas, móviles, que existen entre los tres ejes señalados (Deleuze, 1987, p. 154). Archivista, cartógrafo y topógrafo son, pues, los adjetivos para designar la labor de Foucault en torno a estos tres ejes.

1.2 La tematización del acontecimiento en Foucault

1.2.1 La tematización del acontecimiento en el eje del saber

En la entrevista de Badiou hacia Foucault en 1965, este último afirmaba:

> *Je parle toujours d'événements* et je suis farouchement partisan de la histoire événementielle, au moins en philosophie, puisque aprés tout jusqu'à présent on n'a jamais fait l'histoire de la pensée qu'en termes abstraites de structure générale, idéale et intemporal. Bien, *il faudrait peut étre risquer une histoire purement évenementielle*
>
> [*Hablo siempre de acontecimientos* y soy, ferozmente, partidario de la historia acontecimental, al menos en filosofía. Hasta el momento, en efecto, la historia del pensamiento nunca se ha hecho sino en términos abstractos de estructura general, ideal e intemporal. *Pues bien, tal vez habría que arriesgarse a una historia puramente acontecimental*] (A Parte Rei Revista de Filosofía, 2012) [subrayado nuestro].

Dada la fecha de la aserción, esta se inscribe en el eje del saber. Al respecto surgen, por lo menos, cuatro preguntas: i) ¿qué son los acontecimientos (*événements*)?, ii) ¿qué es una historia acontecimental (*évenementielle)*? Y, dado que esta aseveración es

realizada en la época del eje del saber en Foucault, iii) ¿cuál es la relación entre acontecimiento y saber?, y, sobre todo, iv) ¿solo existe una modalidad unívoca de análisis del acontecimiento en el eje del saber? La resolución de estas cuestiones, todas relativas al esclarecimiento de la noción de acontecimiento en Foucault, se indaga en el análisis de textos del primer eje. Veamos los textos.

Histoire de la folie à l'âge classique (publicada en francés por primera vez en 1961, reimpresa en 1964, y reeditada en 1972) versa sobre las distintas configuraciones del saber acerca de la locura, un saber que permite operar exclusiones −regímenes de visibilidad, podría decirse, acorde a Deleuze (2004)− que van desde la Stultifera Navis (en el renacimiento) hasta el tratamiento psicoanalítico y psiquiátrico (en la edad moderna), pasando por las prácticas de encierro (en la edad clásica).

En este texto, *el acontecimiento presenta dos sentidos*. En un primer sentido, el acontecimiento es sinónimo de un hecho de cualquier orden de la realidad (Foucault, 2015a, p. 84, 135, 155, 158, 200, 242, 244). Así, el acontecimiento en cuanto hecho puede ser histórico, político, económico, clínico, etc.: "Pero en la historia de la sinrazón señala un acontecimiento decisivo: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza" (Foucault, 2015a, p. 68). En un segundo sentido, el acontecimiento ya no solo es un hecho sino, sobre todo, un hecho que implica a) una discontinuidad y una novedad en la realidad y b) una restructuración de la misma a partir de dicha discontinuidad[9]. Por ejemplo, entre la época de Montaigne y la época de Descartes "ha ocurrido un acontecimiento [*événement*]: algo que concierne al advenimiento de una ratio" (Foucault, 2015a, p. 45), esto es, la exclusión de la locura por la racionalidad. De este modo, se puede hablar: 1) del acontecimiento en cuanto hecho histórico trivial, y 2) del acontecimiento en cuanto discontinuidad y novedad histórica que reestructura la realidad, esto es, que tiene consecuencias fundamentales en el orden donde acaece. Por brevedad, el primero, es llamado por nosotros acontecimiento como *mero hecho*; el segundo, acontecimiento como *discontinuidad.* Ejemplo del primer significado de acontecimiento, sería simplemente una teoría sobre la locura que se inscribe en el paradigma de la exclusión propia del renacimiento. Ejemplo del segundo significado, serían los discursos y prácticas de Bichat, Récamier y Lallemand que conllevaron efectos

[9] Judith Revel ha reconocido y enfatizado este segundo sentido de acontecimiento en la obra de Foucault y lo ha desarrollado para explicar el devenir de este autor (Revel, 2009, pp. 19-21). Asimismo, Philippe Sabot (2016) ha trabajado este sentido a propósito de *Les mots et les choses* y *L'archéologie du savoir*.

sustanciales en el discurso médico, esto es, a la reestructuración del mismo en un paradigma clínico.

Raymond Roussel (1963) es un texto que reflexiona sobre el lenguaje y la literatura a partir del libro *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935) del poeta francés Roussel. Este libro se presenta como un doblez (*doublure*) en la obra de dicho poeta, en cuanto, como un espejo postrero, re-flexiona sobre los procedimientos que él ha utilizado para la invención literaria. Foucault, al realizar un examen sobre dicha obra, operativiza el concepto de acontecimiento en la segunda acepción ya apuntada –acontecimiento como discontinuidad–, y lo refiere al orden del lenguaje:

> Lo esencial en lo aleatorio es que no habla a través de las palabras y no se deja entrever en su sinuosidad; es la irrupción del lenguaje, su presencia súbita: esa reserva de donde surgen las palabras, ese absoluto retroceso del lenguaje en relación consigo mismo, y que hace que hable […]. Acontecimiento puro que está a la vez en el lenguaje y fuera de él, puesto que forma su límite inicial. Lo que lo manifiesta no es que el lenguaje sea lo que es, sino que haya lenguaje. […] La obra de Roussel —y ésta es una de las razones por las cuales ella nació a contramano de la literatura— es una tentativa de organizar, según el discurso menos aleatorio, el más inevitable de los azares (Foucault, 1976a, p. 53)

La obra de Roussel, con sus máquinas y sus técnicas de escrituras, con sus procedimientos poéticos y musicales, no solo es un despliegue lírico que se realiza en el lenguaje: es el advenimiento de un nuevo lenguaje. Verbigracia, "J'ai du bon tabac dans ma tabatière / jade, tube, onde, aubade en mat (objet mat) à tierce". Y, en la medida que es una irrupción novedosa que reestructura la realidad (en este caso, el orden del lenguaje), Foucault puede utilizar el término acontecimiento –como discontinuidad– para referirlo. Mas, en este uso del término acontecimiento en su segundo sentido, Foucault agrega otra nota de él: el azar. El acontecimiento, en su segunda acepción, no solo es una discontinuidad y una novedad: es un azar que ocurre en el seno de la realidad. Más adelante, sobre todo, en *L'ordre du discours* (1971), Foucault recuperará esta nota del acontecimiento, el azar, y lo vinculará con la dispersión.

Naissance de la clinique (1964) es una obra que estudia la transformación del saber médico en el saber clínico. Es decir, estudia un acontecimiento en el segundo significado: discontinuidad y novedad. Si dicha transformación del saber implica una discontinuidad y ruptura así como una reestructuración de los saberes médicos, entonces es legítimo denominar a dicha transición acontecimiento. La obra estudia, en tal sentido,

un “acontecimiento decisivo en la relación del hombre consigo mismo y del lenguaje con las cosas” (Foucault, 2001a, p. 8).

Esta obra no solo refrenda los significados del acontecimiento señalados y su distribución fáctica en los distintos órdenes de la realidad[10], sino que presenta también el término serie (*série*) (Foucault, 2001a, pp. 141-142, 151) para estudiar diacrónicamente la relación entre acontecimientos, aunque no es desarrollado explícitamente (tendremos que esperar a *L’archéologie du savoir* (1969) para tal despliegue reflexivo y metodológico). También se forja el concepto de “enciclopedia” (*encyclopédie*) como aquel elemento discursivo que pretende totalizar y sistematizar los acontecimientos (Foucault, 2001a, p. 52) y, en el caso del libro, los acontecimientos clínicos. Este será similar al de Alain Badiou en el mismo sentido y dirección, tal como se verá más adelante. Se puede decir, acorde *Naissance de la clinique* (1964), que una “historia acontecimental” es aquella modalidad de la historicidad y la práctica histórica que detecta las discontinuidades en lugar de subsumir a las múltiples singularidades en continuidades indefinidas y homogéneas.

Si *Naissance de la clinique* (1964) estudia el acontecimiento-discontinuidad del saber clínico, *Les mots et les choses (*1966) amplía su dominio temático y estudia los acontecimientos, en cuanto discontinuidades, en los distintos ámbitos del saber (especialmente en las ciencias humanas). Ya no hay una restricción a las ciencias médicas sino una ampliación hacia las ciencias humanas. Aquí se torna pertinente el concepto de *episteme*: a priori histórico desde el cual se constituyen los distintos saberes de una época (Foucault, 1968, p. 7). A primera vista, podría sonar contradictorio el término a priori histórico. No obstante, este término no hace referencia sino a los presupuestos históricos, la condición de posibilidad histórica, de cada época a partir de los cuales se elaboran los saberes (Foucault también utiliza para ellos el término “positividad”). En tal sentido, se puede interpretar a la *episteme* como un acontecimiento (en la segunda acepción ya distinguida), un acontecimiento del saber que implica reestructuraciones en los enunciados adscritos a él. De este modo, Foucault puede hablar de “dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad” (Foucault, 1968, p. 7). Se tiene así una episteme

[10] Véase Foucault (2001a, p. 14, 18, 23, 29, 42, 46, 51-54, 88, 105, 127, 129, 157-159, 164-165, 184, 188, 206, 218, 220, 225, 233, 245).

renacentista, clásica y moderna. Y si Foucault propone que el estudio de las epistemes no lo realiza la historia de las ideas sino la *arqueología* (*archéologie*) del saber, entonces no resulta excesivo denominar o, si se quiere, redefinir a la arqueología como el estudio de las discontinuidades y, por tanto, de los acontecimientos en el segundo sentido:

> La arqueología debe recorrer el acontecimiento según su disposición manifiesta; dirá cómo las configuraciones propias de cada positividad se modifican […]; por último y sobre todo mostrará que el espacio general del saber no es […] sino un espacio hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo conjunto asegura una función; mostrará que estas organizaciones son discontinuas, que no forman, pues, un cuadro de simultaneidades sin rupturas, sino que algunas son del mismo nivel en tanto que otras trazan series o sucesiones lineales (Foucault, 1968, pp. 213-214)[11].

Ahora bien, en este texto, el estudio de las *epistemes*, permiten también *dimensionar a los acontecimientos*. En efecto, dentro de cada episteme −sea renacentista, clásica, moderna− se suceden, a la vez, acontecimientos (en cualquiera de las dos significaciones: acontecimientos en cuanto hechos y en cuanto discontinuidades; pues, al fin y al cabo la discontinuidad no es sino un tipo de hecho singular). Por ejemplo, la episteme clásica con los presupuestos de orden (*ordre*), identidad (*identité*) y diferencia (*différence*) −a diferencia de la episteme renacentista con la semejanza (*ressemblace*) y similitud (*similitude*) − permiten la realización de otros hechos singulares y disruptivos: la idea de una *mathesis* general, la postulación de una gramática general, el mercantilismo, etc. (Foucault, 1968, pp. 26-209). La episteme moderna, por contraste, permite un acontecimiento, entre otros: la postulación decidida del sujeto como referencia del saber (Foucault, 1968, p. 302, 304, 312): "Este acontecimiento es la aparición del hombre" (Foucault, 1968, p. 309). Aquí es donde se esboza la tan conocida y tan malinterpretada frase: "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin (Foucault, 1968, p. 375). En tal sentido, se puede hablar de una dimensión de los acontecimientos. El término dimensión no sugiere una burda "espacialización" de los mismos. Refiere, por el contrario, a su facticidad misma. Por ejemplo, en el acontecimiento más amplio de la episteme clásica, el presupuesto del orden permite el acontecimiento más acotado de la postulación de una taxonomía de los seres (Foucault, 1969, p. 77-82).

[11] Acorde a esto, Foucault habla de "acontecimientos arqueológicos" (Foucault, 1968, p. 228, 288, 299).

La Pensée du dehors (1966) estudia los acontecimientos literarios –en cuanto discontinuidades– a partir de la obra de Maurice Blanchot. El acontecimiento de la literatura moderna consiste, no en su autorreferencia, sino en "un tránsito al "afuera": el lenguaje escapa al modo de ser del discurso —es decir, a la dinastía de la representación—, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma" (Foucault, 1988, p. 12). Además de ello, la literatura moderna se caracteriza por abandonar el "sujeto" de la literatura, es decir, aquel que realiza el texto literario y aquel que es designado dentro de este texto[12]. La literatura moderna nos conduce "a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla" (Foucault, 1988, p. 14). En esto consiste el acontecimiento-discontinuidad de la literatura moderna: en una disolución de los conceptos de representación y en la dilución de la subjetividad fundante del texto literario. La obra de Blanchot ofrece un pensamiento de esta experiencia: es la experimentación de tal acontecimiento literario. En tal sentido, se puede decir que *La Pensée du dehors* (1966) se inscribe en el primer momento de análisis del acontecimiento en Foucault y estudia, acorde a la distinción de dos sentidos de acontecimiento, el acontecimiento como discontinuidad en la literatura.

L'Archéologie du savoir (1969)[13] consiste en la teorización metodológica de la propuesta esgrimida en *Les mots et les choses* (1966) y textos afines. Si en la obra de 1966 se hacía un estudio de las discontinuidades del saber occidental, ¿qué problemas metodológicos y qué propuesta teórica yace implícita? *L'Archéologie du savoir* desarrolla, no sin una cierta sistematicidad, una respuesta[14].

La introducción de *L'Archéologie du savoir*, en primer lugar, es una apuesta teórica y metodológica para abordar el estudio de la historia. Contra los desarrollos teóricos sobre la historia que se concentran en las amplias continuidades y grandes períodos históricos, se propone un abordaje que destaque las singularidades, las discontinuidades, las rupturas y las interrupciones debajo tales manifestaciones masivas

---

[12] Sobre el tópico de *la mort de l'auteur* véase Barthes (1973 [1968], pp. 61-68) y Foucault (1994a [1969], pp. 789-821).

[13] En lo único que parece acertar Žižek (2006) es asumir esta obra como "su infravalorada obra fundamental" (p. 26). Esto dado que, por un lado, en efecto, diríase que es la obra fundamental sobre el acontecimiento; y, por otro lado, es errático el juicio del comentador esloveno sobre esta obra en tanto señala que "descontextualiza" de su sentido histórico a los acontecimientos. Más precisos son los términos de Lecourt (1973): "si nos limitamos a lo más aparente, a lo explícito mismo [de *L'Archéologie du savoir*], no se puede dejar de sospechar una novedad real de los conceptos a través de la renovada opulencia del estilo […]. *La arqueología* tiene otro alcance y la problemática que postula es una novedad real y radical" (p. 98).

[14] Webb (2012) ha estudiado bastante bien, por lo demás, la manera cómo *L'Archéologie du savoir* responde a tradiciones científicas, matemáticas y epistemológicas precedentes.

y homogéneas. Esta teorización se muestra operante en ya en las llamadas historias de las ideas, de la filosofía y de la literatura:

> La historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos. (Foucault, 1979, p. 8).

Se asiste, entonces, a una "mutación epistemológica de la historia" (Foucault, 1979, p. 19), bastante solidaria a la llamada "historia acontecimental" de la entrevista de 1965, que ante la dispersión de los hechos elabora series (*séries*) de ellos: "series: definir para cada una sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico" (Foucault, 1979, p. 11) así como constituir series de series (llamados también por Foucault "cuadros" históricos). Esta expresión –que ya estaba presente en *Histoire de la folie* (Foucault, 2015b, p. 48; p. 142) y *Les mots et les choses* (Foucault, 1968, p. 149-151, 214, 230)– permite, además, categorizar y dimensionar los acontecimientos (en ambos signficados, como meros hechos y como discontinuidades). Se tiene, acorde a él, acontecimientos de duración breve, mediana, amplios, de marcha lenta o rápida, acontecimientos raros o acontecimientos repetitivos así como acontecimientos de distintos niveles (Foucault, 1979, pp. 287-288). Por ejemplo, un acontecimiento de gran duración sería el nacimiento de la mirada clínica en los discursos médicos, dentro del cual se realizan otros acontecimientos como la interpretación de las enfermedades en síntomas y signos en el s. XVIII (Foucault, 2001a, p. 131). Por lo demás, esta mutación epistemológica de la historia es interpretada como el correlato de la desaparición del concepto fundador del sujeto (Foucault, 1979, p. 20). Sin una conciencia trascendental y originaria que sintetice todos los sucesos, sin un sujeto fundante como punto de partida y fundamento de la continuidad se abre la posibilidad, reluciente y renovada, del acontecimiento y el devenir múltiple en la historia.

Ahora, a Foucault le interesa en esta obra estudiar los hechos del saber. Un acercamiento que puede denominarse una "*descripción pura de los acontecimientos discursivos*" (Foucault, 1979, p. 43). ¿Qué es un acontecimiento discursivo? Y, ¿por qué descripción pura? Un acontecimiento discursivo es un hecho, discontinuo o no, que aparece en el orden del saber,

> es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, las cuales pueden muy bien ser innumerables, pueden muy bien, por su masa, sobrepasar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura (Foucault, 1979, p. 44).

En tal sentido, la unidad funcional de los acontecimientos discursivos es el enunciado (*l'ennoncé*). La descripción pura de los acontecimientos discursivos "trata de captar el enunciado en la estrechez y singularidad de su acontecer" (Foucault, 1979, p. 45). Esta descripción deviene, por tanto, en una descripción pura de los *acontecimientos enunciativos*. Tradicionalmente, los enunciados han sido subsumidos en diversas unidades discursivas: autor, obra, disciplina, libro, temática, etc. asumidas como evidentes de suyo. Frente a estas obviedades, se trata opera una puesta en entredicho metodológico a fin de examinar los enunciados en cuanto tales. Este procedimiento bien puede ser denominado, a nuestro juicio, como una *reducción fenomenológica del enunciado*. Esto es, una reducción fenomenológica (Cfr. Husserl, 1976, pp. 122ss) sobre la unidad de los enunciados a fin de acceder a una descripción pura de los mismos. No obstante, Foucault no asume como presupuesto de lo reducido fenomenológicamente la subjetividad transcendental del sujeto (Husserl, 1976), la facticidad (*Faktizität*) o la existencialidad (*Existenzialität*) del *Dasein* (Heidegger, 1967, p. 12), el cuerpo (*corps*) del sujeto como centro (*centre*) y quicio (*pivot*) del mundo (Merleau-Ponty, 1945, p. 97), la auto-afección (*auto-affection*) de la vida (*vie*) (Henry, 1990, pp. 161-162), o la donación (*donation*) que mantiene al *sujeto* como destinatario (*allocataire*) (Marion, 1997, p. 442). Esta fenomenología foucaultiana, plenamente asubjetiva[15], tampoco devuelve al mundo en cuanto mundo (Patočka, 1998), sino al acontecimiento del enunciado en sí mismo[16]. Se puede decir, por tanto, que Foucault propone una *fenomenología del enunciado en cuanto acontecimiento*. A saber, una descripción del hecho mismo del enunciado sin necesidad de recurrir a una instancia no-acontecimental como sería el sujeto –o el mundo– que lo fundaría. El fenómeno acontecimental del enunciado se exhibe por sí mismo, en su fenomenicidad misma, cuyo sentido sería no solo su temporalidad sino, sobre todo, su singularidad temporal en cuanto discontinuidad.

---

[15] Sparrow (2014) ha tematizado la aporía, no solo del subjetivismo sino, en generla, del correlacionismo (Meillassoux, 2006), de la fenomelogía. Frente a ello, se apresura a afirmar la muerte de este enfoque y sus presupuestos subjetivos correlacionales (pp. 86-177). Sobre la cuestión de la subjetividad en la fenomenología −husserliana−, confróntese Steinbock (2003) e Inverso (2016).

[16] Romano (1999a, 1999b, 2003) ha realizado uno de los intentos más rigurosos y sugerentes para pensar el concepto de acontecimiento desde la fenomenología misma. Aunque el acontecimiento no asume como presupuesto un sujeto -ni mucho menos un sujeto lógico- él concierne, empero, a los sujetos -en rigor a los "advinientes". Esto último no es ni relevante ni necesario en Foucault, acorde al texto ahora comentado.

Discontinuos y dispersos los acontecimientos enunciativos, campos funcionales del discurso, ¿qué le queda a la arqueología del saber? Pues, describir las agrupaciones de ellos, a partir de su dispersión y no de su continuidad unitaria, en formaciones discursivas (*formations discursives*) y sus reglas: conjunto de discursos que permite mostrar cómo cualquier objeto del discurso encuentra en él su emergencia; "definir estos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolas al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso" (Foucault, 1979, p. 79). Se trata, entonces, para decirlo con una término foucaultiano posterior (Foucault, 1975, p. 31; 1976b, p. 36; 2005, p. 34), de realizar una *microfísica del enunciado*.

¿De qué manera se relaciona esta "fenomenología del enunciado como acontecimiento" con los dos significados de acontecimiento evidenciados por la presente investigación: hecho o discontinuidad? Pues bien, *L'Archéologie du savoir* (1969), en cierto modo, destruye dicha dualidad de sentidos. En efecto, en esta obra el acontecimiento, a partir de la descripción pura del enunciado, no aparece como una dualidad que se declina en hechos comunes y hechos discontinuos. Por el contrario, todo hecho enunciativo no es sino, en sí mismo, y desde ya, una discontinuidad. Todo hecho es un acontecimiento. Si liberamos el enunciado de las grandes unidades que lo compactan –autor, libro, discontinuidad– podemos apreciar que ellos no son sino acontecimientos que mantienen una relación múltiple y discontinua entre sí. La continuidad entre enunciados adviene cuando son subsumidas en las grandes unidades discursivas asumidas. En un nivel superficial natural, ciertamente, la distinción entre hecho trivial y hecho discontinuo es evidente; mas a un nivel "fenomenológico" (Husserl, 1976; 1999) cesa tal desaparición. Coloquemos un ejemplo literario[17]. A un nivel natural, *Los heraldos negros* (1918/1919) de César Vallejo es un hecho literario común, esto es, un hecho que se subsume, no sin ciertos encabalgamientos, en el hecho más general del modernismo hispanoamericano (más allá de su innegable valor literario). Y, por su parte, *Trilce* (1922) es un acontecimiento discontinuo, un fenómeno asaz disruptivo respecto a la literatura peruana de su época y, por consiguiente, de consecuencias literarias notables,

[17] Podríamos haber colocado un ejemplo de otro ámbito; musical, por ejemplo. No queremos desaprovechar la ocasión, a propósito de esta referencia, de rendir homenaje a aquellas composiciones-acontecimientos que atravesaron, material y profundamente, la redacción de este texto. Para evitar absurdas enumeraciones, bastará con decir: invenciones sonoras contemporáneas escritas entre 1967 y 2019, que desbordan, con sus singularidades notas, con sus profusos colores, con sus exaltadas texturas y múltiples densidades, el género denominado *psychedelic rock*.

difícil de subsumir si no más que retrospectivamente y no sin ciertas extrapolaciones. Mas, en un segundo nivel de análisis, el de la fenomenología del enunciado ("arqueológico" para Foucault), todo hecho es, en sí mismo, una multiplicidad en un devenir discontinuo (Foucault, 1979, p. 206):

> ¿Cuál ha sido el objeto de mi investigación? Y, ¿qué era lo que me proponía describir? Unos "enunciados", a la vez en esa discontinuidad que los libera de todas las formas en que, tan fácilmente, se aceptaba que fuesen tomados, y en el campo general, ilimitado, aparentemente sin forma, del discurso (Foucault, 1979, p. 132)

En efecto, en este segundo nivel, si el hecho literario *Los heraldos negros* hubiera emergido en otro contexto y, por consiguiente, hubiera establecido una relación distinta con los hechos enunciativos de su entorno, entonces la discontinuidad del mismo sería mucho más evidente. Imagínese, pues la publicación del mismo en el virreinato peruano o, si se quiere, en una época de las plataformas digitales (Sadin, 2015; Srnicek, 2017): su singularidad y discontinuidad se haría mucho más ostensible, como el sonido inverosímil de un acorde atonal en un ordinario concierto de música diatónica.

Ahí reside, precisamente, el aporte de *L'archéologie du savoir* en la confección del acontecimiento: asumir que todo hecho es virtualmente un acontecimiento; toda continuidad, una discontinuidad; toda trivialidad, una originalidad. No obstante, *L'archéologie du savoir* no solo destruye la dualidad de sentidos evidenciada en las obras de Foucault estudiadas sino que con ello da paso, es la bisagra, para una tercera acepción del acontecimiento: 3) el acontecimiento en cuanto *dispersión*. Desde los fragmentos rotos de la dualidad de sentidos del acontecimiento no surge una figura perfecta y renovada del concepto sino que, en la misma polvareda de la fragmentación, obtiene legitimidad y realidad propia una nueva experiencia: la dispersión.

En efecto, *L'ordre du discours* (1971) –conferencia pronunciada en 1970 y publicada un año después– introduce este tercer sentido de acontecimiento en cuanto dispersión. A diferencia de *L'archéologie du savoir* el concepto central en este texto no es el enunciado: es el discurso. Este último fue definido en el texto previamente estudiado como el conjunto de enunciados que dependen de una misma formación discursiva (Foucault, 1979, p. 198). Por consiguiente, ya no se habla del enunciado en cuanto acontecimiento, sino del acontecimiento discursivo (*événement discursif*). Al igual que los enunciados en *L'archéologie du savoir* eran subsumidos en grandes unidades, los discursos son subsumidos y, más aún, dominados por procedimientos discursivos y no

discursivos[18]. Se señala tres tipos de procedimientos de dominio sobre la dispersión de los discursos: la exclusión (prohibición, separación/rechazo, oposición verdadero/falso), el enrarecimiento (el comentario, la función autor, las disciplinas) y la sumisión (rituales del habla, sociedades del discurso, doctrinas, adecuación social) (Foucault, 2004, pp. 14-46). Todos esto procedimientos no tienen como objetivo sino dominar, respectivamente, el poder, el azar y las condiciones de utilización de la dispersión de los discursos. Así, la prohibición apunta a dominar el poder de los discursos vetados en una sociedad; el comentario elude el azar de la producción discursiva al asumir un origen privilegiado de toda posterior hermenéutica; y las doctrinas someten a otros discursos que no siguen el dogma discursivo principal. Frente, a estos procedimientos sobre los discursos se plantea realizar análisis críticos y genealógicos que devuelvan la dispersa singularidad a los discursos (Foucault, 2004, p. 59). De este modo, los conceptos de acontecimiento, serie, regularidad y condición de posibilidad se muestran pertinentes para pensar la multiplicidad de los discursos (Foucault, 2004, pp. 54-56). De estos cuatro, el acontecimiento tiene cierta primacía en tanto una serie es un conjunto de discursos, una regularidad agrupa acontecimientos[19] y la condición de posibilidad indica el contexto donde surgen los acontecimientos. De ahí que el discurso sea, él mismo, un acontecimiento y se hable de acontecimientos discursivos.

Empero, ¿qué se entiende aquí por acontecimiento? ¿se sigue manteniendo la distinción entre acontecimiento como hecho y acontecimiento como discontinuidad? Foucault responde:

> Si los discursos deben tratarse desde el principio como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto hay que conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es en el nivel de la materialidad, como cobra siempre efecto [*prend effet*], que es efecto [*effet*]; tiene su sitio, y consiste en la relación [*relation*], la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material [*dispersion matérielle*].

[18] Esta relación entre lo discursivo y lo no discursivo ya está presente, empero, en la misma *L'archéologie du savoir* (1969) en tanto la arqueología describe las relaciones entre las formaciones discursivas y los dominios no discursivos (Foucault, 1979, pp. 272ss).

[19] Deleuze, dicho sea de paso, presenta un término similar al de regularidad (*régularité*) de Foucault para estudiar la relación entre acontecimientos: el de repetición (*répétition*). Este último se opone al concepto de generalidad (*généralité*), pues « La répétition comme conduite et comme point de vue concerne une singularité inéchangeable, insubstituable » (Deleuze, 2011, p. 7) y « Mais la répétition dans le transfert a moins pour fonction d'identifier des événements » (Deleuze, 2001, p. 30).

> Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal (Foucault, 2004, p. 57).

Esta cita, copiada *in extenso*, resulta totalmente significativa para el contexto de la presente investigación. Por un lado, Foucault señala la poca importancia que se le ha brindado al acontecimiento en la historia de la filosofía. Por otro lado, se aventura una definición de acontecimiento que nos instala en un momento totalmente nuevo del análisis del mismo. Al respecto, se señala, primero, que el acontecimiento se distingue de las categorías tradicionales de sustancia, accidente o proceso. Luego, se lo define múltiplemente como dispersión, relación, efecto incorporal de lo material corporal. Y después, se insiste en la fisionomía dispersa del acontecimiento y su materialidad específicamente incorporal. ¿Cómo resultan coherentes estos tres momentos? ¿Qué es, en suma, un acontecimiento según *L'ordre du discours* (1971)? Si el acontecimiento es enfáticamente una dispersión, resulta palmario porqué no puede ser aprehendido por los términos de sustancia, accidente o proceso. En efecto, una sustancia (οὐσία), según las ideas heredadas por Aristóteles (1982) y la filosofía griega hacia la totalidad de la historia de la filosofía (Heidegger, 1967), no es jamás una dispersión, sino un compacto, i.e, un compuesto (τὸ σύνολον) unitario, determinado (τόδε τι), de materia (ὕλη) y forma (μορφή) o, en su defecto, la unidad constante y consistente de la μορφή (Ayala, 2018). Asimismo, una dispersión no puede ser un accidente (συμβεβηκός), como si fuera la sombra pálida y optativa de la οὐσία, puesto que no se añade como predicado a una sustancia previamente *su*puesta (ὑποκείμενον) sino que, precisamente, la anula, la rompe, la difumina. Del mismo, modo la dispersión no puede ser un proceso, pues no consiste simplemente en un devenir que presuponga una identidad implícita de aquello que deviene, sea esto un objeto, una estructura, sino que la dispersión desgracia toda posibilidad de permanencia, unidad e identidad. Pero, por lo mismo, al no ser ni sustancia ni accidente, ni tampoco unidad ni identidad, el acontecimiento, en cuanto dispersión, tampoco puede ser *identificado* con *un* cuerpo.

Mas, ¿por qué hay una *definición múltiple* del acontecimiento como relación, coexistencia, dispersión, intersección, acumulación, y selección de elementos materiales que se distinguen de la sustancia, el accidente, el proceso? ¿Cuál es la relación entre estos elementos? A nuestro juicio, la dispersión no es el concepto fundamental –dado que esto

implicaría asumir un tradicional fundacionalismo metafísico[20]–, mas sí *el concepto diferencial,* singular y propio que especifica el acontecimiento y lo distingue de los conceptos de la metafísica tradicional (sustancia, accidente, identidad, unidad). De hecho, si el "efecto" remite al esquema tradicional de causa y efecto[21] y la "relación" a la categoría aristotélica πρός τι (Aristóteles, 1982, p. 33/Categorías, 1b25-2a10) –asumamos los demás términos de la enumeración como derivados y subsumibles en los anteriores– la dispersión se muestra remisa a las categorías tradicionales señaladas. En efecto, dispersión (*dispersion*) significa *fragmentación en irregulares y variables multiplicidades*, la cual elude identidades, unidades y esencialidades. Por eso, el acontecimiento en cuanto dispersión, no puede ser causa, identidad, sustancia así como tampoco efecto, mera diferencia, o accidente. La dispersión *fragmenta* las categorías de la metafísica y las disipa, como flores puntuales que se convierten, de golpe, en polen discreto, contingente, des-unitario en el vergel clásico de la metafísica. Y, por lo mismo, solo asumiendo la dispersión como conceptual singularizador y diferencial se puede explicar esa multiplicidad, esa dispersión de términos que definen el acontecimiento en su tercera acepción para Foucault. Por consiguiente, podemos decir que, en Foucault, *acontecimiento en tercer sentido significa dispersión in-corporalmente –in-metafísicamente– múltiple de lo real, esto es, la fragmentación no sustantiva de la misma*. Sobre este tercer momento aparece la posibilidad, y la exigencia, de la elaboración de una *teoría del acontecimiento* "que permita pensar las relaciones del azar y del pensamiento" (Foucault, 2004, p. 58). Suspenderemos, por el momento, esta profundización en el tercer significado de acontecimiento en Foucault (que requieren apropiaciones en formatos más personales), no sin antes realizar una breve comparación entre este concepto y el vocablo del mismo nombre en Deleuze.

Deleuze en *Logique du sens* (1969) define el acontecimiento[22] como *devenir incorporal expresado en el sentido que divide el lenguaje y la realidad*. No solo por los

---

[20] Sobre la relación entre fundacionalismo y filosofía véase Rorty (1973, pp. 163ss); y sobre la relación entre la experiencia de fundamento (*Grund*) y metafísica confróntese Heidegger (2003).

[21] Sobre un análisis del concepto de causa, de cara a su origen occidental, véase Heidegger (1994, pp. 11-15).

[22] Sobre el concepto de acontecimiento en Deleuze puede verse Badiou (2007), Bowden (2011), Crockett (2013) y Beaulieu (2014).

Una elucidación distinta del acontecimiento por Deleuze (1988) está en *Le Pli*, el cual por ahora no nos interesa discutir en esta investigación. Dicho se de paso, Zourabichvili (1994) ha hecho eco en esta noción para leer el devenir conceptual de Gilles −gesto que lo diferencia de Martin (1992; 1993) quien privilegia la multiplicidad; de Sauvagnargues (2010) quien atraviesa el concepto de empirismo trascendental; de Lapoujade (2014) quien operativiza la noción de movimiento aberrante; y de Kleinherenbrink (2019) quien patentiza lo maquínico en tanto ontología discreta.

términos esbozados puede trazarse una relación e, incluso, una influencia de Deleuze sobre Foucault a propósito del acontecimiento; sino, sobre todo, esta puede ser precisada a partir de la recensión elogiosa que el filósofo nacido en Poitieres realiza sobre el filósofo nacido en París en "Theatrum Philosophicum" (Foucault, 1994b; Foucault y Deleuze, 1995). Este artículo no es sino una reseña a dos libros de Deleuze: *Différence et Répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969). Foucault señala que en Deleuze

> el acontecimiento es un incorporal (superficie metafísica); en la superficie de las cosas y de las palabras, el incorporal acontecimiento es el sentido de la proposición (dimensión lógica); en el hilo del discurso, el incorporal sentido–acontecimiento está prendido por el verbo (punto infinitivo del presente) (Foucault y Deleuze, 1995, p. 19)

No obstante, la divergencia entre Foucault y Deleuze, a nuestro juicio, es la siguiente. *Foucault en* L'Ordre du discours (1971) *conceptualiza el acontecimiento como dispersión y, además, no lo vincula al lenguaje y, por consiguiente, al sentido como si lo hace Deleuze en* Logique du sens (1969). Foucault coincide en la afirmación del acontecimiento como efecto incorporal con Deleuze. Sin embargo, mientras en Deleuze lo incorporal se asocia a lo ideal (Deleuze, 1990a, p. 33), máxime al lenguaje en la modalidad verbal de los infinitivos (Deleuze, 1990a, pp. 30ss) en tanto expresión del sentido (Deleuze, 1990a, pp. 48ss); en Foucault lo incorporal deviene dispersión –experiencia totalmente ausente en *Logique du sens* (1969)– sin una referencia explícita a un vínculo esencial con el lenguaje[23]. Respecto a esto podemos señalar, que hay repetición, pero también diferencia entre Foucault y Deleuze. La originalidad de Foucault, si es lícito hablar en esos términos, consiste en entender el acontecimiento como dispersión y no referirlo exclusivamente al sentido. He ahí el aporte y su irreductibilidad frente a Deleuze y frente a Badiou (como más adelante se verá).

Pues bien, con este tercer significado de acontecimiento en Foucault, se asiste a una *radicalización del concepto de acontecimiento* a partir de la dispersión. En un primer momento, en el eje del saber, el acontecimiento tenía dos direcciones –mero hecho y singular discontinuidad. En un segundo momento, la discontinuidad enfatizada en

[23] Ciertamente la tematización del acontecimiento en Foucault surge a propósito del estudio de los discursos; sin embargo, en ningún momento este señala que el acontecimiento es exclusivo para abordar los discursos o que únicamente refieran a ellos. El acontecimiento, en cuanto dispersión, es abordado como un concepto, ignorado por la historia de la filosofía, que permite elaborar de manera crítica y radical los saberes declinados en discursos y, posteriormente, posibilita vincular estos al ejercicio del poder (y, aún prolongando, a la subjetivación). No hay una primacía del lenguaje y, con ello, un abordaje abstracto y exclusivo del saber en la conceptualización foucaultiana del acontecimiento.

L'archéologie du savoir (1969) deviene dispersión en *L'ordre du discours* (1971). Dicho paso implica una radicalización en la medida que la dispersión permite pensar de un modo mucho más amplio los acontecimientos. Si en un primer momento el acontecimiento es una discontinuidad, ello implica brindar una prioridad de orden temporal al acontecimiento, pues toda discontinuidad no remite sino a una diversa discontinuidad histórica en cualquier orden de la realidad. Mas, si el acontecimiento es dispersión, no solo el tiempo deviene acontecimental sino también el espacio, el concepto, la vida, la realidad. Así, con la dispersión se puede pensar dos elementos simultáneos como acontecimientos en tanto no sean convergentes y subsumibles en una misma unidad. En tal sentido, Foucault habla, por ejemplo, de acontecimientos enunciativos y discursivos que, *de facto*¸ más allá de su variable temporalidad son, en sí mismos, acontecimientos, los cuales temporal, espacial o conceptualmente se subsumen arbitrariamente en unidades. Explícita la dispersión se radicaliza los acontecimientos[24].

Con este tercera significación de acontecimiento, se puede añadir una quinta pregunta a nuestro arsenal de preguntas originalmente planteadas en este segundo subcapítulo: v) ¿cuál es la relación entre los tres sentidos del acontecimiento: hecho, discontinuidad y dispersión en Foucault? Esta, junta a las otras, será respondida al finalizar el subcapítulo.

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) es un conjunto de lecciones dedicado al estudio de la voluntad de saber –previa y opuesta a la voluntad de verdad, la cual más que elegir lo verdadero postula el sistema de lo verdadero y lo falso. El análisis de la voluntad de saber asume el conocimiento se entiende como un acontecimiento en la tercera acepción del término, sin la necesidad de recurrir a la figura de un sujeto cognoscente. Aunque en algunos pasajes usa el término acontecimiento en el primer significado, como mero hecho (Foucault, 2012b, pp. 19, 29, 63, 77, 170, 183, 208), es inequívoco que el planteamiento textual integral elucida el conocimiento a partir del tercer sentido de evento. Esto último resulta ostensible en la siguiente aserción:

[24] Más aún, el concepto de dispersión ofrece una línea de investigación, solo una entre tantas que pueden crearse, para el estudio de la realidad misma que desborde, naturalmente, "texts, discourse, social practices, and human finitude" (Bryant, Srnicek & Harman, 2011) y, al mismo tiempo, ofrezca un diálogo y no una crítica génerica y poco informada de la tradición filosófica, tal como se aprecia en algunos escribientes precipitados −según lo evidenciado en Morin (2019). La dispersión se revela como un concepto singular que permite pensar lo real mismo, sin necesidad de un correlacionismo ni de su crítica (Meillassoux, 2006) que desde ya escande sujeto y realidad, pero tampoco sin reducirse a una mera mescolanza que irrevocablemente privilegie un tipo de ser de la realidad -como es ostensible, por ejemplo, en Coccia (2018).

> Por acontecimiento no entiendo una unidad inquebrantable que pueda situarse de manera unívoca en coordenadas temporales y espaciales. Un acontecimiento es siempre una dispersión; una multiplicidad. Lo que pasa aquí y allá; es policéfalo […] se dispersa. (Foucault, 2012b, p. 216).

Es más, los acontecimientos así planteados, como dispersiones, son susceptibles, por el contrario, de convertirse en hechos, hechos comprobados, esto es, en unidades acotada de realidad que se subsume en otras (Foucault, 2012b, p. 208). Es decir, se explica el paso entre el acontecimiento en tercera acepción y el acontecimiento en primera significación, una relación que resta abordar exhaustivamente como respuesta a la quinta pregunta de este subcapítulo sobre el eje del saber.

Ahora, a partir de tal conceptualización del acontecimiento como dispersión, Foucault puede precisar el término "acontecimiento discursivo" y, con ello, vislumbrar en su especificidad el segundo eje de su pensar, esto es, el poder. En efecto, *un acontecimiento discursivo no es un acontecimiento textual,* pues se dispersa en instituciones, leyes, acciones políticas, reacciones (Foucault, 2012b, p. 216). Por el contrario, Foucault, en la segunda edición de *Histoire de la folie* (1972), critica la "textualización" del acontecimiento discursivo (que cree ver en Derrida (1967)), el cual reduce el acontecimiento al mero texto y realiza una "elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos" (Foucault, 2015b, p. 201)[25]. ¿De qué modo la explicitación del acontecimiento discursivo permite entroncar con el segundo eje de análisis de Foucault, i.e., el poder? Lo permite en cuanto no solo el acontecimiento discursivo sino el acontecimiento en cuanto tal, en cuanto dispersión, para ser subsumido en unidades requiere de ciertas prácticas no discursivas operen, requieren que distintos poderes –en este caso, políticos y jurídicos– determinen ciertas dispersiones como hechos y, en el caso del saber, como verdades. Esta relación entre lo discursivo y lo no discursivo, por lo demás, se mostraba cada vez en textos anteriores (Foucault, 1979, pp. 272ss; 2004), mas emergerá de manera más nítida en *Nietzsche, la généalogie et l'histoire* (1971), en el Curso del Collège de France, *Théories et institutions pénales* (1971-1972) y cursos posteriores.

[25] Esta elucidación del acontecimiento discursivo resulta, por lo demás, pronominal, meta-discursiva, en la obra de Foucault en el sentido de que el prólogo de la segunda edición de *Histoire de la folie* (1972), asume al texto mismo como un acontecimiento discursivo: abierto, por tanto, a repeticiones, comentarios, filiaciones y disputas autorales, etc. Este texto es, entonces, un libro-acontecimiento que se relaciona con eventos de otros órdenes, sean estos sociales, políticos, económicos, etc. (Foucault, 2015a, p. 8).

En suma, respecto a la tematización del acontecimiento en el eje del saber podemos ya responder a las cinco preguntas: i) ¿qué son los acontecimientos (*événements*)?, ii) ¿qué es una historia acontecimental?, iii) ¿cuál es la relación entre acontecimiento y saber?, iv) ¿solo existe una modalidad unívoca de análisis del acontecimiento en el eje del saber?, y v) ¿cuál es la relación entre la distinción de dos sentidos del acontecimiento –como continuidad y como discontinuidad– y la conceptualización del acontecimiento como dispersión?

Se responde:

i) El acontecimiento tiene tres acepciones en el devenir intelectual de Foucault. Primero, el acontecimiento es un mero *hecho* de la realidad, trivial, anodino, regular. Segundo, es una *discontinuidad*, un hecho irregular y extraordinario. Tercero, es una *dispersión*: los acontecimientos son fragmentos no no sustanciales ni corporales de lo real. Asimismo, los acontecimientos, en cualquiera de los tres sentidos, se dan en cualquier orden de la realidad; así tenemos acontecimientos históricos, discursivos, políticos, sociales, literarios, científicos, etc.

ii) Una "historia acontecimental" es un modo de la historicidad y de la práctica histórica que se inscribe, sobre todo, en la distinción de los dos primeros significados del acontecimiento –como discontinuidad opuesta a los meros hechos continuos de la realidad. Así, la realización de una historia acontecimental implica poner de relieve el azar, las cesuras, las rupturas, las novedades, en suma, las discontinuidades en la historia. Ejemplo de ello sería *Les mots et les choses* (1966) y *L'Archéologie du savoir* (1969) que realizan y teorizan una historia acontecimental del saber.

iii) La relación entre acontecimiento y saber no es exclusiva ni excluyente. Sirve, por el contrario, como medio para rescatar, primero, la noción de discontinuidad (al estudiar las escansiones en la historia de las ideas) y, segundo, para adentrarse a una exhibición de él como dispersión a partir de la noción de acontecimiento discursivo.

iv) No existe una modalidad unívoca de análisis del acontecimiento en Foucault. Como se ha visto, un primer momento de análisis prima una distinción en el término acontecimiento –como mero hecho y como discontinuidad– y, en un segundo momento, se radicaliza en la discontinuidad y se diluye tal distinción a fin de dar paso a la conceptualización del acontecimiento como dispersión: *fragmentación en irregulares y variables multiplicidades.*

v) ¿Cuál es la vinculación entre las tres lecturas de acontecimientos? ¿Y por qué hay una radicalización al asumir el acontecimiento como dispersión, ¿cuál es, en todo caso, la relación entre discontinuidad y dispersión? La relación entre hecho y discontinuidad es una relación de oposición histórica entre repetición y novedad o, si se quiere, entre trivialidad y extraordinareidad. La relación entre hecho, discontinuidad y dispersión es, por contraste, la siguiente: el hecho y la discontinuidad no son sino modalidades temporales de la dispersión (o, si se quiere, de la "dispersidad"). La discontinuidad es un modo de dispersión temporal que escande distintos hechos históricos. El hecho es un modo de unidad, temporal o espacial, que acota ciertos fragmentos de la realidad. Por el contrario, la dispersión no es ni unidad ni exclusivamente discontinuidad temporal. Respecto a la discontinuidad, la dispersión resulta mucho más radical en la medida que desborda el plano exclusivamente temporal y permite plantear dispersiones en distintos ámbitos de la realidad. De ese modo se puede hablar de "discontinuidades" espaciales, conceptuales, cósicas u ónticas que desborden lo meramente temporal. La dispersión retrocede sobre la discontinuidad, elude la unidad del hecho, y ofrece así la entidad del ente: *la realidad como fragmentación.*

Veamos ahora cómo se cavila el acontecimiento en los posteriores ejes del pensamiento de Foucault.

1.2.2 La tematización del acontecimiento en el eje del poder

La conferencia-homenaje a Jean Hyppolite *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) no solo anuda el análisis del saber con el del poder sino también retoma los tres sentidos del acontecimiento: hecho, discontinuidad y dispersión. La conferencia hace explícito la voz genealogía (*généalogie*) en tanto estudio que rechaza el concepto de origen −*Ursprung*, *origine*−, pues el origen tiene como correlato un desarrollo histórico continuo a partir de la esencia, la identidad y la verdad de sí (Foucault, 1994b, pp. 138-140; 1997, pp. 17-24), proponiendo instrumentalizar los conceptos de proveniencia −*Enstehung*, *provenance*− y emergencia −*Herkunft*, *emergence*. La emergencia se opone a la continuidad y teleología de los desarrollos históricos sin la recurrencia a un sujeto como causa (Foucault, 1994b, pp. 133, 144; 1997, pp. 34, 38). La proveniencia, por su parte, permite mostrar la especificidad de los fenómenos, es decir, la proliferación (*prolifération*) de los acontecimientos (Foucault, 1994b, p. 141; 1997, p. 27). Aquí, esta última en lugar de hablar de una discontinuidad temporal de los acontecimientos, menta su proliferación, esto es, la dispersión en cuanto tal. Pues, "Seguir hilo el complejo de la

procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión" (Foucault, 1994b, p. 141; 1997, p. 27).

Ahora, el acontecimiento, en cuanto dispersión, ciertamente es susceptible de ser unificado, mas tal unificación, se aclara aquí en este eje, se realiza a partir de relaciones de poder: "Acontecimiento −entendiendo por tal no una decisión, un tratado, un reino o una batalla−, sino una relación de fuerza que se invierte, un poder que se confisca" (Foucault, 1994b, p. 148; 1997, p. 48). Así, el acontecimiento es, en sí mismo, una relación de fuerza que al confiscarse, unificarse, se instrumentaliza en una estrategia de poder.

El curso *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)* continua con los análisis del saber y el poder y, a diferencia de lo acontecido en el eje del saber y en la conferencia otrora citada, privilegia las dos primeras significaciones del acontecimiento: hecho y discontinuidad. En efecto, el acontecimiento es tanto un mero hecho de la realidad (Foucault, 2015c, pp. 4, 26, 41, 46, 47, 79, 89, 232) como un hecho discontinuo y extraordinario de la misma (Foucault, 2015c, pp. 186, 200, 201, 203, 204, 206, 234). Este texto, por cierto, aborda las teorías y las instituciones penales del s. XII al s. XVIII a partir de un método que entiende el poder a partir de la represión y las intenciones estratégicas en las relaciones de fuerza. Un acontecimiento decisivo −en el sentido de discontinuidad histórica− fue la nueva penalidad surgida contra los revolucionarios de Normandía: represión antisubversiva, en nuevas instituciones y funcional a la emergencia del capitalismo (Foucault, 2015c, pp. 39-125). Y como se señaló, este estudio de la práctica penal implica un estudio del saber y el poder:

> Aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir. À ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un côté et la société de l'autre, ou la science et l'État, mais les formes fondamentales du « pouvoir-savoir »
>
> [Ningún saber se forma sin un sistema de comunicación, de registro, de acumulación, de desplazamiento que es, en sí mismo, una forma de poder, el cual está relacionado, en su existencia y su funcionamiento, a otras formas de poder. Ningún poder, por contraste, se ejerce sin la extracción, la apropiación, la distribución o la retención de un saber. A este nivel, no existe, por un lado, el conocimiento y, por el otro, la sociedad –o la ciencia y el Estado–, sino las formas fundamentales del "poder-saber"] (Foucault, 2015c, p. 231)

Aquende, el acontecimiento radicalizado, en su tercer significado, como dispersión o proliferación material, se diluye temáticamente en su nominalidad.

La societé punitive. Cours au Collège de France (1972-1973), al criticar la exclusión y la transgresión, estudia dos modelos de enfocar el poder (y la penalidad) en tanto guerra civil y, a partir del s. XVIII, con la burguesía, en tanto gestión de los ilegalismos que se expresan en un sistema penal. En cada uno de estos enfoques Foucault tratará de hacer ostensible, en distintos niveles de explicitud, "un rapport de pouvoir en une relation de savoir" [una relación de poder en una relación de saber] (Foucault, 2013, p. 6), pues todo ejercicio de poder es un lugar de formación del saber y todo saber permite fijar y asegurar un ejercicio de poder (Foucault, 2013, p. 237).

En este curso el acontecimiento es usado en las dos primas acepciones: hecho histórico (Foucault, 2013, pp. 104, 238) y discontinuidad. La segunda acepción se evidencia en el estudio de los acontecimientos discontinuos que redefinen la penalidad como el encarcelamiento (nueva táctica punitiva a finales del s. XVIII) (Foucault, 2013, p. 64) y el mecanismo judicial de vigilancia y control que permitirá el surgimiento de una sociedad de vigilancia (en el s. XIX) donde son gestionados los ilegalismos (Foucault, 2013, pp. 264-265). Por contraste, el acontecimiento como dispersión no aparece mostrado como tal. Mas, en el análisis de uno de los tantos ilegalismos, la "disipación moral", actualizado en tres instituciones −la fiesta, la lotería y el concubinato−, se menciona que la imprevisión (*l'imprévoyance*), en tal ilegalismo, no sino es una dispersión del tiempo (Foucault, 2013, p. 197). Esto puede ser interpretado en el siguiente sentido: un ilegalismo es, naturalmente, un hecho −sea trivial o discontinuo− y, en el fondo, no es sino una dispersión material. Pues bien, en la medida que el ilegalismo de la disipación moral se opone al ejercicio del poder de la burguesía −la cual no busca sino una funcionalidad de los individuos respecto al trabajo− la disipación moral torna patente, en dicha oposición, la dispersión material detrás de cada hecho. En breve: en la resistencia al poder todo hecho explicita su matiz de dispersión acontecimental; en ella, toda continuidad muestra su discontinuidad.

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974) aborda una "microfísica del poder" sobre las prácticas discursivas psiquiátricas (que en el s. XIX asume la locura en relación a las conductas normales más que al error y la ilusión, y propone al hospital como lugar de diagnóstico y clasificación), donde la exégesis del poder deja de remitir a la violencia, las instituciones o el aparato de Estado, para referir a

las relaciones, las tácticas y las estrategias (Foucault, 2005, p. 34). En este curso el acontecimiento se entiende como la dualidad entre mero hecho histórico (Foucault, 2006a, pp. 34, 42, 47, 71, 270-272, 276, 281, 297) y discontinuidad (Foucault, 2006a, pp. 11-12, 191, 316-318), es decir, se lo entiende en sus dos primeras significancias.

Empero, al lado de esta concepción ya conocida, existe en el curso un nuevo entendimiento del acontecimiento: la verdad-acontecimiento (Foucault, 2005, p. 28; 2006a, pp. 11-12). No es tanto un cuarto sentido por dos razones. Primero, se refiere exclusivamente a la verdad. Segundo, conceptualmente está emparentada con la segunda acepción del acontecimiento, y en parte con el tercero, en cuanto se mienta aquí una discontinuidad y dispersión aletheológica. Para esto, Foucault elabora una historia de la verdad y distingue dos modelos de comprensión de ella (Foucault, 2005, pp. 268; 2006a, p. 235ss). Por un lado, la verdad-demostración (*vérité-démonstration)* que asume "que la verdad está siempre presente en cualquier cosa […] y se puede plantear la cuestión de la verdad con referencia a todo" (Foucault, 2005, p. 268; 2006a, p. 235), donde no hay nadie que no esté calificada para decir la verdad y esta se exhibe como constatación de un derecho universal a partir de la demostración. Por otro lado, la verdad-acontecimiento (*vérité-événement*) que postula que la verdad no está disponible en cualquier fenómeno ni es accesible a todos: "una verdad dispersa, discontinua, interrumpida […], una verdad que tiene sus instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y sus portadores privilegiados" (Foucault, 2005, pp. 269-270; 2006a, p. 236). La verdad, producida como acontecimiento discontinuo y disperso, dada únicamente en un tiempo propicio (*kairos*) y en un espacio adecuado, con operadores privilegiados singulares (Foucault, 2005, p. 290) y que no posee, de suyo, un valor universal (Foucault, 2005, pp. 270-271; 2006a, p. 237). Así, hay dos series en la historia occidental de la verdad: la verdad como descubrimiento y demostración accesible en el orden del conocimiento[26], y la verdad como acontecimiento accesible en el orden de la estrategia y el poder (Foucault, 2005, p. 271; 2006a, p. 237). Incluso, la verdad-demostración no sería sino una región y un aspecto de la verdad como acontecimiento. Sucede, no obstante, que en la historia de las ideas, la verdad-demostración colonizó y ejerció una relación de poder sobre la verdad-acontecimiento. Frente a ello, hay que realizar una "genealogía del conocimiento, reverso

[26] Foucault señala, hay que acotarlo, que la cuestión de la historia de la verdad en tanto olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) como lo expone Heidegger (1967) no estaría sino dentro de la asunción de la verdad como descubrimiento −diríamos, alétheia− relativa a un orden exclusivo del conocimiento que ignora las relaciones estratégicas de poder (Foucault, 2005, pp. 271-272; 2006a, p. 238).

histórico indispensable de la arqueología del saber" (Foucault, 2005, p. 274) a fin de devolver la "acontecimentalidad" a la verdad. Y en el caso particular de este curso sobre el poder psiquiátrico, la verdad-acontecimiento se manifiesta en el momento donde la crisis hace estallar la verdad de la enfermedad (Foucault, 2005, p. 285).

Resulta ostensible, el uso de los términos de discontinuidad y dispersión para caracterizar a este tipo de verdad, esto es, las dos notas de la segunda y tercera significancia del acontecimiento. Asimismo, como se vio en *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) y *La societé punitive. Cours au Collège de France* (1972-1973), el acontecimiento, en cuanto dispersión, está expuesto a relaciones de poder que unifican su dispersión y, en este caso, dicha integración se expresa en el trastocamiento de la verdad como acontecimiento a la verdad como demostración, como descubrimiento. Por lo demás, esta definición de la verdad-acontecimiento nos interesa en la medida que, en la tercera sección de este trabajo, se verá que Badiou la usa en el mismo y exacto sentido, aunque él usa sin más el término verdad (*vérité*) y rechaza su ausencia de universalidad.

Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975), que discute el surgimiento de las instituciones de vigilancia y control referidos a figuras asumidas por la psiquiatría como "degeneradas" (el monstruo humano, el individuo a corregir, el onanista), presenta, no obstante, un eclipse del término acontecimiento. En efecto, solo se menciona dos veces en el curso: una vez como parte del discurso de Foucault en la acepción de hecho (Foucault, 2000b, p. 146) y otra vez como parte de una cita de Laborde (Foucault, 2000b, p. 149).

¿Por qué hay una desaparición del término acontecimiento en esta obra? Se puede señalar que esta menor recurrencia e, incluso, ausencia del término acontecimiento es relativa y se explica por dos razones. La primera referida al tercer sentido de acontecimiento. La segunda referida a los dos primeros significados. Respecto al acontecimiento como dispersión, la desaparición del término puede explicarse en tanto que Foucault al definir sus estudios como un análisis del saber y el poder, y al asumir que el poder individualiza las dispersiones de lo real, puede prescindir de lo real como múltiples dispersiones y referirse a unidades históricas definidas (la psiquiatría, las instituciones penales, las conductas degeneradas, etc.). Respecto al acontecimiento en sus dos primeras significaciones, la desaparición del término se torna legible a partir del hecho que Foucault ya no afronta amplios períodos históricos y, por tanto, ya no requiere destacar discontinuidades en la piel de la historia. No. Ahora Foucault, luego de disertar

ampliamente, en sus textos previos, sobre las discontinuidades históricas, se detiene en hechos específicos como la nueva penalidad de la gestión de los ilegalismos (en *La societé punitive*) o como las nuevas figuras (en *Les anormaux*). Por consiguiente, *se trata de una desaparición nominal, mas no conceptual* del acontecimiento. El acontecimiento no se elude, por tanto, sino se lo incluye *tácitamen*te en los estudios genealógicos del saber y el poder (y más adelante de la subjetivación).

Surveiller et punir. Naissance de la prison (1975) se plantea como "una genealogía del actual complejo científico-judicial" (Foucault, 1975, p. 25; 1976b, p. 30), en el cual se observa la emergencia de un poder disciplinario (*pouvoir disciplinaire*) y una sociedad disciplinaria (*société disciplinaire*), en la cual se ejerce el poder a través de distintos dispositivos (*dispositifs*)[27] sobre los cuerpos de los individuos (Foucault, 1975, pp. 135ss; 1976b, pp. 138ss). Ese es, en efecto, el sentido del poder disciplinario: hacer devenir a los cuerpos de los individuos dóciles y económicamente útiles. En este análisis el poder no se entiende como represión o una propiedad, sino como una estrategia y red de relaciones que, por supuesto, se ejerce más que se posee (Foucault, 1975, p. 31; 1976b, p. 36). Asimismo, el poder no existe de manera abstracta sin relación con el saber, pues "poder y saber se implican directamente el uno sobre el otro" (Foucault, 1975, p. 32; 1976b, p. 34). En este texto, el acontecimiento se entiende como hecho −sea trivial o discontinuo (Foucault, 1976b, pp. 20, 32, 144, 165, 193, 201, 216, 219). Y, nuevamente, sobre el acontecimiento como dispersión, el poder domina los acontecimientos y los individualiza (en este caso en la dispersión en su modalidad temporal): "Se recoge la dispersión temporal para hacer de ella un provecho y se conserva el dominio de una duración que escapa. El poder se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso" (Foucault, 1976b, p. 164).

« Il faut défendre la société » Cours au Collège de France (1975-1976) continua el estudio de las relaciones entre saber y poder a partir de la exégesis de este último como relaciones de fuerza y relaciones de guerra (Foucault, 2000a, p. 52). Se propone, asimismo, la genealogía (*généalogie*) como la estrategia de insurrección de los saberes contra los efectos de poder jerárquicos y centrales que unifican el saber y los discursos (Foucault, 2000a, pp. 22-24). Dicho de otro modo, una genealogía no es sino la táctica de devolver a su condición dispersa ciertas prácticas discursivas contra las estrategias de

[27] Sobre la palabra dispositivo revísese Deleuze (1990b), Agamben (2014) e Irrera (2017).

poder que la unifican y homogenizan. En este curso el término acontecimiento se usa como sinónimo de hecho (Foucault, 2000a, pp. 61, 68, 76, 98, 121, 123, 129, 151, 154, 157, 159, 162, 223, 225)[28], es decir, en el primer sentido del acontecimiento. Mas, nuevamente, el poder controla los acontecimientos en cuanto dispersiones: "permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica (Foucault, 2000a, p. 229). Ahora bien, aquende el poder −relaciones de fuerza o, incluso, de guerra− ya no se presenta de un modo disciplinario (*disciplinaire*) cuyo objeto es el cuerpo (*corps*), como sucedía paradigmáticamente, por ejemplo, en *Surveiller et punir* (1975). Aquí el poder se expresa de un modo regularizador (*régulateur*) y toma como objeto la población (*population*). Este cambio de modalidad y objeto es designado en la obra de Foucault, como el paso del estudio de la anatomopolítica (*anatomo-politique*) del cuerpo hacia la biopolítica (*biopolitique*) de la población[29], paso que se constata a partir de la segunda mitad del s. XVIII y que no implica, ciertamente, una exclusión del segundo contra el primero sino una integración y una modificación (Foucault, 2000a, p.219). Mientras que la primera se ejerce sobre la vida en cuanto cuerpo del individuo: vigilancia, adiestramiento y utilización sobre la multiplicidad de los cuerpos; la segunda se ejerce sobre la vida en cuanto especie: regulación de la proporción de nacimientos y defunciones, regulación de la tasa de reproducción y regulación de la fecundidad de una población (Foucault, 2000a, p. 220). De este modo, el acontecimiento sigue siendo aquello que es unificado por el poder, y el poder aquello que se ejerce sobre la dispersión del acontecimiento, ya sea en la modalidad anatomopolítica o en el de la biopolítica: "La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración" (Foucault, 2000a, pp. 222-223).

Por lo demás, el esclarecimiento de la biopolítica conllevará a una modificación del horizonte conceptual desde el cual se concibe el poder mismo. Se ha asumido, en un primer momento, un horizonte conceptual que entiende el poder como *relación estratégica*, opuesta a la concepción del poder como represión y posesión (Foucault, 1975, p. 31; 1976, p. 36; 2000a, pp. 27-31), el cual asume modalidades históricas diversas –la anatomopolítica y la biopolítica− y objetos diversos −el cuerpo y la población. Ahora

[28] Dentro de estos hechos destacan algunos sucesos singulares y discontinuos. Por ejemplo, *L'Anti-Œdip* (1972) de Deleuze y Guattari, libro de una "prodigiosa inventiva teórica" (Foucault, 2000a, p. 19).
[29] Sobre la emergencia del término biopolítica (*biopolitique*) así como el de biopoder (*biopouvoir*), usados en algunos casos como equivalentes (Foucault, 2000a, p. 220), puede verse Castro (2007). Y, como bien, ha señalado Esposito (2006), hay que distinguir, en general, más allá del trabajo de Foucault, tres etapas del desarrollo teórico de la biopolítica: organicista, naturalista y humanista.

bien, en un segundo momento, al estudiar Foucault la biopolítica, el horizonte conceptual de comprensión del poder cambia y se precisa ahora como *gubernamentalidad* (*gouvernamentalité*): "la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno"" (Foucault, 2006b, p. 136). Esta transición se hará explícita y totalmente efectiva en los cursos posteriores del Collège de France: "L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » […]. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du «gouvernement »" [El ejercicio del poder consiste en "conducir las conductas" […]. El poder, en el fondo, pertenece menos al orden del enfrentamiento entre dos adversarios, o del compromiso del uno frente al otro, que al orden del gobierno] (Foucault, 1994d, p. 237). Al respecto, *« Il faut défendre la société »* (1975-1976) es una especie de bisagra, de quicio, entre los dos horizontes conceptuales sobre el poder. Veamos, entonces, de qué modo se concibe el acontecimiento, desde la gubernamentalidad, en lo que resta del eje del poder.

La volonté de savoir (1976), concebida como el primer tomo de la serie Histoire de la sexualité, publicada luego del dictado del curso *« Il faut défendre la société »,* también tiene esa condición intersticial respecto al horizonte conceptual del poder. En efecto, en un primer momento al estudiar la sexualidad concibe el poder como una red de relaciones, contraria a la represión (*répression*), que produce relaciones discursivas y no discursivas; poder que puede producir la sexualidad, "suscitarla, […] constituirla, en focos de atención, de discurso y de placeres" (Foucault, 2007a, pp. 90-91). No obstante, en un segundo momento, plantea las dos modalidades de ejercicio del poder en cuanto anatomopolítica y biopolítica cuyos objetos de estudio son, como se vio en *« Il faut défendre la société* », respectivamente, el cuerpo humano y la población (Foucault, 2007a, p. 168). En este libro, solo se utiliza, sin embargo, dos veces el término acontecimiento (Foucault, 2007a, pp. 81, 82) en el mero significado de hecho de la realidad.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1976-1977) continua el análisis de la biopolítica −y el biopoder− y, por consiguiente, interpreta el poder en términos de gubernamentalidad, esto es, del ejercicio del poder como arte de gobernar y conducción de las conductas de los hombres. Se aclara que en lugar de realizar una teoría general del poder y asumir el poder como autofundante y externo a otras relaciones sociales, se trata de estudiar los efectos de saber del poder y de proponer un indicador táctico en la teorización del poder (Foucault, 2006b, pp. 16-18). En este curso,

por un lado, se estudian los dispositivos de seguridad y las formas de normalización (Foucault, 2006b, pp. 15-108); por otro lado, se examina la gubernamentalidad, esto es, el horizonte conceptual que entiende el poder como aquello que se ejerce en cuanto gobierno y conducción de las conductas (Foucault, 2006b, p. 136). Los dispositivos de seguridad asumen como objeto de ejercicio de poder a la población; a diferencia de la soberanía que otrora privilegiaba, aunque no de manera excluyente, el territorio: "así como la soberanía capitaliza un territorio […] la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos […] que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable" (Foucault, 2006b, p. 40). La gubernamentalidad, por su parte, es relacionada históricamente con el poder pastoral (*pouvoir pastoral*) y la policía (*police*). Estos últimos se entienden como prolongaciones históricas en las cuales se evidencia un gobierno de las conductas de los hombres: el poder pastoral que se remonta a las culturas orientales y prosigue hasta la modernidad, y la policía que se despliega en la modernidad al tomar como objeto de ejercicio del poder al hombre. Estos dos momentos de la gubernamentalidad, por lo demás, son justificados por la razón de Estado (*raison d'État*) que, desde fines del s. XVI, postula como finalidad política el fortalecimiento del Estado mismo (Foucault, 2006b, p. 277).

Aquí, en este curso, el acontecimiento se entiende como hecho (Foucault, 2006b, pp. 38, 39, 42, 46, 123, 197). Mas, nuevamente, el poder conjura al acontecimiento en general: "disciplina y seguridad se ocupaban de modo diferente de lo que podemos llamar el acontecimiento" (Foucault, 2006b, p. 74). De manera específica, los dispositivos de seguridad, en cuanto ejercicios del poder, tienen como objetivo impedir la realización de acontecimientos que, en su aleatoreidad (Foucault, 2006b, p. 40), esto es, en su segundo sentido, trastocarían la realidad como, por ejemplo, fue el acontecimiento de la escasez en el s. XVIII (Foucault, 2006b, pp. 46-63).

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1977-1978) prosigue el análisis de la gubernamentalidad y, en particular, examina el modo cómo se conjuga esta con el liberalismo, a partir de fines del s. XVIII. Si en el curso anterior la gubernamentalidad se justificaba en la razón de Estado que proponía la conservación y el fortalecimiento estatal; en este curso, se examina cómo el liberalismo rompe con la razón de Estado y pone en cuestión la necesidad del gobierno (Foucault, 2007b, pp. 43-96). Pero tal ruptura no implica una cesura de las tecnologías de gobierno: exige una reorganización de las mismas. El liberalismo, al respecto, propone a la economía y, de manera más

específica, al mercado como lugar de medición de los excesos de la gubernamentalidad: el mercado como lugar de veridicción, ámbito que permite medir la verdad o la falsedad de la práctica gubernamental (Foucault, 2007b, p. 49). En tal sentido, Foucault (2007b) puede afirmar: "estaría tentado de ver en el liberalismo una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental" (p. 363).

Este curso entiende el acontecimiento como hecho histórico (Foucault, 2007b, pp. 18, 36, 109, 190, 318). Su sentido como discontinuidad, si no como dispersión, permanece invisible e innominado, en tales hojas.

Por último, en este eje, se puede plantear dos preguntas: i) ¿de qué manera se tematiza el acontecimiento en el eje del poder?, y ii) ¿cuál es la relación de este con el poder?

Se responde:

i) El eje del poder presenta un menor abordaje del acontecimiento que el eje del saber. Incluso, en algunos textos, como se ha visto, el acontecimiento, o bien es escasamente mencionado, o bien se conserva solo en sus dos primeros sentidos dándole una preponderancia al primero. En *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), por ejemplo, están las tres acepciones ya distinguidas: hecho, discontinuidad y dispersión; mas, se privilegia el segundo significado. Los cursos y textos posteriores de Foucault, por contraste, eluden la tercera significancia del acontecimiento y privilegian las dos primeras.

El poder psiquiátrico (1973-1974) representa una especie de excepción en este eje, pues debate de inédita manera al acontecimiento. Aunque, en rigor, no elucida al acontecimiento en cuanto tal, sino a la verdad: aborda la verdad-acontecimiento y la verdad-demostración. La primera asume que la verdad es discontinua y dispersa, solo accesible a ciertos portadores. La segunda asume que la verdad está siempre presente y es capaz de ser aprehendida universalmente. En virtud de ello, no se considera pertinente considerar a esta como una cuarta acepción del acontecimiento en Foucault. Es, en sentido estricto, una dilucidación novedosa de la verdad que la empareja con el acontecimiento en segundo sentido de modo que se obtiene una verdad-discontinuidad.

Pero, en general, ¿por qué ha habido un privilegio del primer significado del acontecimiento en este eje y por qué una relativa y diferenciada desaparición de los dos

otras acepciones? Se dirá que se trata de una *desaparición nominal, mas no conceptual* de los dos últimas significaciones del acontecimiento. El acontecimiento como discontinuidad se torna tácito, puesto que Foucault –a diferencia del eje del saber– ya no aborda extensos períodos históricos donde era necesario, al situarse en una perspectiva general y en cierto modo externa que ya no enfatiza las escansiones. En el eje del poder, Foucault se interna en ellas mismas (por ejemplo, la emergencia del poder disciplinario como anatomopolítica o la aparición de la biopolítica), de tal modo que resulta innecesario enfatizar la diferencia discontinua de estos hechos con los demás. El acontecimiento como dispersión, en revancha, se torna también implícito en tanto que Foucault al asumir que el poder individualiza los acontecimientos, puede prescindir de lo real como múltiples dispersiones y referirse a unidades históricas definidas (la psiquiatría, las instituciones penales, las conductas degeneradas, la población, etc.). Por consiguiente, relativa ausencia del acontecimiento como dispersión, meridiana presencia del acontecimiento como discontinuidad y una efectiva y reiterada presencia del acontecimiento como hecho en este eje.

ii) Se ha visto que en este eje hemos establecido en el corpus foucaltiano una distinción, a saber, hemos propuesto *dos horizontes conceptuales de conceptualización del poder*: el poder entendido como red de relaciones estratégicas y el poder entendido como gubernamentalidad (que permite la emergencia final del tercer eje de la subjetivación en Foucault). En tal sentido, la vinculación entre acontecimiento y poder se divide en torno a tales horizontes.

Respecto al primer horizonte conceptual del poder –red de relaciones estratégicas–, en *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) el acontecimiento, entendido preponderantemente como discontinuidad singular, es susceptible de una confiscación del poder. De igual forma, en *Surveiller et punir* (1975), el poder domina la temporalidad del acontecimiento, en cuanto hechos y/o discontinuidades, a fin de sacar provecho de ello, asegura su control y garantiza su uso. Y en *« Il faut défendre la société »* (1975-1976), el poder permite controlar tanto el orden disciplinario del cuerpo como los acontecimientos aleatorios, esto es, las discontinuidades. En virtud de ello, el poder toma como objeto a los acontecimientos de la realidad, sobre todo en el segundo significado del término, a fin de disciplinarlos y utilizarlos en una estrategia pertinente.

Respecto al segundo horizonte conceptual del poder –gubernamentalidad: gobierno y conducción de las conductas–, en *Sécurité, territoire, population* (1976-1977),

los dispositivos de seguridad regularizan los acontecimientos inesperados: los inscriben en un orden regularidad. Esto es, el poder nuevamente toma como objeto al acontecimiento, en tanto discontinuidad, para regularizarlo a fin de permitir el gobierno y conducción de cierta población, de ciertos sujetos.

En suma, el poder tiene como otro de sus efectos, ya sea entendido como red de relaciones o gubernamentalidad, la "disciplinarización" o la regularización del acontecimiento en cuanto discontinuidad. Conjura las escansiones de la realidad.

1.2.3 La tematización del acontecimiento en el eje de la subjetivación

En la sección anterior, referido al acontecimiento en el eje del poder, se ha apuntado un cambio en el horizonte conceptual del mismo: "L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » […] est […] de l'ordre du «gouvernement » [El ejercicio del poder consiste en "conducir las conductas" […] es […] del orden del gobierno] (Foucault, 1994d, p. 237.). A saber, una transición que va de una red estratégica de relaciones hacia un énfasis en la conducción de conductas de la gubernamentalidad. ¿Por qué se ha dado esto?

Esto se ha dado porque el poder como red de relaciones implicaba ciertos problemas o, mejor dicho, implicaba la necesidad ciertas precisiones conceptuales para Foucault. En efecto, si todo el espacio social está atravesado, microfísicamente por relaciones de poder, ¿de qué modo resulta coherente especificar, al lado de ella, una resistencia (*résistance*) a dichas relaciones de poder (Foucault, 2007a, p. 116)? ¿Es posible resistir al poder que inevitablemente nos atraviesa? ¿Cómo hacer legible dicha resistencia en el ámbito de relaciones de poder donde estas suscitan "necesariamente" a aquellas (Foucault, 1994c, p. 407)? Foucault propone, al respecto, que, a contramano de lo señalado en *La volonté de savoir* (1976), la resistencia es anterior a las relaciones de poder:

> s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus
>
> [si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Pues todo sería, simplemente, una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en una situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia viene, por lo tanto, primero y sigue siendo superior a todas las fuerzas del proceso]. (Foucault, 1994d, pp. 740-741)

Más allá de la anterioridad o la posteridad de la resistencia respecto al poder, existe como condición previa de ambas la libertad de los individuos (Foucault, 1994d, p. 238). Sin individuos libres que puedan elegir inscribirse en ciertas relaciones no habría relaciones estratégicas de poder ni mucho menos resistencias. Y para pensar esta libertad de los individuos el término más pertinente, a juicio de Foucault, es ahora el de conducta (*conduite*): "Le terme de « conduite » […] est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. La « conduite » es à la fois l'acte de « mener » les autres […] et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités" (Foucault, 1994d, p. 237) [El término "conducta" es, quizás, uno de los que permiten captar mejor la especificidad de las relaciones de poder. La "conducta" es, a la vez, el acto de "conducir" a los otros y la manera de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades]. Por consiguiente, tanto el poder como la resistencia, deben analizarse desde la conducción de las conductas, lo cual es asumido como el movimiento típico del poder en tanto gobierno. La gubernamentalidad (*la gouvernementalité*) es el término técnico que permite definir tal gobierno-conducción de conductas (Foucault, 2006b, pp. 136, 193). De ahí la pertinencia de este nuevo horizonte conceptual para pensar el poder.

Ahora bien, este nuevo horizonte conceptual permite precisamente la emergencia del tercer eje del devenir de Foucault. En breve, *el poder como gubernamentalidad permite la emergencia nominalmente explícita del eje de la subjetivación.* En efecto, si se trata ahora de las conductas, la conducción de estas está relacionada, forzosamente, con los sujetos y su constitución en tales conducciones. Pues, la subjetivación no significa otra cosa que el proceso de constitución y transformación de los sujetos. Esta conducción de las conductas implica entonces subjetivaciones: "La historia del pastorado [en tanto preludio de la gubernamentalidad] implica por lo tanto toda la historia de los procedimientos de individualización […]. Digamos además que es la historia del sujeto" (Foucault, 2006, p. 219). Del mismo modo, en el curso *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France* (1979-1980) se señala: "Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad" (Foucault, 2012a, p. 76; 2014a, p. 99). De este modo, hay un tránsito natural del eje del poder al eje de la subjetivación, donde a partir de la precisión del horizonte conceptual del poder como gubernamentalidad se requiere

estudiar de qué modo, en dicho gobierno y conducción de las conductas, se constituyen los sujetos.

Pues bien, ¿cómo se explicita el acontecimiento en este eje de la subjetivación?

Du gouvernement des vivants. Cours au Collègue de France (1979-1980) se contextualiza en este horizonte conceptual de la gubernamentalidad. Se estudia la relación entre gobierno y subjetividad, pero también se añade otro elemento: la verdad. En tal sentido el curso estudia el "gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad" (Foucault, 2012a, p. 79; 2014a, p. 103). La elucidación de la conexión entre gobierno, subjetividad y verdad serán esclarecidos en la sección siguiente "1.3 Veridicción y subjetivación, más que gubernamentalidad" de la presente investigación. Por el momento, señalemos que en este curso el acontecimiento toma el significado de hecho extraordinario –el autodescubrimiento del crimen cometido por Edipo rey, por ejemplo, o el bautismo, la penitencia y la conversión cristiana– (Foucault, 2014a, pp. 58, 73, 79, 80, 223-225), lo que puede interpretarse como la segunda acepción del acontecimiento, esto es, como discontinuidad. Asimismo, el curso presenta el primer significado como mero hecho (Foucault, 2014a, pp. 76, 88, 119, 281, 317, 321).

Subjectivité et verité. Cours au Collègue de France (1980-1981), desde el título mismo, plantea el estudio de las relaciones entre verdad y subjetividad ya apuntadas en el curso anterior a partir de la noción de gobierno de los hombres por la verdad. Tal estudio se concretiza en un análisis del paganismo y cristianismo, así como en un examen del abordaje de la sexualidad en la antigüedad greco-latina. En este curso el acontecimiento tiene el contexto básico de hecho (Foucault, 2014b, pp. 33, 54, 57, 78-80, 152; 2017, pp. 31, 52, 55, 76-78, 150). Y reaparece aquí la asunción de la verdad como acontecimiento en la segunda acepción, a saber, como discontinuidad, tal como en *Le pouvoir psychiatrique*: "Le jeu de la vérité est toujours, par rapport au domaine où il s'exerce, un événement historique singulier, un événement, à la limite, improbable par rapport à ce dont il parle" (Foucault, 2014b, p. 224 ; 2017, p. 221) [El juego de la verdad es siempre, en relación con el domino donde se ejerce, un acontecimiento histórico singular; un acontecimiento, en última instancia, improbable, en relación con lo que él habla]. Por consiguiente, la emergencia de una verdad no es más que un acontecimiento singular, una discontinuidad. Una historia de la verdad debe inscribirse en tales coordenadas acontecimentales.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collègue de France (1981-1982)[30] estudia la relación entre verdad y subjetividad a partir de los hilos conductores de *epimeleia heautou* y *parresía.*

En este curso el acontecimiento es entendido en el segundo sentido (Foucault, 2002, pp. 26, 95, 104, 180, 206, 249, 308, 311, 313, 316, 318, 347, 405-406, 421, 427, 436-437, 447-448, 450-451, 453, 463): "hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto" (Foucault, 2002, p. 210), "Ahora bien, ¿qué necesitamos para poder mantener nuestro dominio frente a los acontecimientos que pueden producirse? Necesitamos "discursos": logoi, entendidos como discursos verdaderos" (Foucault, 2002, p. 473). Es decir, el acontecimiento, entendido en el ámbito helenístico como una discontinuidad que irrumpe en la vida humana, primero, requiere de verdades para conjurarlo, para poder enfrentarlo. Aquí, respecto *a Le pouvoir psychiatrique*, a nuestro juicio, hay un retroceso en la concepción de la verdad. En efecto, la verdad, ella misma, ya no es una discontinuidad, sino, por el contrario, un elemento que frena la violencia discontinua del acontecimiento. No importa si dicha verdad es previa al advenimiento del acontecimiento o es posterior a ella; su función es la misma: prepararnos para neutralizar la irrupción del acontecimiento-discontinuidad. Segundo, a contramano de dicho retroceso, Foucault aquí vincula –aunque no de manera enteramente sistemática, como luego hará Badiou– el acontecimiento, la verdad y la subjetivación. En efecto, el acontecimiento *requiere* una verdad, un discurso asumido como verdadero (que técnicamente es denominado por Foucault como veridicción). Pero, a la vez, la verdad referida, de manera general, a esta discontinuidad de los acontecimientos requiere una serie de técnicas subjetivas para su acceso. Es menester operar técnicas de subjetivación para acceder a esta verdad (Foucault, 2002, p. 427). De este modo, el acontecimiento obliga a juegos de verdad y los juegos de verdad obligan a técnicas de subjetivación que permitan su acceso: este es el vínculo entre acontecimiento, verdad y subjetivación dados por este curso. Asimismo, referido al segundo significado, se habla de la dramaticidad (*la dramaticité)* de los acontecimientos como elemento constituyente, mas no fundamental, de la salvación que propugna el cristianismo (Foucault, 2002, pp. 180-184). Es decir, la salvación cristiana implica una ruptura, un hecho discontinuo en la vida del hombre, y tal quiebre viene a resultar

[30] La nota 32 de este curso, anotada por el editor del curso, Frédéric Gros, ha resultado fundamental en esta investigación en la medida que ha permitido referir pasajes de Foucault de *Dits et écrits*, en los cuales aborda el acontecimiento.

íntimamente dramático en la vida humana de tal modo que, también en relación a un discurso verdadero, transforman al sujeto mismo: ocasionan una subjetivación.

Por lo demás, el curso también presenta al acontecimiento en el primer sentido, como hecho (Foucault, 2002, pp. 78, 137, 184, 272, 286, 288, 350, 360, 366, 393, 408, 463).

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collègue de France (1982-1983) analiza la *parresía* a fin de precisar las relaciones entre verdad y subjetivación que ocupan el último tramo del devenir de Foucault. Aquí el acontecimiento aparece, de manera exclusiva diríamos, en la segunda significancia: un evento de la realidad que destaca por ser extraordinario y singular, un signo de la realidad que transforma su entorno (por ejemplo, la Revolución Francesa) (Foucault, 2009, pp. 33, 34, 35, 38, 42).

Hay que subrayar dos elementos a propósito de esta dilucidación del acontecimiento como discontinuidad. Primero, en el análisis del texto de Kant *Was ist Aufklärung* (1784), se señala que este propone entender el presente, al que se refiere el discurso filosófico, como un acontecimiento en segunda acepción: "actualidad a la que interroga como acontecimiento, un acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar [el discurso filosófico]" (Foucault, 2009, p. 30). Acorde a esto, la filosofía tiene que asumir el presente como una singularidad que requiere ser asumida como inminente y apremiante objeto de análisis. El presente es, por tanto, una discontinuidad inmediata que hiende la regularidad temporal de la realidad. Segundo, Foucault nuevamente vincula acontecimiento (como discontinuidad), verdad y subjetivación, aunque tal vinculación difiere de la realizada en *L'Herméneutique du sujet*. Pues, en este curso el acontecimiento obligaba a juegos de verdad, y estos obligan a técnicas de subjetivación. Aquí, por el contrario, se regresa, en parte, a la concepción de la verdad misma como un acontecimiento, tal como *Le pouvoir psychiatrique*: "la verdad […] constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido" (Foucault, 2009, p. 79). La verdad irrumpe en la normalidad continua de los meros hechos como un acontecimiento y, a la par, afecta "el modo del ser del sujeto" (Foucault, 2009, p. 84), esto es, ocasiona subjetivaciones. Tal estudio de las relaciones entre verdad y subjetivación es denominado por Foucault en este curso como "dramática del discurso verdadero" (*dramatique du discours vrai*). De tal modo que Foucault tiene, hasta el momento, dos modos de relacionar acontecimiento, verdad y subjetivación. Una primera averiguación –como aparece *Le pouvoir psychiatrique* y *Le gouvernement de soi*

et des autres– identifica acontecimiento y verdad, y señala que la verdad ocasiona subjetivaciones; una segunda indagación –como aparece en *L'Herméneutique du sujet*– diferencia entre acontecimiento y verdad, y señala también que la verdad provoca procesos subjetivos. Por lo demás, estas relaciones no son el objeto principal del estudio de Foucault, pues, como se verá en breve, más que estudiar las relaciones entre los tres, al filósofo de Poitiers le interesa estudiar, sobre todo, la relación entre verdad y subjetivación.

Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité Cours au Collègue de France (1983-1984), último curso dado por Foucault, prosigue con el análisis de *parresía*, ahora en el contexto griego socrático y cínico. El acontecimiento se dice aquí en la segunda (Foucault, 2010, pp. 45, 134, 227) y primera acepción (Foucault, 2010, pp. 57, 248, 268, 270, 299). En este texto se ha olvidado ya la vinculación entre acontecimiento, verdad y subjetivación, pues el énfasis del estudio foucaultiano está puesto en las relaciones entre los dos últimos términos.

Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs (1984), de entrada, a diferencia del primer volumen *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (1976), se inserta en el estudio de los tres ejes: el saber, el poder y la subjetivación. En tal perspectiva, la sexualidad es una experiencia en la cual se intersecta ciertos discursos asumidos como verdaderos, ciertos modos de gubernamentalidad y, finalmente, ciertas prácticas de subjetivación. Dicha experiencia es estudiada en la antigüedad clásica, sobre todo, como fue concebida en el s. IV. a.C. En este libro el acontecimiento adquiere el primer significado de mero suceso (Foucault, 1990b, pp. 67, 106) y el segundo sentido de evento singular y extraordinario (Foucault, 1990b, p. 132).

Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi (1984) continúa en la misma perspectiva del volumen anterior y estudia las relaciones entre verdad, gubernamentalidad y subjetivación en los períodos históricos que abarcan los dos primeros siglos de nuestra era. El acontecimiento es interpretado en este texto en la primera significación (Foucault, 1999a, pp. 5, 6, 9-16, 18, 26-27, 66, 71, 101, 141, 175) que, acorde a su violencia y singularidad, puede llegar a ser, en cuanto tal, discontinuo en la levedad del presente como, por ejemplo, los acontecimientos oníricos referidos a la sexualidad (Foucault, 1990a, pp. 10, 16, 28, 31, 193)

En fin, en este eje, se puede plantear dos preguntas: i) ¿de qué manera se tematiza el acontecimiento en el eje de la subjetivación?, y ii) ¿cuál es la relación del acontecimiento con la subjetivación?

Se responde

i) El acontecimiento está presente, así como en el eje del poder, de manera indirecta y tácita en el eje de la subjetivación. Frente al protagonismo de los términos de *parresía*, *aphrodisia*, cuidado de sí, etc., que sirven para analizar las relaciones entre verdad y subjetivación (y gubernamentalidad), el acontecimiento es, más que un mero actor secundario, el escenario que funge de contextualizador temporal. En tal sentido, el acontecimiento se sistematiza solo en los dos primeros significados ya destacados: como cualquier hecho trivial de la realidad; o como una discontinuidad en la realidad, un suceso singular, distinto, extraordinario.

ii) Foucault no vincula de manera inmediata el acontecimiento y la subjetivación. Lo hace de manera mediata, esto es, mediada por la verdad. Pues, en última instancia, la relación fuerte, incluso conceptualmente "necesaria" para Foucault, en este tercer eje, no es sino la que existe entre la verdad y la subjetivación. Por consiguiente, la relación entre acontecimiento y subjetivación debe apreciarse en la relación acontecimiento-verdad-subjetivación. No obstante, esta triple relación tiene dos vertientes. Primero, hay una posición, en *L'Herméneutique du sujet*, que diferencia entre acontecimiento y subjetivación: el primero, en cuanto discontinuidad, ocasiona juegos de verdad y estos, finalmente, ocasionan a modos de ser subjetivos. Segundo, hay una postura, en *Le gouvernement de soi et des autres*, que identifica acontecimiento y verdad, de tal modo que esta última, en cuanto discontinuidad, produce subjetivaciones. Apuntemos aquí, de paso, que, a diferencia de Alain Badiou, Foucault a) no coloca en el centro de su interés el estudio de las relaciones entre acontecimiento, verdad y subjetivación, por el contrario, le interesa la relación verdad, gubernamentalidad y subjetivación; y b) Foucault no tiene una interrogación unívoca sobre estos tres conceptos.

1.3 Veridicción y subjetivación

Este apartado tiene como finalidad estudiar las relaciones entre verdad y subjetivación en el advenir de Michel Foucault. Para ello, nos centraremos sobre todo en el tercer eje del pensamiento de Foucault donde se destaca, de manera desnuda e

insistente, por contraste con los anteriores ejes, la relación entre ambas (Gros, 2002)[31]. Veamos, entonces, de qué modo la verdad (entendida como veridicción) y la subjetivación se tematizan como esencialmente vinculadas.

Se ha señalado que el devenir de Michel Foucault tiene tres ejes (Deleuze (2004 [1986]; 2013; 2014; 2015; Gros, 1996; Foucault; 1984, pp. 9-13; 2008, p. 5; 2009, p. 19; 2016, pp. 7-10) y que estos no son lineales ni cancelatorios sino simultáneos y, en cierto modo, acumulativos. En este contexto *Du gouvernement des vivants. Cours au Collègue de France* (1979-1980) señala, primero, la relación entre saber y poder al indicar que todo ejercicio de gubernamentalidad requiere una manifestación de verdad (*manifestation de vérité*) que postule un juego de verdad y falsedad[32]. Esta manifestación de verdad es llamada "aleturgia" (*"alèthurgie"*) y, también, de manera más general, veridicción (*véridiction*). La veridicción se define, entonces, como *los procedimientos*, ligados a un ejercicio de gobierno, *que postulan un juego de verdad*, esto es, un sistema de verdad y falsedad. En tal sentido resulta legible la intención foucaultiana de analizar el "gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad" (Foucault, 2012, p. 79; 2014a, p. 103).

Luego de relacionar gubernamentalidad y veridicción, se vincula veridicción y subjetividad bajo el siguiente tenor: "la manifestación de la verdad no puede ser [completa], y el círculo de la aleturgia solo se cerrará por entero una vez que hayan pasado por los individuos" (Foucault, 2012, p. 72; 2014a, p. 94). Dado que, por un lado, la gubernamentalidad implica la conducción de la conducta de los sujetos y que, por otro lado, la gubernamentalidad requiere de una manifestación de la verdad (veridicción); entonces, es compresible que exista una relación entre veridicción y subjetividad. Esta relación consiste en que el sistema postulado entre lo verdadero y lo falso efectúa consecuencias en los sujetos. Para designar este *proceso de constitución subjetiva a partir de* las consecuencias ocasionadas por la *veridicción,* Foucault introduce el término

[31] No obstante, en los dos primeros ejes se puede estudiar, de manera mucho más general, la relación entre lo discursivo y lo subjetivo. Para el lugar que ocupa la subjetivación respecto al saber y el poder en el corpus foucaultiano, veáse Vihalem (2011). Para el examen del concepto de verdad en los tres ejes del pensamiento de Foucault, veáse Gros (s.f.). Aquí rechazamos hacer una reconstrucción autónoma de ambos conceptos en el corpus foucaultiano porque no nos interesan ellos en cuanto tales, sino el modo cómo aparecen esencialmente vinculados, intrínsecamente relacionados, en el itinerario de Foucault.

[32] Foucault aprovecha esta relación entre gubernamentalidad y manifestación de la verdad para ofrecer una nueva interpretación de la razón de Estado (*raison d'État*) –ya distinguida en *Sécurité, territoire, population*–: esta no es más que una forma, históricamente determinada, de ciertas manifestaciones de verdad vinculadas al poder (Foucault, 2012, p. 12; 2014, p. 30).

subjetivación (*subjectivation*): "Sin ese aspecto, pues, de lo que podríamos llamar la subjetivación [*la subjectivation*] en el procedimiento general y el ciclo global de la aleturgia, la manifestación de la verdad quedaría inconclusa" (Foucault, 2012, p. 72; 2014a, p. 94). Sin la subjetivación, la veridicción resultaría incompleta, inefectiva, insuficiente. Incluso, a partir de este curso, puede verse que, de los tres ejes de su devenir, Foucault en la última etapa de su vida enfatiza el primero y el tercero: el saber y la subjetivación (Gros, 2002; Foucault, 2012, p. 76; 2014a, p. 99).

Es pertinente realizar una precisión respecto al uso del término veridicción. En *Naissance de la biopolitique* también emergió este término, aunque en un sentido y ámbito distinto a *Du gouvernement des vivants*. En efecto, en el curso pretérito solo se relaciona gubernamentalidad y veridicción (sin implicar directa y explícitamente a la subjetivación) y, además, se señala que el lugar de la veridicción es uno externo al sujeto: la gubernamentalidad liberal exigía al mercado ser aquel ámbito que verifique o falsee la práctica de gobierno (Foucault, 2007, p. 49). Por contraste, *Du gouvernement des vivants* plantea un desplazamiento referencial o topológico de la veridicción: la veridicción no se realiza ya en un ámbito ajeno al sujeto, sino se efectúa en el sujeto mismo. Es el paso, entonces, de una veridicción centrada en la gubernamentalidad y ajena, en cierto modo, al sujeto hacia una veridicción anudada con, y operante en, la subjetivación.

El nombre inicialmente propuesto para denominar el estudio sobre las relaciones entre veridicción y subjetivación es el de (an)arqueología (*(an)archéologie*) (Foucault, 2012, pp. 98-99; 2014a, p. 123): análisis de las manifestaciones de verdad vinculadas a los sujetos que son transformados y constituidos por ellas. El término "anarqueología", por lo demás, complementa el estudio arqueológico ya propuesto previamente por Foucault. Si la arqueología del saber estudiaba las discontinuidades del saber y la manera cómo históricamente se han conformado y asumido verdades, la anarqueología, por contraste, estudia la manera cómo estas discontinuidades operan consecuencias subjetivas. Estudios anarqueológicos en este curso se concretizan en análisis sobre los sistemas de verdad en el cristianismo, especialmente, en las figuras de Filón, Justiniano, Clemente de Alejandría, Casiano.

Subjectivité et verité. Cours au Collègue de France (1980-1981) con el solo título indica la preocupación foucaultiana acerca del estudio sobre la verdad y la subjetividad, sobre la veridicción y la subjetivación.

Por un lado, el curso examina, teóricamente, los modos de relación conceptual entre la verdad y la subjetividad. Por otro lado, el curso inquiere por la concretización de estas relaciones en el paganismo y el cristianismo con la asunción de la sexualidad como hilo conductor de tal concretización.

En términos conceptuales, Foucault cuestiona la interpretación del vínculo sobre la verdad y la subjetividad. Ha habido dos modos fundamentales de entender dicho vínculo. Uno filosófico tradicional, donde los nombres de Platón y Kant resultan sintomáticos, que interroga por las condiciones subjetivas del acceso a la verdad (Foucault, 2014b, p. 12; Foucault, 2017, p. 10). Otro, positivista, que inquiere sobre la posibilidad de un conocimiento verdadero sobre el sujeto mismo (Foucault, 2014b, p. 13; Foucault, 2017, p. 10). Contra estas dos grillas de inteligibilidad, Foucault propone un tercer modo de entender la relación entre subjetividad y verdad, uno donde la pregunta fundamental es "quelle expérience le sujet peut-il fair de lui-même, dès lors qu'il se trouve mis dans la possibilité ou dans l'obligation de reconnaître, à propos de lui-même, quelque chose qui passe pour vrai ?" [¿qué experiencia puede tener el sujeto de sí mismo cuando se encuentra en la posibilidad o la obligación de reconocer algo que se asume como la verdad de sí mismo?] (Foucault, 2014, p. 13; 2017, p. 10). Es decir, no se pregunta por las condiciones de acceso a la verdad o por la posibilidad de una verdad subjetiva, sino por *las consecuencias subjetivas de la asunción de una verdad*, más allá de su valor veritativo intrínseco[33]. En tal contexto, Foucault afirma, incluso, que sus estudios previos sobre la locura, la enfermedad, la cárcel, las disciplinas, fueron en realidad estudios sobre la relación entre la verdad y la subjetividad según esta tercer grilla de inteligibilidad.

¿Cómo entender la verdad y la subjetividad en este tercer tipo de cuestionamiento donde se coloca el énfasis en las consecuencias subjetivas de las asunciones veritativas? La verdad no se interpreta aquí como correspondencia, certeza, coherencia, desocultamiento, sino como veridicción en el sentido de *un sistema de obligaciones que se añade a la realidad para modificarla* (Foucault, 2017, p. 238). No un conjunto de proposiciones que reflejen, leales y sumisas, a la realidad. Más bien: un juego subversivo de lo verdadero y lo falso que se añade a la realidad de modo que ocasionan, inevitables, consecuencias subjetivas. Estos sistemas de lo verdadero y lo falso, estos juegos de

[33] En teoría del discurso, Charaudeau (2013) introduce una distinción entre valor de verdad y efecto de verdad del discurso. La primera hace referencia a la calidad intrínseca de una proposición; la segunda a los efectos de un discurso asumido verdadero, más allá de su auténtico valor veritativo. La preocupación de Foucault se centra, evidentemente, en esto último bajo el signo de la veridicción.

veridicción (*jeux de véridiction*), tiene cuatro características. El primero ya se mencionó: no son elementos que se deducen de la realidad sino que se añaden a ella y la suplementan (Foucault, 2014b, p. 240; 2017, p. 238). Segundo, implican un costo político y económico: mantener un juego de verdad depende de cuestiones políticas y económicas (Foucault, 2014b, p. 240; 2017, p. 238). Tercero, son polimorfos: no existe un único juego de verdad que actúe en una sociedad o un sujeto sino una multiplicidad no necesariamente jerárquica de los mismos (Foucault, 2014b, pp. 240-241; 2017, pp. 238-239). Cuarto, en todos los casos, los juegos de veridicción tiene consecuencias en la realidad, no hay juego de verdad inocente o inefectivo (Foucault, 2014b, pp. 240-241; 2017, pp. 238-239). La subjetividad, por su parte, no se precisa como un dato previo, fundante, sustancial, sino como *un proceso de constitución y transformación del sujeto*; de ahí que resulta mucho más pertinente hablar de subjetivación que de subjetividad: "est conçue comme ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité. Pas de théorie du sujet indépendante du rapport à la vérité" [es concebida como aquello que se constituye y se transforma en la relación con su propia verdad. No hay una teoría del sujeto independiente de la relación con la verdad] (Foucault, 2014b, p. 14; 2017, p. 12).

En términos históricos concretos, el curso analiza la sexualidad en el paganismo y el cristianismo, como elemento a partir del cual explicitar las relaciones entre veridicción y subjetivación. En la sexualidad, y en general respecto a la veridicción y la subjetivación, los individuos utilizan ciertas artes de vivir (*arts de vivre*), ciertas biotecnologías (*biotechnologies*) que permiten moldear su subjetividad, trabajar sobre sí mismo, en relación a lo que se asume como verdadero (Foucault, 2014b; p. 35; 2017, p. 33). Por consiguiente, estas artes de vivir, o en términos más generales, estas *prácticas de sí* (*pratiques de soi*) (Foucault, 1986, pp. 15-16, 26-33) *son procedimientos de subjetivación que el individuo opera sobre sí mismo respecto a ciertas veridicciones*: "Le lien subjectivité-verité est particulièrement lisible dans ces arts de vivr" [La conexión subjetividad-verdad es particulamente legible en estas artes de vivir] (Foucault, 2014b, p. 38; 2017, p. 35).

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collègue de France (1981-1982) insiste en el análisis de las relaciones entre verdicción y subjetivación a partir del hilo conductor de las prácticas de sí (*pratiques de soi*). Este último es aterrizado en dos modalidades singulares: por un lado, la *epimeleia heautou* (cuidado de sí); por otro lado, la *parresía* (libertad de palabra).

La *epimeleia heatou*, por un lado, vertida como "cuidado de sí" (*le souci de soi même*) es una discursividad que consiste tanto en una actitud general (*attitude générale*) como una forma de atención (*forme d'attention*) hacia el mundo, la cual tiene como consecuencia la puesta en operación de ciertos ejercicios (*exercices*) y técnicas (*techniques*) sobre el sujeto mismo (Foucault, 2001, pp. 12-13, 82-83; 2002, pp. 28-29, 92-94). Esta *epimeleia heatou,* relacionada tanto al discurso verdadero del cuidado de sí como a las prácticas de subjetivación conexas, no obstante, es también una actividad *ética* en cuanto implica actuar en torno a ciertas disposiciones de vida. El *Alcibíades* platónico añade, incluso, otro carácter de la misma: la *epimeleia heatou* no solo es una cuestión ética, sino también política en tanto está determinada por el gobierno de sí mismo (Foucault, 2001, p. 44; 2002, p. 56) y por una ineludible relación con el otro (Foucault, 2001, p. 123; 2002, p. 131). Esta relación con el otro, que Foucault destaca como indispensable en las prácticas de sí –" el prójimo, el otro, es indispensable [...] para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto"(Foucault, 2001, p. 123; 2002, p. 131)– puede ser denominada, proponemos, no intersubjetividad sino *intersubjetivación*. Esto es, el proceso de transformación y constitución del sujeto no es un desarrollo a partir de subjetividades puntuales, definidas a priori –ya sea como cogito, subjetividad trascendental, *Dasein*, etc.– sino un proceso de interrelaciones entre individualidades que, de manera conjunta y relacionada, devienen sujetos cambiantes a partir veridicciones históricas particulares. En tal sentido, Foucault precisa tres tipos de intersubjetivaciones en la época griega: el ejemplo (*exemple*), la competencia (*compétence*) y el descubrimiento (*découverte*) (Foucault, 2001, pp. 123-124; 2002, pp. 131-132); y en la época helenística y romana presenta una distinta: la figura del maestro (*maître*) (Foucault, 2001, p. 126, 131; 2002, p. 133, 140).

La *parresía*, por otro lado, señalada al comienzo del curso como "el corazón del problema que [Foucault] quería plantear este año" (Foucault, 2001, p. 220; 2002, p. 225), sirve para explicitar también las relaciones entre veridicción y subjetivación. De entrada, el vínculo con la veridicción se torna patente: la *parresía* es definida como el decir franco, el decir veraz sin escrúpulos: "la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente." (Foucault, 2001, p. 132; 2002, p. 142). De este modo, el individuo parresiasta establece una relación con un discurso que asume como verdadero, con un discurso que dice como verdadero sin temor a las consecuencias del mismo. Pero no solo es una mera noción discursiva la

parresía. Ella tiene también un vínculo con la subjetivación. En efecto, la *parresía* implica un *ethos*, una actitud y forma de vida de donde se desprenden técnicas de existencia que perfilan transformaciones subjetivas: el parresiasta tiene también una forma de vida determinada y una subjetividad construida a partir de la *parresía* (Foucault, 2001, p. 356; 2002, p. 354).

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collègue de France (1982-1983) continúa con la *parresía* que, como hemos visto, cristaliza la relación entre veridicción y subjetivación. Foucault, primero, enfatiza en los tres ejes en los que ha trabajado teóricamente: saber, poder y subjetividad o, de manera más precisa, veridicción, gubernamentalidad y subjetivación. El devenir del estudio no ha sido, pues, sino el estudio de una foco de experiencia (*foyer d'expérience*) que involucra tres ejes: "primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles" (Foucault, 2008, p. 5; 2009, p. 19).

En este curso la *parresía*, además de involucrar un *ethos* en el parresiasta, involucra una *politeia* en la medida que la cuestión del gobierno y la democracia griega estuvo determinada por el ejercicio de la *parresía*. En tal contexto Foucault puede afirmar que la *parresía* permite "delimitar un poco, por un lado, el problema de las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros, e incluso la génesis, la genealogía, si no del discurso político en general" (Foucault, 2008, p. 8; 2009, p. 23).

Sin embargo, se destaca que esta noción griega ha carecido de una tematización explícita y efectiva, pese a su transversal presencia en el mundo griego, helenístico y romano. Respecto a la veridicción que conlleva la *parresía*, Foucault contrasta esta con los enunciados performativos (*performative utterances*) estudiados por Austin (1975) y Searle (1994). Tres diferencias sustanciales: la *parresía* no tiene efectos codificados sino indeterminados; la *parresía* no implica una coincidencia entre lo que se piensa y se hace; el parresiasta no tiene una condición especial ni está forzado a efectuar, en todos los casos, un decir veraz (Foucault, 2008, pp. 60-63; 2009, pp. 78-81). Sobre todo, la *parresía* conlleva a una apertura de consecuencias indeterminadas para el parresiasta que involucran hasta la muerte del mismo, hasta esa subjetivación postrera que no es sino la muerte. En tal sentido, si la pragmática estudia enunciados en su contexto, pero sin atender a las subjetivaciones; Foucault plantea la posibilidad de una *dramática de la*

verdad (*dramatique de la verité*)[34] donde el enunciado afecta al enunciador mismo (Foucault, 2008, p. 66; 2009, p. 84), donde los enunciados no solo se dicen sino que se actúan en la subjetividad misma.

Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité Cours au Collègue de France (1983-1984), último curso dictado por Foucault en el Collège de France, asume, de nuevo, el análisis de la *parresía*. Se precisa que el estudio de esta no es un análisis epistemológico (*analyse épistémologique*), que consistiría en estudiar su condición veritativa, sino en un análisis de las formas aletúrgicas (*formes alethurgiques*): investigar "bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad" (Foucault, 2010, p. 19), esto es, un estudio de las consecuencias subjetivas de los discursos asumidos como verdaderos más allá de su efectiva veracidad epistemológica. Se recalca, además, algo que ya se vio en los dos cursos precedentes: la *parresía* es tanto una cuestión ética – acorde al *ethos* que asume el sujeto constituyente en la emisión de discursos francos– como una cuestión política (Foucault, 2010, p. 26).

Este hilo conductor de la *parresía*, como nudo de los lazos entre la veridicción y la subjetivación, es asumida como un doble coraje de la verdad (*le courage de la vérité*) (Foucault, 2010, p. 32). Por un lado, el coraje de quien habla, pues asume las consecuencias, benéficas o perjudiciales, de su acto de enunciación. Por otro lado, el coraje del interlocutor quien recibe la liberalidad e la irreverencia de tal decir franco. Asimismo, la *parresía* es interpretada en este curso como una modalidad específica del decir verdad (*dire-vrai*), cuyas otras modalidades no son sino la profecía, la sabiduría y el saber técnico (Foucault, 2010, p. 40). La *parresía*, al respecto, es el decir verdadero donde el sujeto no es ni mediador, ni indiferente al imperativo de hablar, ni tampoco exento del riesgo de hablar. La *parresía* implica un acto directo por parte del sujeto, que es ética y políticamente imperativo, y que, en fin, pone en riesgo al enunciador mismo.

Pero lo que le interesa destacar a Foucault en este curso es la emergencia de una *parresía* netamente ética. Se señala que en el mundo griego, en un primer momento, la *parresía* tenía como correlato la polis. Luego, con el advenimiento de la crisis del uso generalizado y trivial de la *parresía* en la democracia griega, ella asume un nuevo correlato: el individuo de la subjetivación. El nombre de Sócrates sirve para designar la

[34] Sobre la cuestión del teatro en la obra de Foucault véase Sforzini (2017)

emergencia de esta *parresía* predominante ética (Foucault, 2010, p. 101). Ahora, al tener otro correlato la *parresía*, su objeto de práctica, de modificación subjetiva, se precisa como el *bios,* esto es, la existencia misma, la forma de vivir (Foucault, 2010, pp. 159-160). Aquí Foucault trae a colación la noción de estética de la existencia *(esthétique de l'existence*) para abordar el estudio del *bios*, la forma de vida, en términos de una obra de arte. Y, también, permite a Foucault contraponer una *historia de la subjetivación* en términos de estética de la existencia a una *historia de la subjetividad* en términos de metafísica de la subjetividad (Foucault, 2010, p. 174). Por consiguiente, la veridicción y la subjetivación, que se explicita en la *parresía,* involucra cuestiones éticas, políticas y estéticas.

En términos de la estética de la existencia se estudia el cinismo. En este es un problema y una práctica esencial la relación entre decir verdadero, estética de la existencia y la verdadera vida. De hecho, el modo de vida en los cínicos –la subjetivación est-ética– cumple tres funciones: función instrumental en cuanto condición de posibilidad de la *parresía*; función reductora, i.e., reduce las convenciones inútiles de la vida; función de prueba, a saber, la vida misma prueba la verdad que se predica (Foucault, 2010, pp. 183-185). Del mismo modo, el período precristiano es evaluado en términos de estética de la existencia donde la *parresía* es interpretada de diverso modo: desde fe y apertura del corazón hacia Dios como mera insolencia (Foucault, 2010, pp. 344), cada una de las cuales dibuja, respectivamente, un modo de vida particular, una subjetivación específica.

Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs (1984) estudia, como el título lo señala, la sexualidad griega a partir del hilo conductor del uso de los placeres, esto es, del *chresis aphrodision* De hecho, el término "sexualidad", plenamente moderno, tiene connotaciones ajenas a la experiencia griega del placer, la actividad, la función y el sentido de los actos asumidos como sexuales. El término *aphrodisia* es el término análogo, y sin embargo mucho más preciso, para designar la experiencia griega de lo sexual. En esta experiencia, le interesa a Foucault (1986) estudiar "las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto" (p. 9) y, sobre todo, estudiar los juegos de verdad (*jeux de vérité*) en relación a la constitución del sí mismo como sujeto. Incluso Foucault llega a afirmar en este texto que toda su obra no es sino un estudio de los juegos de verdad, a saber, un análisis de "falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia" (Foucault, 1986, p. 10). Antes de indicar las relaciones entre

veridicción y subjetivación en el ámbito de la sexualidad, es menester señalar que en este libro Foucault lee la relación entre ambas y, por consiguiente, también a la sexualidad, desde la perspectiva de una estética de la existencia (*esthétique de l'existence*), artes de vivir (*arts de vivre*) o artes de la existencia (*arts de l'existence*):

> Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos (Foucault, 1990: 13-14).

La estética de la existencia, asimismo, está vinculado a la ética y a la política en Foucault. En efecto es ética en la medida que ella requiere una elaboración de la conducta (Foucault, 1986, pp. 26-33), una adquisición de cualidades de existencia (Foucault, 2014b, p. 33) y un ejercicio de transformación del propio sujeto (Foucault, 2002, pp. 12-13). Y es una cuestión política en la medida que desarrolla como un contramovimiento contra el poder (Foucault, 2014a, p. 99), requiere un análisis político de las relaciones entre verdad y subjetividad (Foucault, 2014b, p. 241; 2017, p. 239) e implica desarrollar la cuestión del gobierno de sí y de los otros (Foucault, 2002, p. 56). Por todo ello se puede afirmar que la veridicción y la subjetivación no solo son nociones políticas o nociones estéticas sino son, al mismo tiempo, *nociones est-ético-políticas*.

La *aphrodisia* griega se define como una experiencia guiada por la moderación estilística, la dualidad entre agente y paciente y la centralidad fálica del hombre libre. En esta experiencia de la sexualidad –estudiada en el régimen corporal individual (dietética), en el gobierno doméstico y familiar (económica) y el cortejo entre el hombre y el muchacho (erótica):

> La relación con la verdad es una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto […] esta relación con la verdad, constitutiva del sujeto temperante […] abre […] una estética de la existencia (Foucault, 1987, p. 87)

Dicho de otro modo, la verdad es un momento esencial de la constitución del sujeto (en este caso, del sujeto sexual temperante). En el caso de la *aphrodisia* el campo de problematización es el vínculo entre el uso de los placeres y el acceso a la verdad. Foucault apunta que esta pesquisa se realizó a propósito de la cuestión, típicamente griega, del amor hacia los muchachos (Foucault, 1987, p. 210). En esta se requiere una ascesis del sujeto, un trabajo del sujeto sobre sí mismo, para acceder a la verdad. De este modo, hay una relación bilateral entre veridicción y subjetivación. No solo ciertos discursos asumidos como verdaderos producen sujetos; sino que los individuos, para

acceder a la verdad, deben operar transformaciones y constituirse como singulares sujetos.

Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi (1984) estudia el período concerniente a los dos primeros siglos de nuestra era. En esta época las relaciones entre veridicción y subjetivación, particularmente legibles en las artes de vida, son precisadas en la emergencia de una inquietud por el cultivo de sí (*culture de soi*), esto es, en la insistente atención sobre uno mismo que, lejos de un endurecimiento prohibitivo moral, es una "intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos" (Foucault, 1987, p. 40). Es el paso, por consiguiente, de un general y típicamente griego cuidado de sí hacia un específicamente pre-cristiano cultivo de sí. Este cultivo de sí es analizado en los tres focos de problematización ya ensayados en *Histoire de la sexualité 2*, a saber, el cuerpo, la mujer y los muchachos, a los cuales se le añade un estudio de uno mismo desde la perspectiva política y matrimonial. En cualquier caso se trata, sin embargo, de ponerse a prueba y examinarse, esto es, de la subjetivación. Tal trabajo de subjetivación sobre sí mismo implica una relación con la verdad:

> la tarea de ponerse a prueba, de examinarse, de controlarse en una serie de ejercicios bien definidos coloca la cuestión de la verdad –de la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que uno es capaz de hacer– en el centro de la constitución del sujeto moral (Foucault, 1987, p. 67).

En tal sentido, Foucault remarca la relación entre veridicción y subjetivación, una relación donde el sujeto, constituyéndose ética, política y estéticamente, asume la verdad como una constante prescripción (Foucault, 1987, p. 136). Asimismo, en esta constricción y construcción de la verdad; en una palabra, en esta subjetivación el sujeto está en crisis. En efecto, la subjetivación, al mentar la continua transformación y elaboración del sujeto indica la crisis, la ruptura, el hiato de la subjetividad: "Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación" (Foucault, 1987, p. 93).

Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair (2018), inédito por más de 35 años, aborda la experiencia cristiana de la sexualidad, esto es, la experiencia de la carne (*la expérience de la chair*). En el cristianismo, a propósito de la intimidad de la carne, la veridicción no solo es un juego de verdad que determina a la subjetivación. Es, a la vez, la exposición transparente de aquello que la constituye. Dicho de otro modo, por un lado, la veridicción, en cuanto juego propuesto de lo verdadero y lo falso, efectúa una serie de obligaciones que guían la constitución y transformación del sujeto. Por otro lado, la veridicción es el "decir veraz" (*dire-vrai*) que expone el ser de la subjetivación misma

(Foucault, 2019, pp. 92, 125, 153, 163, 381, 384, 389, 394, 412, 413, 414). En términos de Foucault (2019):

> Esa subjetivación es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y decir la verdad sobre uno mismo una condición indispensable y permanente […]. Por ende, la subjetivación de la ética sexual, la producción indefinida de la verdad sobre uno mismo, la puesta en juego de relaciones de combate y dependencia con el otro forman parte de un conjunto (pp. 262-263)

A partir de este recuento de textos del último período del devenir foucaultiano, podemos plantear tres preguntas: i) ¿qué entiende por verdad Foucault en el tercer eje de su desarrollo?, ii) ¿qué entiende por subjetivación Foucault en el eje homónimo de su pensar?, iii) ¿cuál es la relación entre verdad y subjetivación en este último eje del devenir de Michel Foucault?

Se responde:

i) La verdad no remite a la correspondencia entre el enunciado y la cosa, a la coherencia entre los enunciados, ni al desocultamiento del ser del ente. La verdad consiste en un conjunto de obligaciones propuestas históricamente. Para precisar esta conceptualización de la verdad, Foucault forja el término de veridicción. La veridicción se define como la postulación de un juego de oposición entre lo verdadero y falso que ocasionan consecuencias subjetivas. No se trata de asumir de qué modo el sujeto puede tener acceso a la verdad, sino asumidas ciertos discursos como verdaderos, analizar cuáles son las constituciones subjetivas que se obtienen. *La veridicción es*, entonces, *un sistema de obligaciones de consecuencias subjetivas que operan a partir de un juego entre lo verdadero y lo falso.* Juego de la verdad y de la falsedad, pues no se trata de establecer el valor epistemológico de la mismas, mucho menos el valor pragmático de tales, sino su valor "dramático", a saber, cuáles son las consecuencias subjetivas de la asunción, históricamente múltiple, de ciertos discursos como verdaderos y ciertos verdaderos como falsos (allende su efectivo sentido epistemológico). En este sentido, se puede hablar de distintos, e incluso, simultáneos juegos de veridicción que sirven para forjar distintas subjetivaciones.

ii) La subjetivación es el proyecto que sustituye al concepto moderno de subjetividad. Frente a la interpretación del ente humano como una sustancia, la subjetivación designa un proceso, una constitución y una transformación continua. *La*

subjetivación es, pues, el proceso de constitución y transformación de los sujetos[35]. Ahora bien, esta subjetivación está relacionada, en cada facticidad histórica, a la construcción de los saberes, por un lado, y al ejercicio del poder, por otro lado. En efecto, los sujetos son constituidos en ciertas relaciones de poder y de gobierno que atraviesan, a su vez, ciertas producciones discursivas. Entre estas relaciones, los últimos desarrollos teóricos de Foucault enfatizan, sobre todo, la relación entre el ámbito discursivo y el ámbito subjetivo bajo los términos técnicos de veridicción y subjetivación.

iii) *La veridicción no es sino el correlato, el reverso, la contracara de la subjetivación*. Ambos se refieren y se remiten mutuamente. En efecto, la veridicción solo puede ser catalogada como una obligación en cuanto resulta coercitiva y constitutiva en el proceso de producción los sujetos. Y la subjetivación solo puede ser históricamente concreta si se realiza a partir de una relación, explícita y determinada, con ciertas discursividades asumidas como verdaderas. Incluso, la subjetivación requiere, en algunos casos, como se evidencia en *Histoire de la sexualité* IV, un acto de verdad, un decir veraz, que exponga el ser mismo de la subjetivación. Ahora bien, ambas no son sino *nociones es-tético-políticas*. Pues, primero, al ser la subjetivación, tanto una relación consigo mismo como una relación con los otros, requiere de una ética de la producción subjetiva (evidente en el ámbito de la sexualidad cristiana). Segundo, la constitución del sujeto no solo requiere de unas consideraciones éticas sino también de una "estética de la existencia" en cuanto la producción del sujeto no solo obedece a principios morales sino también a criterios artísticos (ostensible en el ámbito de la sexualidad griega). Tercero, la subjetivación en cuanto requiere afrontar la cuestión del gobierno de sí mismo y de los otros es también una cuestión pertinente para la política (patente en la democracia griega a propósito de la *parresía*).

En suma, puede verse que el último tramo del devenir conceptual de Foucault insiste de manera intensa en las relaciones que se tejen entre lo discursivo y lo subjetivo, entre la verdad y el sujeto, entre la veridicción y la subjetivación.

---

[35] Balibar (2005) ha caracterizado de manera bastante acertada esta sustitución del sujeto por la subjetivación: "opération simultanée de déconstruction et de reconstruction du sujet, ou de déconstruction comme arché (cause, principe, origine) et de reconstruction de la subjectivité comme effet, c'est-à-dire encore de passage de la subjectivité constituante à la subjectivité constituée" (p. 15).

CAPÍTULO II. ACONTECIMIENTO, VERDAD Y SUBJETIVACIÓN EN *L'ÊTRE ET L'ÉVÉNEMENT* (1988) DE ALAIN BADIOU

2.1 ¿Una matemática ontológica?

2.1.1 El lugar de *L'être et l'événement* (1988) en el devenir conceptual de Badiou

A diferencia de Foucault el devenir conceptual de Alain Badiou (1937) no está cerrado ni concluido. En efecto, hasta la fecha el autor francés nacido en Marruecos sigue publicando textos. De hecho, el año pasado editó el tercer volumen de *L'être et l'événement* (1988): *L'immanence des vérités* (2018). Para esclarecer el desarrollo teórico de este autor conviene señalar que sus primeras especulaciones se inscriben dentro de un planteamiento marxista que pretendía superar las aporías inminentes del tradicional Partido Comunista Francés. Así publica *Le Concept de modèle* (1969), el cual examina el término modelo como i) noción en la ideología, como ii) categoría en la filosofía, y como iii) concepto en la ciencia. Se concluye que este vocablo puede tener conceptualmente un abordaje materialista (*matérialist*) más allá de un habituado uso positivista en la epistemología. Luego, difunde *Théorie du sujet* (1982), un texto donde aborda la cuestión del sujeto y el modo cómo este existe en la política. Con rechazar el papel fundante y sustancial de la subjetividad, Badiou apuesta desde ya, en estos primeros años, por la *subjetivación*, i.e, por el proceso de devenir sujeto:

> Aunque el sujeto no sea ni transparencia, ni centro, ni sustancia; aunque nada pruebe que sea requerido para organizar la experiencia; sin embargo, es el concepto clave de donde resulta que sean pensables la decisión, la ética y la política. […] El sujeto no es ni causa ni fundamento (Badiou, 2008a, pp. 301-302).

Por ello, no es plausible suprimirlo de la meditación filosófica, ni tampoco adjudicarle un rol regente, sino más bien redefinirlo en tanto "proceso-sujeto" (*processus-sujet*) (Badiou, 2008a, pp. 67, 148, 187, 188, 204, 265, 329). En el caso singular de política, el sujeto específico no es otra cosa que el partido (*parti*), el cual se escinde históricamente en un doble movimiento dialéctico de subjetivación y proceso subjetivo, de destrucción y recomposición. En este tratado, la subjetivación no es tanto la noción general que nombra la constitución del sujeto, sino una modalidad específica –mejor dicho, dialéctica– de destrucción del mismo, dentro de la categoría holgada del "proceso-sujeto".

Luego de estas elucidaciones filosófica-políticas, Badiou publica un fino texto de tesitura ontológica, no exento, empero, de inquietudes políticas: *L'être et l'événement* (1988). Esta obra plantea una ontología de lo múltiple puro (*ontologie du multiple pur*) donde se arguye que el acontecimiento es aquella multiplicidad (*multiplicité*), indecidible y suplementaria, que irrumpe en una situación dada −en la estabilidad ontológica de lo real− y a partir de tal ruptura permite la realización de nuevas verdades (*vérités*). No obstante, ¿de qué modo estas verdades pueden aparecer en mundos determinados desde multiplicidad de lo real? Se precisa, entonces, desarrollar una lógica del aparecer (*logique de l'apparaître*) de las verdades, tarea a la que se consagra *Logiques des mondes. L'Etre et l'Evénement,* 2 (2006). La labor propositiva, sin embargo, no se considera con ello todavía concluida. En efecto, luego de argumentar sobre el aparecer de las verdades, se teoriza sobre la condición de estas: ellas no serían ni empíricas ni trascendentales sino absolutas *(absolus*). *L'immanence des vérités. L'Etre et l'Evénement, 3* (2018) se aboca, profusa y persistentemente, a esta tarea.

2.1.2 La tematización del ente en *L'être et l'événement* (1988): situación, presentación y representación

Aquí no interesa realizar un resumen, una descripción sinóptica de la totalidad de la obra de Badiou. Se trata, ahora, de estudiar las relaciones entre acontecimiento, verdad y subjetivación en los desarrollos conceptuales de Badiou a fin de demostrar que este autor se apropia filosóficamente de elementos presentes en el corpus de Foucault. De ahí que, en sentido estricto, de las múltiples intervenciones escritas por él –desde la filosofía al teatro, pasando por la política y las matemáticas– se prefieran los textos que tratan, de manera ostensible y directa, del acontecimiento, la verdad y la subjetivación. De los textos que abordan así estos elementos, se opta, aún más, por una circunscripción hacia *L'être et l'événement* (1988). Este ejemplar resulta sustantivo por dos razones. Primero, es el texto que está más cerca cronológicamente a la efectualización del corpus foucaultiano. Segundo, es el documento que sirve de horizonte conceptual para las posteriores elaboraciones temáticas y los siguientes tomos en torno a las experiencias del ser y el acontecimiento. Por lo demás, se elige *un* libro, puesto que su intrínseca demarcación discursiva facilita una traslúcida y precisa explicitación del sentido apropiativo propuesto. En consecuencia, *L'être et l'événement* (1988) es el espetáculo textual preferentemente escogido para probar no solo las conexiones entre Foucault y Badiou, y la influencia de aquel hacia este, sino, sobre todo, la reelaboración y apropiación silenciosa,

probablemente tácita, indefectiblemente tumultuosa, del segundo sobre el primero. Para ello es menester, naturalmente, realizar el recorrido conceptual completo que propone el libro mentado: desde el extremo del ser hasta el borde de la verdad. Primera pregunta entonces, i) ¿hay una ontología *en L'être et l'événement* (1988)? Luego de ella se impone esta: ii) ¿cómo se conceptualiza el acontecimiento en tal ontología?

La obra referida está estructurada en 37 meditaciones (*méditations*) agrupadas en 8 secciones: I. El ser: múltiple y vacío. II. El ser: exceso, estado de la situación. III. El ser: naturaleza e infinito. IV. El acontecimiento: historia y ultra-uno. V. El acontecimiento: intervención y fidelidad. VI. Cantidad y saber. VII. Lo genérico: indiscernible y verdad. VIII. El forzamiento: verdad y sujeto. Adicionalmente, la obra posee una introducción y algunos anexos (apéndices, notas y diccionario).

El texto parte de una triple asunción: la urgencia de abordar la ontología, el recojo de los aportes matemáticos (especialmente a partir de Frege y Cantor)[36] y la vinculación de los desarrollos teóricos con las modalidades contemporáneas de las prácticas subjetivas (Badiou, 1999, p. 10). La tercera proposición la detallamos en el subcapítulo "2.3. Acontecimiento, verdad y subjetivación". Las dos primeras, por contraste, son articuladas en la siguiente tesis: "la ciencia del ser-en-tanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas" (Badiou, 1999, p. 11). Esta aserción enuncia dos cuestiones asaces disímiles con la historia tradicional de la filosofía. Por un lado, las matemáticas son la ontología reza: las primeras son el referente teórico que versa sobre lo real. No se trata de que el ser sea matemático. Se trata de que las matemáticas, y en el caso de *L'être et l'événement* (1988), la teoría de conjuntos, es aquel discurso que permite articular un discurso sobre el ser. Por otro lado, la filosofía no es propiamente la ontología. Dado que las matemáticas delimitan ahora la ontología −y, por supuesto, dado que filosofía y matemáticas resultan heterogéneas− la filosofía pierde finalmente el monopolio ontológico. (Veremos si, en realidad, las matemáticas que propone Badiou son una ontología o, se queda en el limbo de las intenciones y las insuficiencias conceptuales). La filosofía, por una especie de relevo, propone solo un marco conceptual donde se vuelve inteligible, de manera simultánea, las matemáticas, el psicoanálisis, el arte contemporáneo y la política. En la explanación general y en la

[36] Con esta segunda asunción, desplegada en la obra misma, *L'être et l'événement* (1988) sirve para poner en crisis la corta distinción entre filosofía continental y filosofía analítica. Respecto al cuestionamiento manifiesto de esta división, véase Reynolds, Chase, Mares y Williams (2010), así como Chase y Reinolds (2010).

intersección de estas últimas disciplinas se realiza la filosofía, es decir, no *en* ellas o *fuera* de ellas, o *como* ellas. En esta redefinición de la ontología se trata de preguntar, acorde a la tercera asunción inicial de la obra, "¿cómo es posible un sujeto?" (Badiou, 1999, p. 14). Precisamente, como se ha señalado, la obra, como se podrá apreciar, va desde la tematización del ser hasta la cuestión del sujeto en tanto subjetivación.

Es preciso detenerse, antes que nada, en la tesis matemática ontológica propuesta. En sentido estricto no se plantea una demostración de la misma, sino que –puede entenderse– tal aserción es una estrategia conceptual, una postulación teorética. No en el modo de un axioma, evidente y válido en sí mismo. Tampoco al estilo de una mera conjetura factible de corroborarse y modificarse empíricamente. Sino una estrategia conceptual que muestra su pertinencia en un doble ámbito simultáneo: la coherencia formal que exige su tratamiento y la experimentación militante de la subjetivación que parte de tal teorización. Por consiguiente, la tesis "matemáticas = ontología" deberá mostrarse pertinente en la totalidad del libro e, incluso, fuera de él, .i.e., en el fragor de la praxis. No obstante, Badiou no elige la totalidad de las matemáticas sino, en el caso de *L'être et l'événement,* la teoría de conjuntos desarrollada por Zermelo y Fraenkel. Naturalmente, puede cuestionarse esta reducción de las matemáticas a la teoría axiomática de conjuntos; pero Badiou, en todo caso, señala que no se trata de una reducción: esto no significa que la teoría de conjuntos fundamenta la totalidad de los desarrollos matemáticos –pretéritos y contemporáneos– sino que estos elementos son síntomas que, sin duda, pueden ser desarrollados desde otros ámbitos, puesto que, en sentido estricto, la ontología es "una ciencia rica, compleja, inconclusa" (Badiou,1999, p. 16). En tal sentido, Badiou, a diferencia de aquel otro contemporáneo suyo, Deleuze –que usaba de sobremanera una matemática "menor" y "problemática" donde destaca la teoría de los grupos, la teoría de las ecuaciones diferenciales y la geometría diferencial (Smith, 2004)–, privilegia el uso de la teoría axiomática de conjuntos, así como la teoría de números ordinales y cardinales, los conjuntos constructibles y los conjuntos genéricos.

Ahora, a partir del postulado "matemáticas = ontología" y, más precisamente, según lo explicado, "teoría axiomática de conjuntos = ontología", ¿cómo entender a los entes? Dado que se ha asumido a la teoría de conjuntos como aquello que puede proferir un discurso sobre el ser y los entes, entonces en sus peripecias formales y demostrativas debe encontrarse el sentido del ser.

La teoría axiomática de conjuntos, desarrollada y sistematizada por Zermelo y Fraenkel, se caracteriza por eludir una definición explícita del término conjunto (*ensemble*). Más allá de la definición de Cantor (agrupamiento en un todo de distintos objetos) y de la de Frege/Russell (todos los términos que poseen una propiedad determinada γ), la teoría axiomática de Zermelo y Fraenkel (ZF) es una que parte de "términos no definidos para prescribir la regla de su uso" (Badiou, 1999, p. 40). ZF no plantea propiedades sino relaciones y, más aún, una sola relación de la cual se construyen las demás: *la relación de pertenencia*, $\in$. Asimismo, propone que

> no hay más que un solo tipo de presentación del ser: lo múltiple. La teoría no distingue entre "objetos" y "agrupamiento de objetos" […] ni tampoco entre "elementos" y "conjuntos" […]. La teoría de conjuntos muestra que todo múltiple es, intrínsecamente, múltiple de múltiples (Badiou, 1999, pp. 57-58).

O sea, elemento y conjunto de elementos no son algo que se definan de manera absoluta sino de manera relativa. Un múltiple se asume como elemento si pertenece a otro múltiple. Lo mismo se puede decir en orden inverso: un múltiple es un conjunto si le ha adjudicado cierta relación de pertenencia. De tal modo que *se asume* que *un conjunto, no vacío, es un múltiple que se relaciona con otros múltiples a través de relaciones de pertenencia.* Pero, ¿de este modo no se ha roto la implicitud en la que debe manejarse toda axiomática? En absoluto. En esta asunción *no se define qué es un múltiple que se relaciona.* Pues, este no remite más que a sí mismo: un múltiple es un múltiple que se relaciona, y así sucesivamente. No hay aquí una definición de lo múltiple que rompa con su dispersión repetitiva y con su insistencia tautológica. Lo único que se señala es esto: *un múltiple es múltiple de múltiples.* Empero, ¿esta *in-definición* es acaso compatible con el lenguaje matemático donde enunciamos "un" conjunto, "tres" conjuntos, "siete" elementos? Al respecto puede hacerse una distinción entre dos niveles de análisis. Así como, respecto a Foucault, en *L'Archéologie du savoir* (1969) se distinguía entre el enunciado como acontecimiento, disperso y no unificado, y el enunciado como unidad del discurso; en *L'être et l'événement* se puede hablar de dos niveles para *expresar filosóficamente* la multiplicidad *matemáticamente concernida* en la teoría de conjuntos:

> está claro que lo múltiple se encuentra escindido. "Múltiple" se dice, en efecto, de la presentación retroactivamente aprehendida como no-una, en la medida en que el ser uno es un resultado. Pero "múltiple" se dice también de la composición de la cuenta, o sea de lo múltiple como "muchos unos", contados por la acción de la estructura. Hay una multiplicidad de inercia, la de la presentación, y una multiplicidad de composición, que es la del número y la del efecto de

> estructura. Convengamos en llamar *multiplicidad inconsistente* a la primera y *multiplicidad consistente* a la segunda (Badiou, 1999, p. 35)

En un primer nivel óntico, es decir, al nivel de dación de los entes, el término matemático conjunto designa, a partir de su construcción axiomática, una multiplicidad que está relacionada por la relación de pertenencia: una multiplicidad consistente (*multiplicité consistante*). Esto quiere decir que un conjunto sirve para designar cada ente: el texto que escribo, la institución donde expongo, la editorial donde publico, las palabras que profiero pueden ser designadas como multiplicidades consistentes. La consistencia de tales multiplicidades no proviene sino de la unidad y esta no procede sino de la relación de pertenencia que es efectiva en la referencia óntica de los conjuntos: "Lo uno es asignado solamente al signo ∈, es decir, al operador de denotación de la relación entre el "algo" en general y lo múltiple" (Badiou, 1999, p. 57). Así, a nivel de los entes, tenemos, la dación de la relación de pertenencia entre los múltiples que estructura a estos por medio de la unidad que da como resultado multiplicidades consistentes. A nivel óntico, los conjuntos remiten a los entes en cuanto múltiples relacionados.

No obstante, en este nivel óntico, en cada conjunto, en cada caso, la relación de pertenencia no es necesaria ni absoluta sino *contingente y relativa.* Por consiguiente, las multiplicidades pueden asumirse, a partir de la contingencia y relatividad de la pertenencia, sin una relación de pertenencia dada y, por tanto, sin una unidad. Es palmariamente arbitraria la relación de pertenencia en cada conjunto que remite a un ente: este texto que escribo puede pensarse como compuesto de palabras; pero también de hojas blancas. Las palabras, a su vez, de letras; o de trazos. Las letras de tinta; la tinta, de otra multiplicidad y así de manera sucesiva. Por consiguiente, este escrutinio de la multiplicidad que refieren a los entes sin unidad, pero que no excluye tal referencia, abre otro nivel de mostración de la multiplicidad: la multiplicidad inconsistente. Convenimos en nominar a este nivel, −allende lo interrogado en *L'être et l'événement*− nivel para-óntico (o contra-óntico): aquello que remite a la dación inconsistente (*inconsistante*) y no unitaria del ente: múltiples relacionados con otros múltiples. En tal sentido, aquí, la multiplicidad ya no es una multiplicidad relacionada sino *multiplicidad que se relaciona con multiplicidades*. Esta distinción que bien puede parecer mínima es, de hecho, crucial. No se dice que la multiplicidad está relacionada, esto es, que tiene una relación de pertenencia y, por tanto, una unidad. Sino que, sin más, la multiplicidad se relaciona con multiplicidades y estas, a su vez, con multiplicidades y así de manera sucesiva. No se

menta en la multiplicidad inconsistente que el múltiple "puede ser" relacionado con multiplicidades, pues de hecho ya están relacionados mas no a través de la relación por excelencia, la pertenencia, que remitiría a la unidad; sino están relacionados de multiplicidades a multiplicidades. Si las multiplicidades consistentes están relacionadas por la relación de pertenencia, puede esbozarse entonces lo siguiente allende lo escrito. A saber, las multiplicidades inconsistentes están relacionadas por la modalidad de la *im-pertenencia*: relación multilateral entre las multiplicidades. Este término que proponemos y conceptualizamos, im-pertenencia, no es el negativo de la pertenencia, esto es, la no pertenencia ($\notin$) que anula una pertenencia determinada; sino *el ámbito de dación de la pertenencia* ($\in$) *y la no pertenencia* ($\notin$) siendo una relación que no cesa, una relación que, al no dejar de relacionar, no relaciona nada en singular. O si se quiere, en otros términos: esta es una pertenencia que no le pertenece a nadie y, a la vez, que permite las pertenencias y no pertenencias. Sería interesante, al respecto, en términos matemáticos, elaborar el término im-pertenencia. De todas maneras queda claro, que a nivel para-óntico, esto es, a nivel de la dación de los entes más allá de la unidad, la multiplicidad es inconsistente: multiplicidades de multiplicidades. A nivel para-óntico, la multiplicidad remite a la multiplicidad que se relaciona, no de manera dada con la pertenencia, con multiplicidades.

En resumen, en un nivel óntico, los conjuntos son múltiples relacionados por la pertenencia: multiplicidad consistente. En un nivel para-óntico, lo múltiples es la multiplicidad relacionada con multiplicidades: multiplicidad inconsistente[37]. De tal modo que, en sentido estricto, *el término matemático conjunto remite al concepto filosófico de multiplicidad consistente (o multiplicidad relacionada), no al concepto de multiplicidad inconsistente (o multiplicidad que se relaciona con multiplicidades).* La teoría de conjuntos elabora, de manera coherente, una teoría de las multiplicidades consistentes, no una teoría de las multiplicidades inconsistentes. Pero, aunque no elaboren esta última, permiten, al abordaje filosófico, mostrar la posibilidad de una dación de los entes más allá de la relación de pertenencia y más allá de la unidad. Al respecto, la pertenencia ($\in$) menta el traspasamiento de la multiplicidad inconsistente a la multiplicidad consistente. Por lo demás, *L'être et l'événement* es pródiga en términos y, a propósito de los conjuntos y las multiplicidades consistentes, utiliza tres vocablos alternativos: presentación

[37] Se ve, si se tiene párpados para ello, que lo óntico y lo para-óntico no se confunde ni se reduce, ni parte de una escisión, de lo ontológico en la medida que no inquieren por el ser del ente, sino tan solo por el carácter fundamental del mismo: su consistencia o su inconsistencia. Por lo demás, es tiempo ya de dejar de usar este último concepto para desplegar otros, más oportunos y exuberantes.

(*présentation*), cuenta-por-uno (*compte-pour-un*) y situación (*situation*). Una presentación remite a la dación de los entes como multiplicidades consistentes. En efecto, los entes no se presentan sino como multiplicidades relacionadas. Para que esta presentación se realice es menester, como se ha visto, que la relación de pertenencia opere. Así, cuando una multiplicidad inconsistente es "contado por una", a través de la pertenencia, deviene consistente. De ahí que la *pertenencia* que marca el paso de la inconsistencia a la consistencia esté referida por la *presentación*. Cuenta-por-uno y presentación refieren al mismo fenómeno de la pertenencia. Más adelante, por contraste, se señala que la *inclusión* está referida a la *re-presentación*, esto es, a la segunda cuenta que enumera subconjuntos en los conjuntos. Por último, los conjuntos, al tener pertenencia y unidad, presentación y cuenta por uno, así como representación, son denominados sintéticamente como *situaciones:* "una presentación estructurada [esto es, contada por una]" (Badiou, 1999, p. 35). Estos tres términos –presentación, cuenta-por-uno, situación– serán útiles para desarrollar los demás elementos de la indagación de *L'être et l'événement.*

Tres preguntas, empero, se precipitan perentorias: a) ¿Cómo es posible esta ruptura entre las multiplicidades sobre la cual enmudece Badiou y, sin embargo, no anula la teoría de conjuntos?, b) ¿Por qué el nivel de las multiplicidades inconsistentes no sería, más bien, un nivel ontológico que "para-óntico"? c) ¿Nuestra distinción entre lo óntico y lo para-óntico no remite a la distinción tradicional del acto y la potencia: en el ámbito inactual de la potencia las multiplicidades son inconsistentes y en su pasaje al acto estas acaso no se vuelven consistentes?

Se responde:

a) La respuesta ya ha sido dada por mor de la relación de pertenencia. La relación de pertenencia, desde los axiomas de ZF, se concibe como la única relación posible. Mas, si se prescinde de la relación de pertenencia es posible concebir a los conjuntos como *multiplicidades que se relacionan con otras multiplicidades.* Al ser contingente y relativa la relación de pertenencia, al *lado* de ella, los con-juntos pueden devenir dis-juntos de mutltiplicidades inconsistente.

b) Las multiplicidades inconsistentes remiten a un ámbito para-óntico y no ontológico porque en tal nivel no se pregunta por el ser de la inconsistencia. La ontología −asumiendo rápidamente una conceptualidad tan tradicional como precaria− en tanto

construcción teórica, remite no a las características del ente, esto es, a la entidad del ente y sus modalidades fundamentales, sino a aquello que permite que el ente sea sin que él se confunda con un ente. En la medida que la multiplicidad inconsistente no es aquello que se distingue del ente ni mucho menos aquello que permite que la consistencia sea, ella no remite a un nivel ontológico. En la medida que la multiplicidad inconsistente "*está al lado*" de las multiplicidades consistentes –no es su causa, no es su consecuencia, ni tampoco como Badiou asume, con bastante imprecisión, su anterior o su posterior– ella remite a un nivel *para*-óntico: el ámbito del ente que está al lado de la dación unitaria y natural de los entes.

c) La tercera pregunta es, a diferencia de las anteriores, la más interesante. En efecto, ¿la multiplicidad inconsistente no puede ser aquello que *en potencia* es la multiplicidad consiste? ¿No es la pertenencia aquello que *actualiza* la inconsistencia en consistencia? La distinción aristotélica entre δύναμις y ἐνέργεια (*Metafísica*, 1071a18; Reale, 2003; Trepanier, 1970) caracteriza en buena parte la historia de la filosofía occidental o, si se quiere, la historia de la metafísica occidental (Heidegger, 2004 y 2013). La potencia remite a la posibilidad de que algo sea; el acto a la realidad efectiva que algo es. Esta distinción, que a juicio de Aristóteles es una modalidad del ser mismo (*Metafísica*, 1071a18), indica, a la vez, una prioridad del acto sobre la potencia, de lo que efectivamente es sobre lo que puede ser. ¿La multiplicidad inconsistente está en potencia respecto a la multiplicidad consistente? Respondemos nosotros: en absoluto. Aunque, Badiou (1999) no cesa de hablar de una dación retroactiva (*après-coup*) de la multiplicidad inconsistente, en rigor, no hay una anterioridad potencial del uno respecto a lo otro. Si la multiplicidad inconsistente fuera potencia, entonces ella podría bien nunca actualizarse. Se quedaría en el indeterminado celaje de lo posible. Pero, por el contrario, la multiplicidad inconsistente existe y no se hunde en el mar oscuro de las potencialidades. En efecto, no es que una esté en potencia respecto a otra, sino que *ambas existen simultáneamente.* La inconsistencia y la consistencia se dan sin entregarse a la dialéctica de lo posible y lo actual; pues ambas son actuales según su propia modalidad. La pregunta por la existencia simultánea de estas, se comprenderá, es algo que ignora la óntica y la para-óntica y solo puede ser respondida por la ontología misma que piensa aquello que hace posible la consistencia y la inconsistencia de los entes. Si se insiste en mantener el léxico de la potencia y el acto, que no es sino insuficiente, se llegaría a la formulación paradójica siguiente (dispositivo paradojal, dicho sea de paso, presente hasta el hartazgo

en algunos filósofos del s. XX, que, por lo menos en esta discusión, no valen la pena ser citados): la multiplicidad inconsistente está en potencia respecto a la multiplicidad consistente siempre y cuando esta esté en potencia respecto a aquella y, sobre todo, ambas estén en acto. Se ve que una formulación tal arruina el sentido conceptual de la potencia y el acto. De ahí que no se hable de lo pre-óntico, sino de lo para-óntico: aquello que está al lado del ente como sin unidad. No obstante, este "al-lado-de", se sobrentiende, no es una mera yuxtaposición espacial sino una *contigüidad óntica*: pertenece al ámbito de la entidad del ente y no a la espacialidad de los mismos.

Agamben (2006; 2007; 2017) ha insistido que la potencia (δύναμις) es ya en Aristóteles, a la vez, impotencia (αδύναμία). Para que algo pueda estar en potencia debe tener también la propiedad de no actualizarse, de quedarse en las orillas del no. Solo si algo tiene la capacidad de no ser algo, entonces se dice que propiamente está en potencia. La diferencia entre la potencia y el acto no reside sino en que aquella puede no actualizarse (*Metafísica*, 1046a32, 1050b10). Por consiguiente, no se trata de escrutar únicamente la potencia como la posibilidad de ser algo, sino también de hacerlo como *impotencia*, como la posibilidad de no ser algo. En tal sentido, se trata de elaborar un "ontología de la potencia" (Agamben, 2006, p. 62), en la cual pensar la impotencia es "pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto" (Agamben, 2006, p. 66) o, más precisamente, pensar la relación entre potencia y acto de otra manera donde este no anule a aquella de modo que la potencia exceda las formas y realizaciones del acto (Agamben, 2007, pp. 367-368): "la potencia coincide con el acto" (Agamben, 2007, p. 514) en la medida que "el acto no es sino una conservación y una "salvación" [*sotería*] −en otras palabras, una *Aufhebung*− de la potencia" (Agamben, 2017, p. 477).

En cierto modo, cuando se señaló respecto a Aristóteles que la multiplicidad inconsistente está en potencia respecto a la multiplicidad consistente –siempre y cuando esta esté en potencia respecto a aquella y, sobre todo, ambas estén en acto–, podría presumirse que el enfoque de Agamben coincide con lo propuesto. Sin embargo, hay una disensión esencial. La multiplicidad inconsistente y la multiplicidad consistente no coinciden, como lo hacen la impotencia y el acto, sino que ambas existen simultáneamente y, en tal existencia, quiebran el mismo concepto de acto. En efecto, por un lado, en el enfoque de Agamben (2007; 2017) la primacía del acto es entredicha por la impotencia que se conserva, se acrecienta y, finalmente, se identifica con aquel. Por el contrario, aquí, la inconsistencia no se acrecienta en la consistencia ni mucho menos se

identifica con ella: ambas se dan simultáneamente. Simultaneidad no es identidad. Por otro lado, lo real en Agamben es, acorde a la impotencia, tanto la potencia como el acto. Por contraste, la inconsistencia y la consistencia están ambas en acto, pero no en cuanto identificación de lo posible y lo realizado, sino en tanto *dos dimensiones de lo real*. No es que lo real sea la identificación entre la potencia y el acto −o la primacía destituyente del uno sobre el otro− sino que, con la simultaneidad de la inconsistencia y la consistencia, lo real es la bifurcación de lo actual. Este desgarro de lo actual no debe devolver, naturalmente, a la dualidad entre la potencia y el acto, pues ello sería reconstruir la unidad de lo actual frente a la unidad de lo potencial. De lo que se trata, entonces, es pensar la secesión de lo actual sin recurrir a la distinción entre potencia y acto; dicho de otro modo, sin recurrir a las categorías tradicionales de la filosofía ni tampoco a su mera reelaboración. Por consiguiente, sugerimos el término *dis-acto*. Lo real no es lo potencial o lo actual, ni su pretendido nuevo movimiento que conserva y acrecienta uno respecto a lo otro. *Lo real es lo dis-actual*. A saber, aquello que se *dis*persa entre la inconsistencia y la consistencia. Resulta evidente que lo dis-actual no es lo contrario de lo actual ni mucho menos una modalidad de lo potencial. Lo dis-actual es aquello que menta la existencia simultánea de la inconsistencia y la consistencia. Faltaría (y aquí por obvias razones no se desarrollará) pensar como estos dos elementos no se agotan en una dictomía ni se resuelven en una escisión: elaborar cómo son atravesados y violentados en tanto dualidades. Experimentar, en fin, *el a-través-de-la-secesión*.

Pero si la potencia, (la impotencia) y el acto, no comprenden la multiplicidad inconsistente y la multiplicidad consistente, ¿la distinción elaborada por Deleuze entre lo virtual (*le virtuel*) y lo actual (*l'actuel*) no son pertinentes para precisar la distinción entre la multiplicidad inconsistente y la multiplicidad consistente? Dicho en otras palabras, ¿nuestro concepto de *lo dis-actual* no sería *lo virtual* deleuziano? Pareciera que la inconsistencia y la consistencia, al existir una al lado de otra, sería como lo virtual y lo actual, las cuales "s'empruntent et s'alimentent l'une à l'autre" [se prestan y se alimentan la una a la otra] (Deleuze, 2011, p. 133). Así, la inconsistencia correspondería a lo virtual mientras que la consistencia a la actual: "Bergson opposait deux types de multiplicités, les multiplicités actuelles, numériques et discontinues, et les multiplicités virtuelles, continues et qualitatives" [Bergson oponía dos tipos de multiplicidades: las multiplicidades actuales, numérica, discontinuas; y las multiplicidades virtuales, cualitativas, continuas] (Deleuze, 2004, p. 80).

Para precisar esta asignación de lo virtual deleuziano a la inconsistencia y, por extensión a lo dis-actual, es menester precisar el sentido de lo virtual. Lo virtual no se confunde con lo posible, pues lo posible es aquello que no es real. Por el contrario, lo virtual es algo totalmente real. Lo virtual no se realiza más que, únicamente, a través de la diferencia y la creación: se actualiza. A lo real le corresponde lo virtual y lo actual; a lo no real, lo meramente posible (Deleuze, 2004, pp. 99-100). Pero, sobre todo, lo virtual es aquello que tiene aún más realidad que lo actual. De manera que, lo virtual es la condición de génesis de lo actual: "Le virtual […] c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite" [Es a partir de la realidad de lo virtual la existencia es producida] (Deleuze, 2011, p. 273). En este punto preciso, donde lo virtual deviene como condición productora de lo actual, la posición de Deleuze diverge de la expuesta. Si bien las multiplicidades virtuales son cercanas a las multiplicidades inconsistentes y las multiplicidades actuales a las multiplicidades consistentes; lo inconsistente no es jamás la condición de génesis de lo consistente. Lo dis-actual, que se quiebra fluidamente en inconsistencia y consistencia, no es la condición de lo actual. La inconsistencia no produce la consistencia. Por el contrario, ella está al lado, en tanto contigüidad óntica, de la otra. Ambas existen simultáneamente y no en una relación de fundación o subordinación. Por consiguiente, el par de lo virtual y lo actual es impreciso para referir a la multiplicidad inconsistente para-óntica y la multiplicidad consistente óntica.

En resumen, las tematizaciones de Aristóteles, Deleuze y Agamben se han mostrado igual de insuficientes para pensar la especificidad de la distinción entre la inconsistencia y la consistencia de lo múltiple. Cabe señalar, empero, algo: los términos dis-actual, óntica y para-óntica así como el de contigüidad óntica no son términos empleados por Alain Badiou: son términos que se han creado en este documento a fin de precisar, explicitar y cuestionar la propuesta del francés. Ellos requieren, naturalmente, una prolongación, una radicalización y, eventualmente, una sustitución.

Ahora bien, como se ha señalado, en Badiou, lo óntico de lo dis-actual es abordado desde la teoría axiomática de conjuntos de ZF. Por consiguiente, la conceptualización de la multiplicidad consistente, por medio del término matemático conjunto, se realiza por medio de los axiomas de tal teoría, los mismos que también son llamados "Ideas" (*Idées*) del ser (Badiou, 1999, p. 75). Estos son: 1) El axioma de extensionalidad, que permite indicar que un conjunto es idéntico a otro si ambos poseen los mismos elementos. 2) El axioma del conjunto de los subconjuntos, que señala: dado un conjunto, sus subconjuntos

pueden ser asumidos como un conjunto: $(\forall\gamma)\ [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$. De este modo, la inclusión ($\subset$), está fundada en la relación de pertenencia ($\in$). 3) El axioma de unión, que indica: para todo conjunto, existe el conjunto de los elementos de los elementos de aquel conjunto. 4) El axioma de separación, que postula: dado un conjunto α, existe el subconjunto de términos (β) que poseen la propiedad $\lambda(\alpha)$. 5) El axioma de reemplazo (o sustitución), que prevé: dado un conjunto, si se reemplazan sus elementos por otros, se obtiene otro conjunto. 6) El axioma del infinito, que postula la existencia de un conjunto que contiene al conjunto vacío y al sucesor de este de manera sucesiva, el cual resulta fundamental para el capítulo III de *L'être et l'événement.* 7) El axioma de fundación, que indica: para todo conjunto α, existe un elemento β cuyos elementos no pertenecen, a la vez, al conjunto α ($\alpha \cap \beta = \emptyset$), el cual resulta fundamental para la argumentación del acontecimiento en el capítulo IV. 8) El axioma de elección, que postula: dado un conjunto α, le corresponde una función f, que "elige" un "representante" en cado uno de los elementos que componen a α, el cual resulta fundamental para el capítulo V.

Cabe señalar, además, que estos axiomas no deciden sobre la existencia de los múltiples a los que refieren. Y, sobre todo, tanto en la consistencia y la inconsistencia, ¿cuál es el sentido del ser de ambos que explica tal disyunción? ¿Cuál es el ser de lo dis-actual? ¿Badiou responde a esta pregunta, es decir, elabora una "ontología" que resuelva esta secesión entre óntica y para-óntica o, por el contrario, su propuesta no es genuinamente radical lo que ocasiona, *precisamente*, que para referirnos a ella creemos términos duales?

2.1.3 ¿*L'être et l'événement* (1988) plantea una ontología o, más bien, no va más allá de la onto-teología?

Se ha señalado dos cuestiones. Por un lado, si bien se ha obtenido una abscisión entre multiplicidad inconsistente y multiplicidad consistente, no se ha explicado el ser de dicha conmoción dual. Por otro lado, si bien la teoría de conjuntos escudriña la multiplicidad consistente no se ha explicado de qué modo tienen existencia las multiplicidades: se ha explicado sus características no el hecho de que existan.

Badiou, al respecto, se propone responder ambas preguntas –el sentido del ser de la secesión y el hecho de que las multiplicidades sean– con el recuso al vacío (*le vide*). En efecto, el axioma del conjunto vacío de la teoría de ZF no ha sido hasta el momento explicitada. A diferencia de los anteriores axiomas, el axioma del vacío propone que

existe el conjunto vacío. El axioma del vacío (ø) niega la relación de pertenencia: "Existe aquello de lo que se puede afirmar que no le pertenece ninguna existencia" (Badiou, 1999, p. 83). Por lo demás el conjunto vacío, que no posee ningún elemento, es único, esto es, le corresponde el predicado de la unicidad (y no de la unidad). El nombre filosófico que recibe el término matemático del conjunto vacío es *lo sustractivo* (*soustractif*), en la medida que se sustrae a la presentación de elementos.

Se señala que el vacío –por el hecho de no poseer elementos– se distingue del concepto tradicional de sustancia (οὐσία) (Badiou, 1999, p. 71). Y, en la medida, que es el axioma estrictamente existencial de la axiomática se indica que tal, dicho en términos filosóficos, es *el nombre propio del ser*: funda, con su existencia primera, a los demás conjuntos, a los demás entes. Por un lado, el vacío posee la característica –óntica– de la existencia: "la ontología solo puede considerar como existente al vacío" (Badiou, 1999, p. 73). Por otro lado, el vacío es la existencia primera, del cual se componen (*se composent*), "se tejen" (*se tissent*), las demás multiplicidades en tanto subconjunto de todo conjunto existente: "el vacío es múltiple, el primer múltiple, el ser mismo a partir del cual toda presentación múltiple, cuando es presentada, se teje y se enumera" (Badiou, 1999, p. 74). En tal sentido, para Badiou, *el ser es aquello que existe y funda las demás existencias.*

Empero, ¿el ser puede a) entenderse como un existente y b) como fundamento de los demás entes? Al respecto, esta caracterización ya ha sido denominada oportunamente como onto-teología, esto es, aquella constitución de la historia de la metafísica que implica la asunción de un ente como fundamento y principio que explica el ente en su conjunto (Heidegger, 2006, p. 142)[38][39]. Sin embargo, la onto-teología no es, en sentido estricto, una ontología; pues la primera explica al ente, la segunda tiene como asunto el ser del ente: aquello que no es un ente y, sin embargo, lo comprende. Mas, habría que precisar que Badiou ha eriguido un elemento singular dentro de la metafísica tradicional:

[38] Por lo demás, Badiou (1988) apela más adelante (pp. 212-213) a la distinción entre lo óntico y a lo ontológico, claro está, a partir de la creencia de que su ontología no es una onto-teología. Lo óntico hace referencia, sin embargo, en Badiou, al abordaje de los conjuntos sin el axioma de fundación; lo ontológico, al abordaje de los mismos con el axioma de fundación.

[39] Boer (2011) ha destacado ya, aunque no a partir de la recurrencia crítica a la onto-teología, cierta ambigüedad teológica en el pensamiento de Badiou al leer en él un quinto procedimiento de verdad religioso. Phelps (2013) enfatiza también la tensión constante entre teología y anti-teología en la propuesta filosófica de Badiou. Por otro lado, sobre Heidegger y su abordaje del acontecimiento en tanto *Ereignis* véase Bahoh (2019); y sobre la discusión entre ontología y onto-teología, con una discusión que toca a Heidegger y Badiou, pero también Meillassoux y Agamben, revísese van der Heiden (2014).

el vacío. La metafísica tradicional interpreta a la entidad como sustancia. En Aristóteles, v.g., la sustancia primera del motor inmóvil es el fundamento del ente; en la edad Media, Dios es la sustancia primera como fundamento; en la modernidad, el sujeto es la sustancia fundante ya sea entendida como cogitante, trascendental o absoluta. Badiou diverge de la tradición al proponer que la entidad del ente es lo sustractivo y no la sustancia. Sin embargo, vuelve a ella, a la onto-teología, al asumir lo sustractivo como fundamento desde el cual se componen los demás entes. Por consiguiente, la propuesta de *L'être et l'événement* es una onto-teología del vacío que explica la para-óntica de la multiplicidad inconsistente y la óntica conjuntista de la multiplicidad consistente. El vacío, en cuanto conjunto sustractivo, funda las multiplicidades. En nuestros términos, *L'être et l'événement* no es otra cosa que una *onto-teología de lo sustractivo que funda lo dis-actual.*

Por lo tanto, frente a la pregunta –¿cuál es el sentido del ser que explica la secesión entre multiplicidad inconsistente y multiplicidad consistente?– no se ha dado una respuesta genuinamente ontológica sino onto-teológica: el vacío es el ente que fundamenta las multiplicidades. ¿Podría irse más allá de esta respuesta, prometedora pero insuficiente? Líneas arriba se arguyó, con términos propios, que las multiplicidades inconsistentes están relacionadas por la *im-pertenencia:* relación multilateral entre las multiplicidades; así como la urgencia de pensar aquello que las *atraviesa* para no ser ya dualidades. La im-pertenencia se entiende no como el negativo de la pertenencia sino como aquel acaecer tanto a la pertenencia ($\in$), de las multiplicidades consistentes, como a la no pertenencia ($\notin$), del vacío. La im-pertencia no funda, como un ente primero, no implica, como proposición lógica, ni exige, como vocablo medieval, la pertenencia y la no pertenencia sino que únicamente las da como eventualidad. En tal sentido, una ontología, tendría que ir más allá del vacío, y *pensar el atravesamiento de la im-pertenencia de lo dis-actual en cuanto tal*. Esta labor, como se ve, no la realiza, ni siquiera la piensa Badiou. Por el contrario, luego de la seguridad de su "ontología" del vacío no hace más que continuar y elucubrar las nociones, previas al acontecimiento, de exceso, naturaleza e infinito, las cuales expondremos −malgrado las urgencias del pensar− ahora.

2.1.4 El exceso, la naturaleza y el infinito

a) El exceso

Se ha señalado los axiomas de la teoría de conjuntos, así como los conceptos de presentación, cuenta-por-uno y situación para esclarecer la propuesta de *L'être et l'événement.* Pues bien, para continuar con los desarrollos matemáticos pertinentes de esta propuesta filosófica se requiere precisar la relación entre pertenencia ($\in$) e inclusión ($\subset$). Según el axioma del conjunto de los subconjuntos se obtiene que

> entre $\in$ y $\subset$ existe, al menos, la siguiente correlación: todos los múltiples *incluidos* en un α –que se supone existe– *pertenecen* a un β, es decir, forma un conjunto, un múltiple contado por uno: $(\forall\alpha)\ (\exists\beta)\ [(\forall\gamma)\ [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \subset \alpha)]$. (Badiou, 1999, p. 98).

Esto no quiere decir más que lo siguiente: la inclusión *excede* a la pertenencia. En todo conjunto no todo lo que está incluido en un conjunto le pertenece como elemento. Y si Badiou interpretaba, en términos filosóficos, a la pertenencia de un conjunto como la "cuenta-por-uno" que estructura situaciones; la inclusión es una "segunda cuenta" de la situación (Badiou, 1999, p. 112). Por ello, a la pertenencia le corresponde la *presentación* de la situación y a la inclusión, la r*e-presentación* de la misma. Mas, el término filosófico más recurrente para denominar esta segunda cuenta representativa de la inclusión es el de "estado de la situación" (*état de la situation*) (Badiou, 1999, p. 112). A partir de la presentación y la representación, se puede hacer una clasificación de las situaciones. Se obtienen, entonces, una situación normal (que está presentado y representado), una situación excrecencial (múltiple no presentado, pero sí representado) y situación singular (múltiple presentado, pero no representado) (Badiou, 1999, p. 117).

Ahora, si se relaciona el teorema de la excedencia con el axioma del vacío, se obtiene dos corolarios: el vacío es subconjunto de todo conjunto y el vacío posee un subconjunto que es él mismo. Dado que el vacío posee un subconjunto, se le puede aplicar el axioma del conjunto de los subconjuntos. Este conjunto debe poseer como elemento todo lo que está incluido en el vacío. Dado que solamente el vacío está incluido en el vacío, entonces *el conjunto de los subconjuntos del vacío tiene como elemento el vacío.* De manera formal: $p\ (\emptyset) = \{\emptyset\}$. Al símbolo "$\{\emptyset\}$" se le denomina "singleton", esto es, aquello que se produce por la aplicación del axioma de los subconjuntos al vacío o, dicho con otro término que usa Badiou, es la "puesta-en-uno" (*mise-en-un*) del vacío.

Asimismo, al enunciado resultante del singleton del vacío, si se le aplica, a su vez, el axioma de reemplazo resulta entonces lo siguiente: $\emptyset \rightarrow \{\emptyset\}$. De tal manera que con el conjunto de los subconjuntos del vacío, y con el axioma de reemplazo, se pueden construir nuevos conjuntos. El vacío, el axioma de los subconjuntos y el axioma de reemplazo

garantizan entonces la onto-teología de lo real: "De esta forma se inicia la producción ilimitada de nuevos múltiples todos extraídos del vacío" (Badiou, 1999, p. 109).

b) La naturaleza

Si se retoma la clasificación de las situaciones en normales, excrecenciales y singulares, se puede afirmar que *la naturaleza* (*la nature*) *es la totalidad de las situaciones normales*, esto es, la totalidad de los conjuntos normales (Badiou, 1999, p. 151). Este término normalidad refiere al matemático de "conjunto transitivo": aquel tipo de conjunto cuyo todo elemento es, a la vez, un subconjunto –o, también, acorde a la denominación francesa, es una "parte" (*partie*) de él. En un conjunto transitivo todo lo que le pertenece está también incluido, todo lo que es un elemento es, a la vez, una parte (recordemos que la proposición inversa, por el teorema del exceso, es inaceptable).

La pregunta pertinente es ¿existe, por lo menos, un conjunto transitivo? La respuesta es afirmativa y parte del singleton del vacío $p(\emptyset) = \{\emptyset\}$, pues si a este singleton se le aplica el axioma de los subconjuntos se obtiene $p(\{\emptyset\})$, el cual tiene como elemento y parte al vacío (Badiou, 1999, p. 153).

Mas, también los elementos de $p(\{\emptyset\})$ son transitivos. Y un conjunto que tiene *la propiedad de ser transitivo y, poseer a la vez, elementos transitivos* es denominado *conjunto ordinal*. Y esta propiedad de ordinalidad es intrínseca o absoluta, en el sentido de que ella se cumple de manera indiferente a la situación en la que es presentada (Badiou, 1999, pp. 154-155). En virtud de esto, todos los conjuntos ordinales se encuentran relacionados por mor de la pertenencia: "entre dos ordinales *siempre* hay relación de pertenencia. Si α y β son dos ordinales tales que $\alpha \neq \beta$, entonces o $\alpha \in \beta$, o $\beta \in \alpha$" (Badiou, 1999, p. 158). La naturaleza está toda relacionada por la pertenencia en tanto ordinalidad.

Si todo conjunto ordinal es un conjunto transitivo cuyos elementos también son transitivos; entonces tomados, por ejemplo, α como conjunto ordinal y β como elemento de α, se puede afirmar que β es "más pequeño" (*"plus petit"*) que α. A partir de esta relación de "grandeza" se pueden ordenar esta clase de conjuntos[40]. Esto son conjuntos que, evidentemente, como su nombre lo indica, poseen un *orden*. Asimismo, con esta

[40] Con ello se dice, sin embargo, la naturaleza no solo está toda conectada: *ella está conectada jerárquicamente*. Es menester ver aquí remanentes metafísicos tradicionales en tanto recurrencia al concepto de jerarquía y, por extensión, a la de fundamento, algo que entronca, naturalemtne, con la postura de la onto-teología de lo sustractivo de Badiou.

relación jerárquica de orden se pueden hablar de "conjuntos ∈-minimales para la propiedad ψ". A saber, dada una jerarquía de orden de distintos conjuntos, existe un conjunto α que posee una propiedad ψ, pero que ningún elemento (β) de él lo posee. Sobre esto, la teoría de conjuntos "establece el teorema siguiente: dada una propiedad ψ, *si* un ordinal la posee, *entonces* existe un ordinal ∈-minimal para dicha propiedad" (Badiou, 1999, p. 157) y también señala dicha axiomática que tal conjunto ∈-minimal, respecto a tal o cual propiedad, es único (Badiou, 1999, p. 160). La *minimalidad* (*minimalité*) es otro rasgo fundamental de los conjuntos ordinales. En tal sentido, los conjuntos ordinales pueden representarse como una cadena de pertenencia que inicia con el conjunto vacío, donde su nombre no es sino su número en dicha cadena: "Ø ∈ ... ∈ ... ∈ β ∈ ... ∈ α". Resulta ostensible que, por lo mismo, en α hay α elementos al ser el α-ésimo término de la cadena.

Empero, pese a todo lo señalado, es conveniente aclarar: *la naturaleza no existe*. Aserción que puede parecer desconcertante, pero que no es más que justa. En efecto, si por naturaleza, de acuerdo a lo expuesto, entendemos *la totalidad de los conjuntos ordinales*, entonces hay que señalar que la axiomática de la teoría de conjuntos prohíbe la existencia de un tal conjunto dado que, por mor de la transitividad, terminaría auto-perteneciéndose. Badiou (1999) sintetiza esto con la frase: "todo (lo que es natural) es (pertenece) en todo, sin embargo no hay todo" (p. 162).

c) El infinito

El infinito (*l'infini*), otro de los parajes previos a la interrogación sobre el acontecimiento, requiere un axioma que postule su existencia, el mismo que debe enunciarse con el siguiente tenor: "existe un ordinal infinito" (Badiou, 1999, p. 171). El infinito, en la teoría de conjuntos de ZF, no puede ser más ni menos que un axioma. Para construir este axioma se precisa de un punto de inicio, una regla de recorrido que produzca las otredades y punto de llegada de la infinitud. Acorde a esto, a partir de p ({Ø}) cuyos elementos son {Ø, {Ø}} (el vacío y su singleton) se aplica el axioma de reemplazo y se obtiene p (α) = {α, β}. Si α existe, entonces se le puede aplicar la operación de unión junto a p (α), de modo que la regla de corrido sea α → α ∪ {α}. Con esta regla a partir de un conjunto se produce *otro* conjunto distinto al inicial. Se abrevia α ∪ {α} como *S* (α), el cual simboliza el "suceso de α":

De esta manera, a partir del punto de ser inicial Ø, construimos la secuencia de ordinales *existentes* (puesto que Ø existe):

$$\varnothing, S(\varnothing), S(S(\varnothing)), \ldots, \overbrace{S(S(\ldots(S(\varnothing))\ldots)}^{n \text{ veces}}, \ldots$$

(Badiou, 1999, p. 174)

Sin embargo, con esta sucesión aún no se ha producido el concepto de infinito, pues cada conjunto es finito y su sucesión también lo es: n conjuntos. Para ello es indispensable examinar las ideas de sucesión y límite. Una sucesión se expresa, acorde a lo anotado, como $Sc\ (\alpha) \leftrightarrow (\exists\ \beta)\ [\alpha = S\ (\beta)]$. Por contraste, un límite es un ordinal no sucesor, el ordinal donde se detiene la sucesión, el cual se expresa como $lim\ (\alpha) \leftrightarrow \sim Sc\ (\alpha) \leftrightarrow \sim (\exists\ \beta)\ [\alpha = S\ (\beta)]$. El límite introduce *la discontinuidad* en la serie de ordinales. Mas, resulta importante el teorema que se sigue de ello: "si un ordinal pertenece a un ordinal límite, su sucesor le pertenece también" (Badiou, 1999, pp. 175-176). Consecuencia de esto es que entre el ordinal que pertenece al ordinal límite y este último se intercala múltiples ordinales.

Lo que se precisa, entonces, es asegurar la existencia de un ordinal límite. Para ello, se postula, desde la teoría de conjuntos, la existencia de un ordinal límite como segundo axioma existencial. Sobre esto se toma el concepto de minimalidad anteriormente esbozado y se señala que existe un ordinal $\in$ límite para la propiedad "ser un ordinal límite". Este ordinal límite, más pequeño de todos, es designado con el símbolo ω_0: aleph-cero o *N*. Este último permite construir el concepto de infinito: $Inf\ (\alpha) \leftrightarrow [(\alpha = \omega_0)$ o $\omega_0 \in \alpha]$. Es decir, *un ordinal es infinito si es un aleph-cero o pertenece a él.*

2.2 La tematización del acontecimiento en Badiou: sitio de acontecimiento, acontecimiento e intervención

2.2.1 Sitio de acontecimiento y matema del acontecimiento

Fracasa toda interpretación que quiera ver en *L'être et l'événement* un texto sobre el "ser" (por más que plantee una singular onto-teología del vacío). El libro plantea, en el orden del discurso filosófico, tanto una teoría de lo múltiple puro (*théorie du multiple pure*) como una doctrina del acontecimiento (*doctrine de l'événement*). Para desarrollar esta doctrina del acontecimiento ha sido menester esbozar los axiomas de la teoría de conjuntos asumidos como ontología (en rigor, onto-teología): vacío, múltiple, presentación, representación, situación, exceso, naturaleza e infinito.

Pues bien, a partir de la distinción de situaciones entre normales, excrecenciales y singulares, es plausible asumir que estas últimas puedan darse bajo el siguiente tenor. Lo singular puede ser no representado y, por tanto, ninguno de sus términos podría estar presentados en la situación. Se obtiene, en consecuencia, un múltiple totalmente clandestino, puramente presentado, cuyos términos, empero, no lo están en la situación. Tal múltiple es denominado "sitio de acontecimiento" (*sites événementiels*), el cual es, por lo demás, *fundador* de la situación a la que pertenece: son los términos absolutamente primeros "debajo" de los cuales no hay ningún término presentado. Esta definición de sitio de acontecimiento, a diferencia del múltiple ordinal, no es absoluta, pues un sitio de acontecimiento *solo existe* en una situación. Esto implica que no hay situaciones, sin más, de acontecimientos; hay sitios de acontecimientos en las situaciones. Por ello, "toda acción transformadora radical se origina *en un punto*, que es, en el interior de una situación, un sitio de acontecimiento" (Badiou, 1999, p. 199). El concepto filosófico de sitio de acontecimiento es la interpretación del axioma matemático de fundación. Según este axioma, "todo múltiple puro es histórico, o contiene al menos un sitio" (Badiou, 1999, p. 209). Esto quiere decir que dado un conjunto cualquiera no vacío, α por ejemplo, existe un elemento de dicho conjunto, digamos β, cuyos elementos no pertenecen, a la vez, a dicho conjunto α. Es decir la intersección entra α y β resulta un conjunto vacío. En términos formales:

$$(\forall\ \alpha)\ [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists\beta)\ [(\beta \in \alpha)\ \&\ (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$$

En tal sentido, si α es la situación (*S*) y β el sitio de acontecimiento (X), aunque el sitio de acontecimiento pertenezca a la situación, sus elementos no pertenecen a la misma.

No obstante, no debe confundirse sitio acontecimental con acontecimiento. El sitio de acontecimiento es la condición de posibilidad del acontecimiento. El acontecimiento puede o no advenir a partir de él. En efecto, un acontecimiento no es el sitio mismo. Es, por el contrario, aquel conjunto que tiene como elementos a los elementos del sitio de acontecimiento y, a la vez, tiene como elemento a sí mismo. En términos formales: "$a_x = \{x \in X, a_x\}$" (Badiou, 1999, p. 202), donde X es el sitio de acontecimiento y a_x el acontecimiento. Si, primero se señaló que el sitio del acontecimiento pertenece a la situación y sus elementos, empero, no pertenecen a la situación. El acontecimiento es aquel conjunto que introduce, en la situación, a estos elementos del sitio que no

pertenecían a la situación, y se introduce a él mismo. El acontecimiento presenta los elementos del sitio del acontecimiento que, originalmente, no estaban en la situación.

Empero, antes de proseguir, hay que notar un problema por lo menos. El matema del acontecimiento –$a_x = \{x \in X, a_x\}$– contradice el axioma de la teoría de conjuntos (no discutamos por ahora el carácter anquilosado de la noción de "condición de posibilidad"). En efecto, el acontecimiento se coloca como un conjunto que se auto-pertenece pese a que sus bases conceptuales no son sino los axiomas de la teoría de conjuntos. Es contradictoria, con los axiomas señalados, la auto-pertenencia de un conjunto. Bien puede responderse "pero Badiou señala que el acontecimiento es "lo que no es el ser-en-tanto-ser" (*ce qui n'est pas l'être-en-tant-qu'être*) (Badiou, 1999, p. 195) "el acontecimiento está prohibido [por la ontología]" (Badiou, 1999, p. 207), en tal sentido no debe exigirse que cumpla con la teoría de conjuntos que sí hablan del ser". Sin embargo, ¿cómo se argumenta la existencia del acontecimiento? Respuesta: con la teoría de conjuntos. Por un lado, se rechaza su pertenencia a la teoría de conjuntos, y por otro lado, se construye su concepto a partir de la teoría de conjuntos). Asimismo, si el acontecimiento se da en la realidad, no se argumenta porqué el primero contradice los principios del segundo. A pesar que contradice la axiomática de la teoría de conjuntos y pese a que la realidad se formula acorde a la teoría de conjuntos, se afirma enfáticamente que el acontecimiento solo existe en la realidad (y más precisamente en los sitios de acontecimiento de una situación dada de la realidad). Badiou (1999), para matizar, señala que solo una orientación constructivista (*constructiviste*) −que admite como subconjuntos solo aquellos que pueden ser separados según fórmulas explícitas y donde todo cambio en una situación es el "despliegue constructivo de sus partes" (p. 323)− rechaza un conjunto que se auto-pertenece, un conjunto "paradójico" como es el conjunto del acontecimiento (p. 393). Maciej Malicki, al respecto, llega a señalar que Badiou realiza una interpretación instrumental y selectiva de las matemáticas[41]:

> mathematical structure and implications for Badiou's philosophy turn out not to meet expectations. They are ill-designed, and this leads to mathematical inconsistencies as well as philosophical consequences that contradict Badiou's intentions. Far from rejecting the philosophical substance

[41] Una crítica similar ha sido efectuada por Nirenberg y Nirenberg (2011) (respecto a *L'être et l'événement*) y Antti Veilahti (2015) (respecto a *Logique des mondes*) −Gabriel (2015), por lo demás, ha insistido, tardía y tangecialmente también en ello. En general, quien más se ha opuesto al uso filosófico de las matemáticas ha sido François Laruelle (2013). Para una exposición sinóptica de las relaciones entre matemática y filosofía en Badiou es recomendable el texto de Baki (2015); y, en caso se quiera revisar una crítica general, y no centrada exclusivamente en el uso de las matemáticas en la obra de Badiou, véase Osborne (2007).

> of these categories, I claim that their mathematical content may serve as an inspiring metaphor or analogy, but has clearly defined bounds of meaningful interpretation
>
> La estructura matemática y las implicaciones para la filosofía de Badiou no cumplen con las expectativas. Están mal diseñados, y esto lleva a inconsistencias matemáticas, así como a consecuencias filosóficas que contradicen las intenciones de Badiou. Lejos de rechazar la sustancia filosófica de estas categorías, afirmo que su contenido matemático puede servir como una metáfora o analogía inspiradora, pero tiene límites claramente definidos de interpretación significativa. (Malicki, 2015, pp. 434-435)

No obstante, dejaremos solo indicadas estas críticas, dado que el objetivo de la presente investigación es otro: determinar las relaciones conceptuales entre Foucault y Badiou.

2.2.2 El acontecimiento: conjunto supernumerario, indecidible y suplementario

Por el momento, no rechacemos esta formulación del acontecimiento, que en su excesiva simplicidad contrasta con las otras fórmulas y construcciones matemáticas que exhibe el libro, y tratemos de continuar la línea de argumentación de Badiou. Se ha señalado que el sitio de acontecimiento pertenece a la situación, pero sus elementos no pertenecen a ella. Eso quiere decir que, sea S la situación, y X el sitio de acontecimiento, entonces los elementos de X ($x \in X$) no pertenecen a S. Y, al respecto, el acontecimiento, a_x, es aquel conjunto que introduce, en la situación, a estos elementos del sitio que no pertenecían originalmente a la situación introduciéndose él mismo. El acontecimiento presenta los elementos del sitio que, originariamente, no pertenecían a la situación. Ergo, el acontecimiento, al poseer elementos que no están presentes en la situación, resulta *supernumerario* y *suplementario*: excede la cantidad de elementos de la situación y, a la vez, añade nuevos elementos. Para que el acontecimiento introduzca estos nuevos elementos en la situación, *es necesario, empero, que el acontecimiento pertenezca a la situación*. Si el acontecimiento no perteneciera a la situación, sería imposible tal introducción de elementos nuevos que no son sino, a fin de cuentas, los elementos del sitio del acontecimiento y sí mismo. La pregunta es bastante simple, entonces, *¿el acontecimiento pertenece a la situación?*

La respuesta, por contraste, no es igual de simple, pero tampoco compleja: *el acontecimiento no pertenece ni tampoco no pertenece a la situación*. Más precisamente: *no puede determinarse si el acontecimiento pertenece a la situación*. El acontecimiento es un conjunto *indecidible*: "Si existe un acontecimiento, *su pertenencia a la situación es*

indecidible [*indécidable*] *desde el punto de vista de la situación en sí*" (Badiou, 1999, p. 204). La indecidibilidad del acontecimiento significa, literalemente, que no es posible disponer de su pertenencia o no a la situación (donde existe un sitio de acontecimiento). Es imposible de determinar, de antemano, su pertenencia. Por consiguiente, esto no es más que una cuestión de *azar*. La aleatoreidad de su pertenencia, junto a la indecidibilidad, es una característica fundamental del acontecimiento.

De este modo, podemos concluir que *el acontecimiento es un múltiple indecidible y azaroso que, supernumerariamente, suplementa una situación*. Vemos desde ya que esta definición del acontecimiento manejada por Badiou en *L'être et l'événement* es análogo al segundo sentido del acontecimiento en Foucault, esto es, un hecho novedoso que, en cuanto discontinuidad, implica una restructuración de la realidad. Lo que en Badiou es supernumerario, en Foucault es discontinuo. Lo que en Badiou es suplementario, en Foucault es novedoso. Y, finalmente, para ambos el acontecimiento es azaroso: no está determinado de antemano e implica, en las singulares morfologías de lo aleatorio, la introducción de la novedad en la triste monotonía de la realidad.

2.2.3 La intervención y la fidelidad

¿Cómo es posible el acontecimiento en Badiou si es indecidible? ¿Esperar al azar que simplemente suceda? ¿Y si sucede azarosamente cómo reconocerlo? La respuesta es sencilla: el acontecimiento, para ser reconocido como tal, requiere de una *intervención* (*intervention*). Es decir, de una *apuesta* que, entre la incertidumbre de su existencia, asuma su realidad en la situación: "Llamo *intervención* a todo procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento" (Badiou, 1999, p. 226). El concepto filosófico de intervención tiene su correlato matemático en el axioma de elección. El axioma de elección –que de manera formal se representa –$(\forall\ \alpha)\ (\exists\ f)\ [(\forall\ \beta)\ [(\beta \in \alpha\ \&\ \beta = \emptyset) \rightarrow f\ (\beta) \in \beta]$– postula, en efecto, la existencia de una función f que permite seleccionar a un conjunto, que pertenece a un elemento del conjunto, como representante de dicho elemento en el conjunto en cuestión. Al respecto, en una situación donde hay un sitio de acontecimiento, "*Hay* un representante, pero es imposible saber cuál es" (Badiou, 199, p. 256). En tal sentido, tal representante es *anónimo*, en cuanto nombre común: solo se sabe que pertenece al múltiple β, pero no sabemos exactamente cuál es. De ahí que la intervención tenga que nombrar, con la mantención de este anonimato, al acontecimiento. Una nominación que, resulta evidente, es *ilegal* en cuanto no pertenece a la ley de la presentación de la situación, a saber, nombrar el a_x como perteneciente a la situación *S*.

Al respecto, la situación o, como más arriba se señaló, el estado de la situación reconoce solo el sitio de acontecimiento X y el singleton del acontecimiento $\{a_x\}$: "el sitio (la fábrica, la calle, la Universidad) y el *singleton* del acontecimiento (la huelga, el alzamiento, el desorden)" (Badiou, 1999, p. 233), mas no al acontecimiento en cuanto tal.

Mas, ¿cómo es posible este nombramiento, anónimo e ilegal, de un acontecimiento si, *a priori*, es indecidible? La respuesta estriba en señalar que *la posibilidad de la intervención se funda en* "*las consecuencias de otro acontecimiento*" (Badiou, 1999, p. 234). La intervención es un "intervalo" entre un acontecimiento pretérito y el acontecimiento presente que está por venir. Y, a la par, se rechaza la existencia un acontecimiento primigenio y originario, de un comienzo absoluto –algo que es denominado *izquierdismo especulativo* (*gauchisme spéculatif*)[42][43]. No obstante, no resulta del todo satisfactorio, primero, afirmar que la nominación de un acontecimiento depende de otro acontecimiento, pues esto nos llevaría a una secuencia infinita donde sería, imposible, por tanto asir la especificidad de un acontecimiento. Segundo, rechazar un acontecimiento primigenio tampoco soluciona la cuestión, pues devuelve al problema del reconocimiento del mismo en la indeterminación de la infinitud. Asimismo, como se señaló respecto a la noción contradictoria de acontecimiento, Badiou acepta la teoría de conjuntos con el axioma de fundación para demostrar los sitios de acontecimiento, luego rechaza esta teoría para postular el acontecimiento y después, como se ve ahora, retoma la teoría de conjuntos con el axioma de elección para demostrar la intervención del acontecimiento. Con ello queda en entredicho el poder argumental de la obra de Badiou (aunque claro, al nivel de las apuestas y las invenciones, siempre es ocioso asumir que las antítesis anulan una propuesta: esta es, pues, una percatación y no una inquisición).

Luego de la intervención, está el concepto de *fidelidad* (*fidelité*). En efecto, después de haber identificado y nombrado al acontecimiento, se requiere desplegar las consecuencias de tal nominación. Este despliegue de consecuencias consiste en *discernir* los conjuntos que dependen del acontecimiento de los que no dependen de él: "Llamo

[42] Nótese que Badiou (1999) también emplea este sentido de absoluto: "Lo absoluto es […] la equivalencia de la verdad general y la verdad restringida" (p. 337). Otra acepción de absoluto se encuentra en la página 400 de la edición en castellano de *L'être et l'événement,* así como en el apéndice 5.

[43] Por cierto, esta línea, entre otras, sirve para evidenciar la deuda de Meillassoux (2006) respecto a las construcciones teóricas de Badiou. De hecho, ya en Badiou (1988) las matemáticas son el discurso privilegiado de realización filosófica y el concepto de acontecimiento, a partir de la teoría de conjuntos, no es sino la exposición de la necesidad de la contingencia, asuntos que, entre otros, está presente en Meillassoux (2006).

fidelidad al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención" (Badiou, 1999, p. 259). Por tanto, si nos atenemos a su sentido etimológico griego, la fidelidad es un *procedimiento* esencialmente *crítico*. El resultado de la fidelidad, sin embargo, está *incluido* en la situación[44]: lo que discierne a partir del acontecimiento es aquello que, a fin de cuentas, está incluido en la situación. Por tanto, para definir la fidelidad se requiere, evidentemente, una situación, un acontecimiento y una regla de conexión. Así, se propone el símbolo "□" para designar tales conexiones. De modo que a $\square\ a_x$ significa que a está *conectado* al acontecimiento y $\sim a \square a_x$, lo contrario. Estas relaciones de conexión se operan bajo la deducción en la medida que dichos elementos son coherentes con la situación y se derivan de una ley explícita (Badiou, 1999, p. 271). Al respecto existen tres tipos de procedimientos de fidelidad: la espontanteísta (solo los que intervienen en un acontecimiento pueden ser fieles a él) que señala que un múltiple está conectado al acontecimiento solo si le pertenece, la dogmática (todo actividad depende del acontecimiento)[45] que considera que todo múltiple presentado está conectado al acontecimiento, y la genérica que considera múltiples conectados al acontecimiento sin asumir que pertenezcan a él ni obligar que todos los múltiples estén conectados con él (Badiou, 1999, pp. 264-265).

Aclarados la intervención y la fidelidad podría plantearse la pregunta, ¿si el acontecimiento es indecidible, la intervención –y la fidelidad que la sostiene– no es acaso la causa del acontecimiento? Se ha señalado que el acontecimiento se decide en la retroacción de una intervención. Solo en ella es comprobable. ¿Esto significa que la intervención, en su nominación anónima e ilegal, origina al acontecimiento? Badiou no es del todo claro en su respuesta. Por un lado, señala: el "acontecimiento es una decisión" (Badiou, 1999, p. 339). Por otro lado, afirma que la nominación del acontecimiento no lo constituye como real, sino tan solo como "susceptible de una decisión en cuanto a su pertenencia a la situación" (Badiou, 1999, p. 227). Sin embargo, este argumento es claramente circular: la intervención es una decisión que se realiza por medio de una nominación, la nominación permite la decisión. Muchos años después Badiou afirmará:

[44] En tal sentido, Badiou puede afirmar que la fidelidad es una especie de contra-estado (1999, p. 260).
[45] Más adelante Badiou diferenciará también entre un procedimiento de fidelidad y una secta ideológica (*secte idéologique*) que refiere, de manera vacua, al acontecimiento (Badiou, 1999, p. 438).

> I now think that the event has consequences, objective consequences and logical consequences. The effect of the event is a profound transformation of the logic of the situation—and that is not an effect of decision. The decision is uniquely to be faithful to the transformation.
>
> Pienso ahora que un acontecimiento tiene consecuencias, consecuencias objetivas y lógicas. El efecto de un acontecimiento es una profunda transformación de la lógica de la situación y esto no es el efecto de una decisión. La decisión [la intervención] consiste únicamente en ser fiel a la transformación (Badiou, 2005b, pp. 129-130)

El problema con esta respuesta, asaz tardía, es que confunde intervención con fidelidad o, si se quiere, reduce la intervención a la fidelidad. Si la intervención se redujera a la fidelidad no habría ni siquiera esta, pues la intervención, en tanto nominación, permite que, una vez identificado el acontecimiento, se extraigan consecuencias subjetivas del mismo, lo que no es sino la esencia de la fidelidad. Sin reconocimiento del acontecimiento, sin intervención, no es posible la fidelidad.

Pues bien, más allá de ello, es adecuado notar que la intervención y la fidelidad, aunque todavía no sea nombrado como tal, hace emerger al *sujeto*. En efecto, *¿quién interviene sobre el acontecimiento y quién opera la fidelidad, esto es, despliega las consecuencias del acontecimiento*? Respuesta: el sujeto. Mas, no es un sujeto que *a priori* existe, sino uno que *se constituye y se transforma* por mor del acontecimiento: "Por mi parte, llamaré *sujeto* al proceso de ligazón entre el acontecimiento (por lo tanto, la intervención) y el procedimiento de fidelidad (por lo tanto, su operador de conexión)" (Badiou, 1999, p. 266). Nótese que sujeto se define como un *proceso* que se da en la encrucijada entre el acontecimiento y la fidelidad (Foucault, por lo demás, como se ha visto en las líneas anteriores, no ha insistido sino en usar el término subjetivación como explicación de tal proceso). Así se reinterpreta *Théorie du sujet* (1982) y los términos particulares de subjetivación y proceso subjetivo: la primera está relacionada a la intervención, el segundo a la fidelidad (Badiou, 1999, p. 266). Sin embargo, esta remisión al sujeto como proceso a partir de la intervención y la fidelidad es aún incompleta, pues falta precisar la relación entre procedimiento de fidelidad y verdad, tanto cuanto profundizar en las relaciones entre verdad y subjetividad que finalmente brindan completud al proceso que es el sujeto. El tema de la verdad y el sujeto es abordado a continuación.

2.3 Acontecimiento, verdad y subjetivación

2.3.1 Cardinalidad, des-mesura del conjunto de los subconjuntos y el saber de una situación

Antes de ahondar en el concepto de verdad y su correspondiente vínculo con la subjetivación, es indispensable esbozar el matema de conjunto cardinal, los teoremas de Cantor y de Easton y el concepto de conjunto constructible

Para definir los conjuntos *cardinales* es conveniente indicar que los conjuntos ordinales, que se desarrollaron líneas arriba, pueden compararse entre sí a partir de una paridad término a término. Cantor, de hecho, desarrolló un protocolo de comparancia para los conjuntos ordinales a partir de esta correspondencia. Por consiguiente, dos conjuntos son semejantes extensivamente si guardan una correspondencia biunívoca término a término. Pues bien, recuérdese que los conjuntos ordinales poseen la "minimalidad": en un orden dado de conjuntos existe un conjunto que posee una determinada propiedad pero que ningún elemento de dicho conjunto lo posee. Al respecto, tal propiedad minimal puede ser ""tener tal magnitud intrínseca". Evidentemente, entre este ordinal y uno más pequeño que él no podrá existir correspondencia biunívoca" (Badiou, 1999, p. 300). Es decir, existe un conjunto ordinal con cierta magnitud intrínseca del cual otro más "pequeño" que él no puede tener la misma magnitud. En tal sentido, *un cardinal es un ordinal de magnitud intrínseca que no posee correspondencia biunívoca con un conjunto que le pertenece*. Esto es, "*Card* (α) $\leftrightarrow$ «α es un ordinal y no existe correspondencia biunívoca entre α y un ordinal β tal que $\beta \in \alpha$»" (Badiou, 1999, p. 300). Esta fórmula podemos aplicarla a los ordinales infinitos –cuya definición fue –*Inf* (α) $\leftrightarrow$ [($\alpha = \omega_0$) o $\omega_0 \in \alpha$]– de modo que ω_0 vendría a ser un cardinal infinito, pues es no hay correspondencia entre él y un ordinal finito. Sin embargo, en rigor, ω_0 es el *primer cardinal infinito*.

Una de las proezas más recordadas de Cantor, en efecto, fue demostrar la existencia de "múltiples infinitos". El *teorema de Cantor* enuncia, de manera general, que *el conjunto de los subconjuntos de un conjunto p(α) posee mayor cardinalidad que el mismo conjunto α*. Esto aplicado a los conjuntos infinitos daría lo siguiente: p (ω_0) resulta mayor que ω_0. Es decir, la cardinalidad del conjunto de todos los conjuntos del cardinal infinito ω_0 es mayor a la cardinalidad de ω_0. Al respecto, existe, entonces, por lo menos, un cardinal p (ω_0) que es mayor al cardinal infinito ω_0. A la propiedad "ser un cardinal superior a ω_0" le puede bien corresponder un conjunto minimal, más pequeño de toda la serie de conjuntos con tal propiedad, que posee dicha propiedad. A este conjunto minimal

de la propiedad ser superior a ω_0, se lo llamará "sucesor de ω_0" y se lo denotará con el símbolo ω_1. Este último es un "nuevo" infinito; en rigor, el *segundo cardinal infinito*. Si se aplica lo mismo a ω_1 (p (ω_1) y minimalidad) y a sus sucesores obtendremos ω_2, ω_3, ω_4, ω_5…, esto es, "múltiples" conjuntos infinitos[46].

Frente al teorema de Cantor, el *teorema de Easton* señala un resultado sumamente interesante: *el valor de la cardinalidad en la que p (α) es mayor a la de α es asaz arbitrario*. Si gracias a Cantor se demuestra que la cardinalidad de p(α) es mayor a α –aplicado tanto a conjuntos finitos como infinitos–, con Easton se manifiesta que el valor de esa superioridad de cardinalidad es una mera cuestión de escogencia arbitraria de cualquier sucesor. Existe, por tanto, una des-mesura (*dé-mesure*) entre el conjunto de los subconjuntos de un conjunto y el conjunto mismo; una especie de *des-relación* (*dé-rapport*) entre el conjunto y el conjunto de sus subconjuntos, entre presentación y representación, entre situación y estado de la situación. A esto Badiou (1999) lo denomina "el *impasse* de la ontología" (p. 310). Inclusive, si la cantidad, es aquel concepto objetivo por excelencia, el teorema de Easton demuestra que la medida del exceso de cantidad, que profundiza y radicaliza la objetividad cuantitativa, conlleva a la subjetividad en la medida que cualquier decisión arbitraria, sobre cualquier cardinal sucesor, permite medir dicho exceso. Es decir, en este punto, "la cantidad, ese paradigma de la objetividad […] [conduce] a la subjetividad pura" (Badiou, 1999, p. 311)[47].

¿Cómo abordar esta arbitrariedad de la superioridad cardinal del conjunto de los subconjuntos de un conjunto sobre sí mismo? El modelo de los *conjuntos constructibles* elaborado por Gödel –que asume como subconjuntos solo los que puede ser separados a través de propiedades explícitas y que permite demostrar, de manera interna, la consistencia entre la hipótesis del continuo (esto es, que la cardinalidad de $|(\omega_0)|$ es igual a ω_1) y los axiomas de la teoría de conjuntos de ZF– ofrece una respuesta. El modelo de conjuntos constructibles *fija* la aleatoriedad de la magnitud intrínseca del conjunto de los subconjuntos y, además, señala que esta es la más pequeña posible (Badiou, 1999, p. 342). Interpretado filosóficamente, lo constructible es el *saber* (*savoir*) de una situación, esto es, la capacidad de *discernir* y *clasificar* los múltiples de una situación en torno a sus

[46] Y del mismo modo esta serie de cardinales infinitos puede ser considerada como un conjunto: identificada por la letra aleph ℵ.

[47] Por ello, asumiendo la teoría de conjuntos como la ontología (en rigor, onto-teología del vacío), dice Badiou en una de sus líneas más bellas: "el desafío del ser debe ser respondido a través de la política" (Badiou, 1999, p. 314). De ahí la necesidad de la tematización del sujeto, y la política, en *L'être et l'événement*.

propiedades y partes (Badiou, 1999, p. 364). Y, en la medida que lo constructible rechaza fórmulas que no estén correctamente formadas según lo señalado arriba, este modelo de la teoría de conjuntos contradice la existencia de un múltiple que se autopertenece, esto es, un múltiple del acontecimiento. El saber desconoce al acontecimiento. Para dilucidar el acontecimiento, entonces, no se requiere el saber, sino algo distinto a él, esto es, *la verdad*. ¿Qué es la verdad y qué vinculo tiene con el acontecimiento, inclusive con el sujeto? Veámoslo ahora.

2.3.2 Verdad y subjetivación

Recordemos lo siguiente. Un acontecimiento es un múltiple indecidible y azaroso que, supernumerariamente, suplementa una situación. Al respecto la intervención es el proceso que nombra al acontecimiento en una situación y la fidelidad es el procedimiento que discierne los elementos conectados al acontecimiento. Esta constatación de elementos conectados (x (+)) como no conectados (x (-)) a un acontecimiento por parte del procedimiento de fidelidad es una *indagación* (*enquête*) que agrupa en un conjunto finito tales constataciones (Badiou, 1999, p. 366). Se ha dicho también que el saber, expresado bajo el paradigma de lo constructible, es lo que discierne (al identificar elementos) y clasifica (al identificar subconjuntos) los múltiples de una situación.

Preguntemos entonces, ¿qué es la verdad a partir de los conceptos de fidelidad e intervención? La verdad es aquel múltiple que agrupa, en la situación, a los elementos conectados al acontecimiento ya discernidos por el procedimiento de fidelidad a partir de una intervención sobre el acontecimiento (Badiou, 1999, p. 368). Pero, ¿de qué manera puede la verdad estar presente en una situación si esta no admite a los múltiples que conforman al acontecimiento? La respuesta reside en el concepto de lo "genérico" desarrollado por Paul Cohen[48]. En efecto, un conjunto genérico es aquel múltiple, relativo

[48] La demostración de un conjunto genérico, a propósito, parte de un *ground model*, esto es, una *situación fundamental cuasi completa* que tiene las siguientes propiedades: verificar los axiomas de la teoría de conjuntos, ser transitiva y ser infinito numerable. En esta situación fundamental S se supone la existencia de un múltiple ©, el cual tiene como elementos (π_1, π_2, π_3, π_4, etc.) a los múltiples que serán *condiciones* (*conditions*), esto es, que pertenecerán al múltiple genérico ♀. Los elementos de dicho múltiple © deben tener orden, compatibilidad y elección, de modo que $♀ \subset S$, $© \in S \rightarrow © \subset S$, $\pi \in ©$ y también $\pi \in S$. En tal sentido, un conjunto indiscernible ♀ es *un conjunto correctamente formado* δ, que es subconjunto de la situación S, *cuyos elementos expresados en la fórmula λ (x),* asumiendo que x es un elemento de δ, *son incluidos* –dominados (*dominés*)– *por la fórmula ∼λ (x)* (Badiou, 1999, p. 407). Así "♀ debe intersecar (tener al menos un elemento en común con) *todas* las dominaciones […] que existen para un habitante de *S*" (Badiou, 1999, p. 408). Pero con ello, el conjunto genérico no tiene ninguna propiedad particular que discierna en tanto representante anónimo de los subconjuntos del conjunto de los condiciones. Ahora bien, el conjunto ♀ no existe *de facto* en la situación *S*, en tanto que genérico. Por consiguiente, es menester

a una situación (a un conjunto *S*), que tiene propiedades comunes a todos los demás múltiples de una situación, de manera que resulta imposible distinguirlo de otro conjunto de la misma situación. Por consiguiente, solo si la verdad es un conjunto genérico, esta puede añadir a la situación los múltiples conectados al acontecimiento. Nuestra definición de verdad es, por consiguiente, *una extensión genérica conformada por los múltiples conectados al acontecimiento que se añade a una situación*. En consecuencia, toda la verdad implica una *novedad* (*nouveauté*) en la situación. Que la verdad sea genérica tiene dos consecuencias. Por un lado, el procedimiento de fidelidad pertinente no es espontaneísta (solo los que intervienen en un acontecimiento pueden ser fieles a él) o dogmático (toda actividad depende del acontecimiento), sino genérico, es decir, considera múltiples conectados al acontecimiento sin asumir que pertenezcan a él ni obligar que todos los múltiples estén conectados con él (Badiou, 1999, pp. 264-265). Por otro lado, puede hacerse una distinción clara entre saber y verdad. Si el saber hace referencia a los conjuntos constructibles que en una situación *prescinden al acontecimiento*; la verdad hace referencia aquel conjunto in-constructible en una situación, que es un conjunto genérico, que *refiere* al acontecimiento. A lo sumo, al saber le corresponde la veridicidad (*véridicité*), esto es, los juicios que se pueden formular correctamente sobre los elementos constructibles de una situación, los mismos que pueden ser agrupados sistemáticamente en una "enciclopedia" (*encyclopédie*) (Badiou, 1999, p. 364)[49]. Por ello bien podemos decir que el procedimiento de fidelidad de una verdad sobre un acontecimiento no es de ningún modo sapiente, en el sentido de vinculado a una verdad, sino *militante* en el sentido de llevada a indagar sobre el efecto del azar de un acontecimiento (Badiou, 1999, p. 365). En fin, acorde a esto, en la realidad deben poder darse estos procedimientos de fidelidad genéricos a partir de un acontecimiento que remitan a una verdad. Badiou (1999) apunta al respecto que, a su juicio, existen cuatro ámbitos de procedimientos de fidelidad indiscernibles: *el arte, la ciencia, la política y el amor*. ¿El argumento? Simple y llanamente una cuestión "de hecho", la experiencia y la realidad muestran que es así (pp. 377-378). Es decir, luego de encadenar diversos teoremas matemáticos, al momento de

---

añadir ♀ a *S*. Esta añadidura es denominada "extensión genérica" (*extension générique*) de *S*: *S* (♀), la cual es nombrada con los elementos de *S* (Badiou, 1999, p. 414). Esta extensión genérica no es sino el fundamento de ser de la verdad en una situación.

[49] Mas, en una situación, ¿cómo distinguir el saber de la verdad, lo verídico de lo verdadero? Respuesta: "*lo verdadero tiene posibilidad de ser distinguido de lo verídico solo si es infinito*" (Badiou, 1999, p. 369). En la medida que las indagaciones son finitas, a juicio del autor, basta que se *evite* (*évite*) los determinantes de la enciclopedia, i.e., que se tenga múltiples que pertenezcan al determinante y que por lo menos uno de ellos niegue tal determinante (Badiou, 1999, p. 372).

pensar los órdenes de la realidad donde podrían darse acontecimientos, se rehúye a la argumentación teórica, matemática o filosófica y se postula que empírica e históricamente es así. Por el momento no cuestionemos esta limitación de los acontecimientos a estos cuatro ámbitos y prosigamos a fin de esclarecer la relación entre verdad y subjetividad.

Definida así la verdad a partir de un procedimiento de fidelidad genérico sobre la intervención de un acontecimiento, ¿qué papel tiene el sujeto[50] al respecto?

Para comenzar, Badiou define al sujeto solo en cuanto relacionado con la verdad: "Llamo sujeto [*sujet*] a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad" (Badiou, 1999, p. 431). Esta definición, aunque sintomática, no debe parecer extraña; puesto que ya se ha visto que, por un lado, un acontecimiento requiere de una *intervención* y un *procedimiento de fidelidad*, los cuales no son sino realizados por un sujeto, y, por otro lado, la *verdad* no es sino la recolección de los múltiples conectados a un acontecimiento discernidos por la fidelidad en la cual actúa un sujeto. Con ambos aspectos se puede dar completud al concepto de sujeto. Definiremos el sujeto del siguiente modo: *el sujeto es aquello que solo deviene como proceso en tanto está en medio del acontecimiento y de la verdad que de este último se extrae*. El sujeto más que un ente, es un *entre*. Está caracterizado por la "medianidad". Por un lado, el carácter procesual del sujeto (Badiou, 1999, p. 266) lo distancia de las concepciones de sustancia y fundación trascendental de la metafísica moderna. En efecto, él está abandonado al azar de un acontecimiento y la indiscernibilidad de una verdad. No hay acontecimiento sin la convocatoria a un devenir medial del sujeto; así como no se escucha en vano, en la naturaleza, el canto adviniente de un pájaro: jamach'ix jaq jutañapatakiw ch'ikhusir sapxiwa. Por otro lado, en tanto medialidad, "un sujeto no es un resultado, como tampoco es un origen. Es el estatuto local [y medial] del procedimiento [genérico de verdad]" (Badiou, 1999, p. 432).

Recuérdese que en páginas previas de *L'être et l'événement* (1988), a propósito de la intervención y de la fidelidad, se señaló que, retomando el vocabulario de *Théorie du sujet* (1982), *el sujeto* es tanto una *subjetivación* referida a una intervención como un

[50] Por cierto, ya en la introducción de *L'être et l'événement* (1988), Badiou señala que en la época misma en la que escribe se desarrolla una doctrina post-cartesiana del sujeto, la cual tiene sus orígenes en prácticas militantes y clínicas (Badiou, 1999, p. 9). Esta constituye una segunda etapa de la doctrina del sujeto donde este se muestra "vacío, escindido, asustancial" (Badiou, 1999, p. 11). Al respecto, Alain pretende continuar esta tematización poscartesiana del sujeto donde este es asumido como "fragmento del proceso de una verdad" (Badiou, 1999, p. 24).

proceso subjetivo referido a una fidelidad. En tal sentido, podemos hablar de dos acepciones de la subjetivación en Alain Badiou. La primera, general, hace referencia al proceso de constitución de un sujeto en medio del acontecimiento y la verdad. La segunda, específica, hace referencia "a la emergencia de un operador, consecutiva de una nominación de intervención" (Badiou, 1999, p. 433). El primer sentido es denominado, sin más, sujeto; el segundo, subjetivación. El sujeto en Badiou es, entonces, formalmente igual al de Foucault: para ambos el sujeto es un proceso, ya se le llame directamente como subjetivación en cuanto tal (Foucault) o como sujeto que realiza una subjetivación sobre el acontecimiento (Badiou). Pero en Badiou la subjetivación es esencialmente interviniente sobre la situación: el sujeto no solo es un proceso distinto a una sustancia dada o a una apercepción teorética trascendental, sino un *proceso que interviene en la realidad de modo que* "hace posible una verdad" (Badiou, 1999, p. 433). Por ello, el sujeto es el estatuto (*statut*) de una verdad.

Del sujeto puede decirse también que tiene una forma y una materia (Badiou, 1999, p. 436). La forma (*forme*) del sujeto es el nombre del acontecimiento que realiza una intervención así como el operador de fidelidad. La materia (*matière*), por contraste, son los términos de la indagación de un procedimiento de fidelidad, es decir, el sujeto está conformado por los términos múltiples que encuentra asociados al acontecimientos, un encuentro (*recontre*) que, dada su realización más allá del saber de la situación y a partir del azar del acontecimiento, es esencialmente azaroso. Por consiguiente, resulta natural que los términos del sujeto sean vistos, desde el punto de vista del saber de la situación que ignora el acontecimiento, como arbitrarios y raros –la política revolucionaria es tachada, verbigracia, de "utópica" (Badiou, 1999, p. 439). De este modo no solo hay sujetos relacionados a una verdad, sino también testigos (*témoins*) que juzgan la situación desde el saber (Badiou, 1999, pp. 439ss)

Asimismo, en la medida, que el sujeto materialmente no es más que los múltiples asociados al acontecimiento, *el sujeto no es conciencia ni inconsciencia de la verdad* (Badiou, 1999, p. 437). Si bien el sujeto hace posible una verdad, el sujeto no puede ser consciente de la totalidad de ella. En efecto, por un lado, la verdad es un conjunto genérico infinito mientras que el sujeto es un conjunto finito formado por las asociaciones al acontecimiento azarosamente encontrados. Y, por tanto, "resulta abusivo decir que una verdad es una producción subjetiva" (Badiou, 1999, p. 447). El sujeto interviene en la formación de una verdad, pero no como el prisma arbitrario de caprichos y afanes que

producen una verdad, sino como la indagación sobre los términos que están vinculados al acontecimiento[51]. Por otro lado, el sujeto es interno a una situación y, por tanto, sus recursos no pueden discernir lo inconstructible de la indiscernibilidad de una verdad:

> La relación singular de un sujeto con la verdad cuyo procedimiento soporta, es el siguiente: el sujeto cree [*croit*] que hay una verdad y esta creencia se presenta bajo la forma de un saber. Llamo *confianza* [*confiance*] a esta creencia [*croyance*] (Badiou, 1999, p. 437).

Así la creencia del sujeto es, a partir de las conexiones con el acontecimiento, el porvenir (*l'avénir*) del nombre de la verdad no anticipable ni representable. Al respecto, Bensaïd (2004) ha criticado el trasfondo teológico de las concepciones de Badiou en la medida que el acontecimiento seculariza la noción de *milagro* y la verdad la de *fe* en ese milagro (pp. 94-105). De la misma manera, en tanto advenir de la verdad estas afirmaciones de Badiou recuerdan mucho las teorizaciones de Benjamin (2008) sobre el mesianismo político que, entre otros, Agamben (2000) ha recuperado. Dejaremos, nuevamente, en suspenso, estas críticas y filiaciones, dado que lo que interesa aquí es estudiar las conexiones entre Foucault y Badiou.

Por último, anotemos que, dado que el acontecimiento es indecidible, y el sujeto indaga por los términos conectados al acontecimiento, el sujeto "decide un indecidible, desde el punto de vista de un indiscernible" (Badiou, 1999, p. 448). Esto quiere decir que los términos que se disciernen como conectados con el acontecimiento indecidible, en una extensión genérica (en una verdad) deben pertenecer a esta y, por tanto, deben corroborarse como verídicos en tal extensión. Pero, ¿cómo es posible ello? ¿*Cómo es posible decidir que ciertos términos, conectados a un conjunto indecidible, pertenecen a un conjunto indiscernibl*e? Respuesta: con el concepto de *forzamiento* (*forcing*) desarrollado por Cohen. En términos filosóficos, el forzamiento significa que *la veridicidad de un término en una situación suplementada por una verdad equivale a su pertenencia a una parte indiscernible de esta verdad por mor de la actividad sujeto*. El sujeto fuerza a que los términos discernidos vinculados al acontecimiento (indecidible) pertenezcan a la verdad (indiscernible) (Badiou, 1999, pp. 444, 452): "lo indecidible no puede decirse más que forzando su veridicidad a partir de un indiscernible" (Badiou, 1999, p. 470). Por lo demás, asumiendo a S (♀) como extensión genérica y a ω_0 como

[51] En virtud de esto, el saber bien puede volver a codificar los términos que habían sido asociados a un acontecimiento en una verdad: si la recolección del sujeto es finita y los términos que reúne pertenecen a una situación, el saber puede conocer posteriormente cuáles son exactamente estos términos del acontecimiento.

cardinal infinito, “es posible mostrar […] reduciendo un cardinal δ cualquiera de la situación S a ω_0 en S (♀), que la cantidad […] es de hecho evasiva y especialmente dependiente de los procedimientos en donde reside el ser efecto del sujeto” (Badiou, 1999, p. 465). Esto significa que el sujeto, en un procedimiento genérico, puede *comprobar* el errar de la cantidad de una situación de la pertenencia sobre la inclusión, esto es, la desmesura del conjunto de los subconjuntos de un conjunto. De ahí que si la distancia entre la pertenencia y la inclusión en un conjunto dado fue denominada el “impasse del ser”, esta misma es denominada ahora el pase (*passe*) del sujeto (Badiou, 1999, p. 471). Si definimos al sujeto como aquello que solo deviene como proceso en tanto está en medio del acontecimiento y de la verdad que de este último se extrae; diremos que él es un proceso que está en medio del acontecimiento y de la verdad, pero también en medio de la pertenencia y la inclusión, de la mesura y de la desmesura, que caracteriza todo conjunto en tanto realiza un forzamiento de lo indecidible a partir de lo indiscernible. Por consiguiente, en todo conjunto, en toda situación es menester no solo nombrar, en la vulnerabilidad del azar, un acontecimiento y desplegar fielmente las consecuencias en un procedimiento de verdad; sino también, en toda situación, es necesario reconocernos como aquello que determina el exceso de una situación, esto es, reconocernos como posibles sujetos que fuerzan una situación a fin de medir sus límites, sus excesos, sus consumaciones.

CAPÍTULO III. *L'ÊTRE ET L'ÉVÉNEMENT* (1988) COMO UNA APROPIACIÓN DE LA PROPUESTA FOUCAULTIANA

3.1 Teoría de la apropiación

Ya han sido expuestas las posturas de Michel Foucault y Alain Badiou a propósito del acontecimiento, la verdad y la subjetivación; resta, por tanto, argumentar a favor de la hipótesis de esta investigación: *L'être et l'événement (*1988) de Alain Badiou se apropia, por un lado, del concepto de acontecimiento y, por otro lado, de los conceptos de verdad y subjetivación de Michel Foucault para vincularlos en una teoría unitaria.

Naturalmente, para ello es menester explicitar el sentido de la "apropiación". ¿Qué significa que algo se apropie? *¿Qué es, en suma, la apropiación?*

En sentido general, podemos distinguir, a fin de definirla, cuatro momentos de la apropiación: el qué de la apropiación, lo que realiza la apropiación, el cómo de la apropiación y el resultado de la apropiación.

Ante todo, ella se realiza entre dos términos: lo ajeno, que es el límite inicial del qué de la apropiación, y lo propio, que es límite final del resultado de la apropiación. Tanto el qué como el resultado no agotan, respectivamente, el ámbito inicial como final de ella. Entre estos dos términos, lo que realiza la apropiación oscila.

El qué de la apropiación es, primero, un término de lo ajeno. Este último es evidentemente el punto de partida. Segundo, este qué requiere ser desacoplable de lo ajeno. El referente de la apropiación, entonces, se mueve como la movilidad separable de lo ajeno.

Lo que realiza la apropiación presenta un carácter primariamente activo. Se realiza como un movimiento que se dirige hacia lo ajeno. Pero, sobre todo, lo que lo realiza es también lo que recibe lo ajeno por más que esta recepción sea una parte de aquel. Acorde a esto, lo que realiza la apropiación, en tanto recepción, posee la cualidad de la agregabilidad. Por ello, lo que realiza la apropiación muestra además un temple secundariamente pasivo.

Por consiguiente, en la medida que lo que realiza la apropiación es, a la vez, actividad y pasividad, la modalidad de ella no es sino la de la reflexividad. No hay nunca un apropiar sino solo un apropiar-*se*.

El resultado de la apropiación es aquello que, partiendo de lo ajeno, llega hacia lo propio a fin de confundirse en él. Tal combinación se da en el seno de la recepción de lo que apropia. Así, el resultado de ella es un término que se introduce en lo propio luego de la acción extractiva sobre lo ajeno. Pero esta acción sobre lo ajeno, en tanto desacopladora y en tanto fusionante con lo propio, implica una transformación de él. Lo ajeno, al ser violentado por una apropiación, es imposibilitado de permanecer traslúcido, abstractamente virginal. Asimismo, en tanto lo propio es receptor y también fusionado; en él se da una transformación. Entra en crisis así la identidad de lo propio, puesto que la inclusión de lo ajeno lo transforma en cuanto tal. Por ello, *no solo se transforma lo ajeno para ser apropiado, se transforma también lo propio al ser confundido con aquel*. El resultado de la apropiación es, por tanto, la inclusión de lo ajeno transformado que, a su vez, transforma lo propio. Con ello, el modo de la apropiación se realiza como *trans*formación. Y, en tanto el movimiento de la apropiación se despliega medialmente, ella es siempre una *transformación reflexiva*.

Por todo lo dicho, la apropiación consiste en una a*ctividad reflexiva que transforma lo ajeno y lo confunde con lo propio en el seno de su reflexividad.* Esto implica que no existe un sujeto y un objeto, puesto que lo que realiza la apropiación es, a fin de cuentas, lo que recibe a la misma −donde tanto lo ajeno como lo propio se *trans*forma. Y, del mismo modo, la apropiación se caracteriza, en su resultado, por destrozar la distinción entre lo propio y lo ajeno, puesto que la invariación medial *trans*formadora de la apropiación los trastoca a ambos, aunque sin jamás identificarlos en una especie de unidad a priori reconciliante. La diferencia entre lo uno y lo otro no es sino, por tanto, un procedimiento analítico posterior. Lo inmanente y lo trascendental, lo inherente y lo inherido, el principio y resultado de la apropiación, son términos que, en el acto de la apropiación, se vuelven caducos. .

Asimismo, la apropiación, ya definida formalmente en sus cuatro momentos, puede distinguirse, verbigracia, de la falsificación, el plagio o la emulación.

La falsificación reduce uno de los términos liminales de lo apropiación en cuanto abandona de antemano toda existencia de lo propio. Si la apropiación transforma lo ajeno en propio y lo propio en lo distinto; la falsificación es la *exclusión* de aquel por mor de este. Lo propio, en la falsificación, a lo sumo, no es sino el lugar donde debe existir lo ajeno. Y como esa existencia se da, de manera diversa, en lo propio, y en su mínima

irreductibilidad, la falsificación corre entonces el riesgo de estorbar lo ajeno: lo inauténtico es, por ello, siempre una sombra deslucida de lo auténtico.

El plagio contempla los dos términos de la apropiación, mas no los transforma y, por tanto, no los torna móvilmente in-idénticos. Tampoco el plagio, como la falsificación, tiene por objetivo reducir y liquidar lo propio. El plagio consiste básicamente hacer pasar lo ajeno como lo propio. Esto significa que, sin una noción de lo propio, el plagio carecería de sentido. En el plagio, lo propio se distingue de lo ajeno en tanto presentación simultánea. Es, por tanto, *la añadidura* en distintos grados de lo ajeno en lo propio.

La emulación, por último, conserva de manera defectiva los términos de lo propio y lo ajeno. Pareciera que la emulación, entendida como imitación de lo ajeno, toca lo ajeno y lo incorpora en lo propio. Pero, de hecho, la emulación solo transforma lo propio a partir del ejemplo de lo ajeno. En tal sentido se distingue de la apropiación. En efecto, en la emulación no se requiere una deflagración de lo ajeno y de lo propio para realizarse: basta que lo propio se modifique según lo ajeno. De ahí también que la emulación se distinga del plagio, pues ella no realiza simultáneamente, y sin cambios, lo ajeno y lo propio. Sin embargo, tampoco la emulación se confunde con la falsificación, puesto que no excluye lo propio sino que tan solo reduce cierta especificidad de su identidad. Es entonces, si se quiere, una especie de apropiación incompleta y una falsificación irrealizable: se transforma lo propio y no lo ajeno sin llegar a una indiferenciación medial. En ella, se expropia lo propio por mor de lo extraño. Por consiguiente, la emulación es la *expropiación* específica de lo propio por lo ajeno.

Se puede añadir que, respecto a las distinciones propuestas, *la filosofía* no es sino la apropiación conceptual en cuanto tal: un movimiento tan modulativo como lacerante donde lo ajeno y lo propio se transforma sin cesar. La tarea del pensar, por consiguiente, es violentar este seísmo sin desembocar, estáticamente, en términos como objeto, sujeto, dominante, dominado, principio o resultado. Esto es, apropiarse de ella manteniendo su medianidad.

Definida e, incluso, distinguida la apropiación, ¿en qué sentido Badiou *se apropia* de Foucault?

3.2 La apropiación de *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou sobre el devenir conceptual de Michel Foucault

> « On ne possède bien que ce qui est exproprié »
>
> (Deleuze, 1969, p. 328).
>
> « les rencontres entre penseurs indépendants se font toujours dans une zone aveugle » (Deleuze, 2004 [1986], p. 50).

Si la apropiación posee cuatro momentos, entonces la apropiación de Badiou respecto a Foucault debe satisfacerlos. En este orden de ideas, el qué de la apropiación, lo ajeno, son los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación de Foucault. El modo de la apropiación es la *transformación matemática y ontológica* (onto-teología del vacío). Lo que realiza la apropiación son los conceptos desarrollados por Badiou, lo propio, a partir de los axiomas de las teorías de conjuntos. El resultado de la apropiación no es sino *L'être et l'événement* (1988). De manera esquemática:

Tabla 1. La apropiación de *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou sobre el devenir conceptual de Michel Foucault

El qué de la apropiación	El modo de la apropiación	Lo que realiza la apropiación	El resultado de la apropiación
-*Acontecimiento* -*Verdad* -*Subjetivación* Estos tres conceptos son tomados del devenir conceptual de Michel Foucault asumido como lo ajeno.	La transformación *matemática* de los tres conceptos señalados.	-Ontología (onto-teología del vacío) como *axiomas de la teoría de conjuntos* -*Múltiple puro* o conjunto -*Presentación* o relación de pertenencia entre conjuntos -*Representación* o relación de	*L'être et l'événement* (1988) donde se confunde lo ajeno con lo propio, esto es, lo ajeno (los tres conceptos de Foucault) como lo propio (los conceptos de Badiou desde la teoría de conjuntos)

		inclusión entre conjuntos -*Exceso* o la excedencia de la inclusión sobre la pertenencia -*Naturaleza* o conjuntos ordinales -*Infinito* o conjuntos ordinales infinitos -*Múltiple indecidible* o conjunto indecidible -*Sitio de acontecimiento* o axioma de fundación -*Intervención* o axioma de elección -*Fidelidad* o conjunto genérico -*Forzamiento* o extensión genérica forzada Los elementos conceptuales de Alain Badiou asumidos como lo propio.	se transforman, de modo que: -El acontecimiento es un *conjunto supernumerario indecidible que se postula a partir del axioma de fundación* -La verdad es un *conjunto genérico que agrupa los elementos asociados al acontecimiento* -La subjetivación es *aquel proceso que existe de manera medial interviene sobre el acontecimiento y fuerza una extensión genérica*

Fuente: Elaboración propia.

3.2.1 El qué de la apropiación: acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault

a) El acontecimiento en Foucault

El acontecimiento en Foucault, en los tres ejes de su devenir conceptual (saber, poder y subjetivación), posee tres significados según se ha establecido de manera detallada en la primera sección de esta investigación:

1) Acontecimiento como *hecho*: refiere a cualquier suceso ordinal, regular y trivial de la realidad.
2) Acontecimiento como *discontinuidad*: refiere a un suceso singular, irregular y extraordinario en la realidad. De este modo, la continuidad histórica de la realidad se ve trastocada, bifurcada, violentada, por el suceso del acontecimiento.
3) Acontecimiento como *dispersión*: refiere a una ontología contra-sustancialista que asume la realidad como una *fragmentación en irregulares y variables multiplicidades*, la cual elude identidades, unidades y esencialidades. Este sentido está presente, sobre todo, en la conferencia *L'ordre du discours* (1970) (Foucault, 2004, p. 57) y, en menor medida, en *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971) (Foucault, 2012b, p. 216).

Por lo demás, se puede argumentar una relación entre los sentidos trabajados por Foucault, más allá de que él sea consciente de sus relaciones. En todo caso, Foucault ha sido totalmente consciente que los fenómenos de la realidad y, por tanto, los conceptos que trabaja sobre estos son, en sí mismos, discontinuos. Aserciones como estas la vemos, de manera paradigmática, en *Les Mots et les Choses* (1966) o *L'Archéologie du savoir* (1969). La relación entre las tres acepciones, para nosotros, es la siguiente. Primero, la relación entre hecho y discontinuidad es la de oposición histórica entre repetición y novedad, entre trivialidad y extraordinareidad. Segundo, la relación entre hecho, discontinuidad y dispersión estriba en que el hecho y la discontinuidad no son sino *modalidades, pulsiones, exasperaciones* temporales *de la dispersión*. La discontinuidad es un modo de dispersión temporal que bifurca distintos hechos históricos. El hecho es un modo de unidad, temporal o espacial, que delimita ciertos fragmentos de la realidad. Por el contrario, la dispersión no es ni unidad ni exclusivamente discontinuidad temporal. Entre las tres acepciones de acontecimiento, *la dispersión es el más radical*: desborda el plano exclusivamente temporal y permite plantear dispersiones en distintos ámbitos de la realidad, de modo que instituye una ontología singular de la fragmentación, opuesta a las

modalidades clásicas de la metafísica centradas en la unidad, la esencia, la identidad, la mezcla, lo correlacional o la regularidad.

De estos tres significados, ¿de cuál de ellos *se apropia L'être et l'événement* (1988)? En sentido genérico se podría decir que de los tres; mas, en un sentido específico y explícito, del segundo. Para ello resulta esclarecedor el siguiente cuadro de correspondencias:

Tabla 2. Apropiación del acontecimiento en *L'être et l'événement*

Michel Foucault	*L'être et l'événement* (1988)
Acontecimiento como hecho	Situación
Acontecimiento como discontinuidad	Acontecimiento
Acontecimiento como dispersión	Múltiple puro

Fuente: Elaboración propia.

Se utiliza el término genérico, pues la primer y la tercera acepción, no son asumidos como acontecimientos por Alain Badiou. Sino que, por el contrario, presentan algunas coincidencias con *otros* conceptos de *L'être et l'événement*. El segundo significado de acontecimiento de Foucault es, por el contrario, afín a la signficancia del acontecimiento de Badiou. *El acontecimiento en Badiou es también una discontinuidad en el sentido de que implica la introducción de nuevos elementos en la regularidad continua y estática de la situación*. Por ello podemos decir que el significado primero y tercero presentan una apropiación secundaria; mientras que la segunda acepción presenta una apropiación primaria, específica, explícita en Badiou.

En efecto, el *acontecimiento* en *L'être et l'événement* (1988) es aquel múltiple que posee como elementos aquellos que originalmente no estaban presentes en una situación: de este modo es el equivalente a la elaboración de la discontinuidad en Foucault, pues con ello se introduce elementos que no estaban previstos en la continuidad ordinaria de las cosas. El concepto de *situación* de *L'être et l'événement* (1988), definido como la interpretación filosófica del término conjunto (Badiou, 1999, p. 35), equivale al acontecimiento como hecho en Foucault, dado que ambos se caracterizan por su inmutabilidad continua que solo admite la recursividad de lo ya dado: elementos o subcojuntos aceptados de antemano como dados y existentes. Asimismo, el concepto de *múltiple puro* de *L'être et l'événement* asumido como la entidad del ente equivale al acontecimiento como dispersión en Foucault, puesto que ambos se caracterizan por negar

la unidad de la realidad. Por lo demás, es preciso señalar que los tres conceptos heredados de Foucault, ya sea de manera principal o secundaria, sufren una *transformación matemática* en *L'être et l'événement*.

b) La verdad (y la veridicción) en Foucault

La verdad en Foucault en el primer eje no es sino entendida como parte de la categoría más general del saber, por ejemplo, y de manera ejemplar, en *L'archéologie du savoir* (1969).

Luego, en el segundo eje, la verdad, nuevamente entendida como parte de la categoría saber, está relacionada al poder:

> No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y solo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad (Foucault, 2000a, p. 34).

En el tercer eje la verdad, por contraste –como se ha visto también de manera detallada en la primera sección de esta investigación–, adquiere una tematización más singularizada que la lleva a definirse del siguiente modo: la verdad no remite a la correspondencia entre el enunciado y la cosa, a la coherencia entre los enunciados, ni al desocultamiento del ser del ente. La verdad es un conjunto de obligaciones subjetivas modificadas históricamente. Más precisamente, la verdad es la postulación de un juego de oposición entre lo verdadero y falso que ocasionan consecuencias subjetivas. No se trata de asumir de qué modo el sujeto puede tener acceso a la verdad; sino aceptado cierto régimen de discursos como verdadero, analizar cuáles son las constituciones subjetivas que se obtienen a partir de él. Para precisar el sino de la verdad en el tercer eje de su pensamiento, Foucault utiliza el término "veridicción". Así, esta no es más que un sistema de obligaciones de consecuencias subjetivas que opera a partir de un juego históricamente arbitrario de lo verdadero y lo falso.

En tal sentido, *L'être et l'événement* (1988) se apropia de la veridicción de Foucault para perfilar y proponer el concepto de verdad. En efecto, para Badiou, la verdad posee, al igual que la veridicción, efectos subjetivos en tanto el sujeto es el soporte local de una verdad[52]. Sin embargo, la singularidad de *L'être et l'événement* estriba en asumir

[52] Balibar (2004) señala que la posición de Foucault respecto a la veridicción es, para Badiou, una postura sofista que debe ser cuestionada (p. 27) –no obstante, en este punto, este autor no cita la fuente que le permite realizar tal interpretación. Ahora bien, allende la ausente prolijidad referencial, resulta llamativo cómo un autor tan perspicaz como Étienne olvide que también para Badiou la verdad ocasiona efectos

la verdad como el correlato de un acontecimiento, lejos de un juego de lo verdadero y lo falso históricamente propuesto. La verdad, a juicio de Badiou, surge a partir del acontecimiento. Sin embargo, ¿puede decirse que Foucault desconoce todo tipo de vínculo entre la verdad y el acontecimiento?

En *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971) Foucault afirma: "[la] verdad no se da de antemano, se produce como un acontecimiento" (Foucault, 2012b, p. 219). Esto quiere decir que, tal como lo hará a su turno *L'être et l'événement*, Foucault ya proponía una relación entre verdad y acontecimiento, una relación que, sin embargo, linda la asunción de la identidad entre ambas. Asimismo, esta relación no es desarrollada por Foucault sino que se decanta en distintas ejecuciones posteriores que desdibujan la relación entre los dos términos.

Le pouvoir psychiatrique (1973-1974), ya de manera resuelta, identifica plenamente verdad y acontecimiento. Para ello distingue dos tipos de verdad: la verdad-demostración y la verdad-acontecimiento. La verdad-demostración asume "que la verdad está siempre presente en cualquier cosa […] y se puede plantear la cuestión de la verdad con referencia a todo" (Foucault, 2005, p. 268; 2006a, p. 235). En revancha, la verdad-acontecimiento (*vérité-événement*) postula que la verdad no está disponible en cualquier fenómeno ni es accesible a todos: "una verdad dispersa, discontinua, interrumpida […], una verdad que tiene sus instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y sus portadores privilegiados" (Foucault, 2005, pp. 269-270; 2006a, p. 236). Más aún, la verdad-demostración no sería sino una región y un aspecto de la verdad como acontecimiento. Sucede, no obstante, que en la historia de las ideas, la verdad-demostración colonizó y ejerció una relación de poder sobre la verdad-acontecimiento. Frente a ello, hay que realizar una "genealogía del conocimiento, reverso histórico

---

subjetivos. Es evidente que para Badiou la verdad no se reduce a un efecto discursivo (tampoco en Foucault, dicho sea de paso), puesto que implica una reagrupación de los múltiples conexos al acontecimiento; sin embargo, la verdad no sería tal sino hay un proceso subjetivo que la sostiene y, a la vez, sin que esta, a contramano, produzca efectos subjetivos. De ahí la conexión patente, demostrada en toda esta investigación, entre verdad y subjetivación, tanto para Foucault como para Badiou.
Por otro lado, Balibar (2004) subraya que "Badiou is trying […] to develop a conception of the history of truth […], a position other than those we can identify thanks the names Derrida, Canguilhem and Foucault" (p. 28), es decir, que más allá de las convergencias entre los cuatro autores señalados, Badiou intenta desplegar un proyecto original. Precisamente, *el concepto de apropiación no niega al concepto de originalidad*. En tanto, la apropiación parte de lo propio y, máxime, transforma lo ajeno, la originalidad tanto de lo propio como del resultado de la apropiación no queda excluida. Una exclusión tal habría si la apropiación negara todo concepto de lo propio y no sería más que un plagio burdo de lo ajeno. La apropiación conserva incluso el carácter originario –ya no original– de lo propio en tanto punto de partida. Apropiarse de algo, por consiguiente, no es ser, de ningún modo, menos original.

indispensable de la arqueología del saber" (Foucault, 2005, p. 274) a fin de devolver la "acontecimentalidad" a la verdad. Respecto a esta distinción, *L'être et l'événement* de Badiou, retoma, en cierto modo, la distinción entre verdad-demostración y verdad-acontecimiento en el par saber/verdad. En efecto, el saber es aquello constructible, demostrable que remite al acontecimiento y siempre está presente. La verdad es aquel múltiple que agrupa los múltiples discontinuos de un acontecimiento. Sin embargo, hay que precisar que para Badiou no hay verdad-acontecimiento, esto es, una identidad entre ambas, sino que el acontecimiento propicia una verdad[53].

L'Herméneutique du sujet (1981-1982) disuelve cualquier equívoco sobre la identidad entre acontecimiento y verdad, y señala una relación distinta entre acontecimiento y verdad. A partir de la interpretación de acontecimiento en su segundo significado, como discontinuidad, Foucault propone que la verdad se realiza para frenar, contrarrestar, dominar la violencia del acontecimiento: "Ahora bien, ¿qué necesitamos para poder mantener nuestro dominio frente a los acontecimientos que pueden producirse? Necesitamos "discursos": logoi, entendidos como discursos verdaderos" (Foucault, 2002, p. 473). Sin embargo, para Badiou, las verdades no tienen como objetivo dominar los acontecimientos, sino agrupar las consecuencias de estos discernidos por un procedimiento de fidelidad. Por el contrario, para Badiou, es el saber, el exacto opuesto de la verdad, quien domina al acontecimiento al no asumir sus elementos como novedosos, en suma, al desconocerlo.

Le gouvernement de soi et des autres (1982-1983) retorna a la identificación entre verdad y acontecimiento e indica: "la verdad […] constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido" (Foucault, 2009, p. 79).

Se puede observar que Foucault no tiene una conceptualización unívoca, ni tampoco permanente, sobre la relación entre verdad y acontecimiento. Es más, Foucault tiene un mayor interés en el estudio de las relaciones entre la veridicción y sus efectos subjetivos, que entre el acontecimiento y la verdad.

---

[53] ¿Por qué no decimos, empero, que también *L'être et l'événement*, se apropia del saber tal como se entiende en el primer eje de Foucault, un concepto que se opone al de verdad según Badiou? Respuesta: pues para Foucault, todo saber implica una veridicción. Suponer un saber sin veridicción, sería la mismo, la misma ilusión, que suponer un saber sin poder, esto es, un saber abstracto y puro (que solo cabría en la función trascendental de un sujeto supuesto). Asimismo, en Foucault la verdad es una modalidad del saber. Por contraste, en Badiou la verdad es la contraposición del saber.

En consecuencia, afirmamos que *L'être et l'événement* (1988) se apropia de manera genérica de la distinción entre verdad-demostración y verdad-acontecimiento con el par conceptual saber y verdad; se apropia también de manera laxa de la relación entre acontecimiento y verdad, aunque de manera efectiva la invierte en la relación acontecimiento y saber; finalmente se apropia, de manera específica y explícita, del sentido de verdad asumida en el tercer eje, esto es, de la verdad como *veridicción*. Todas estas marcan relaciones complejas, multilaterales, no lineales, ni simplemente emulativas, entre la obra de Badiou y la obra de Foucault. Ahí reside, precisamente, el poder transformativo de la apropiación. Estas apropiaciones se resumen en el siguiente cuadro:

Tabla 3. Apropiación del acontecimiento y la veridicción en *L'être et l'événement* (1988)

Michel Foucault	*L'être et l'événement* (1988)
Distinción entre verdad-demostración y verdad-acontecimiento, según *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974),	Distinción saber y verdad[54]
Relación verdad y acontecimiento, como es abordada fundamentalmente en *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982).	Relación saber y acontecimiento
Veridicción, como es desarrollada transversalmente en los cursos del Collège de France de 1979 a 1984.	Verdad como múltiple genérico

Fuente: Elaboración propia.

c) La subjetivación en Foucault

En Foucault, el sujeto es tematizado de distintas maneras a lo largo de sus tres ejes. En *Histoire de la folie* (1961) se puede hablar de una "subjetivación de la exclusión" en tanto, a partir de ciertos discursos relativos a la locura, se excluyen a los sujetos asumidos como locos (Foucault, 2015b, p. 99). En *Les mots et les choses* (1966) puede hablarse de una "subjetivación humanista" en tanto la *episteme* de la modernidad asume

[54] Badiou (1999) ha señalado que el saber se realiza como enciclopedia y que tanto el uno como la otra desconocen al acontecimiento. De manera similar para Foucault, en un momento determinado de su despliegue conceptual, la enciclopedia no sería sino el elemento discursivo que pretende totalizar y sistematizar los acontecimientos (Foucault, 2001a, p. 52), esto es, desconocerlos en su novedad y singularidad.

al hombre como el fundamento de los saberes (Foucault, 1968, p. 375). Se puede señalar también en *Théories et institutions pénales* (1971-1972), la cuestión de la sujeción (*assujettissement*) de los sujetos moldeados a partir de ciertos saberes y poderes (Foucault, 2015c). Sin embargo, aunque en estos textos se explicita la relación entre el sujeto y un ámbito discursivo (Gros, 2002), no se precisa, de manera enfática y singular, la relación entre verdad y sujeto.

El sujeto en cuanto proceso y en cuanto dependiente de la verdad emerge recién, en su explicitud nominal y en su insistencia categorial, en el tercer eje bajo el término de "subjetivación" y de manera especial en los cinco últimos cursos del Collège de France. Tal como se ha visto en la primera parte de esta investigación, la subjetivación es entendida como el proceso de constitución y transformación de los sujetos a partir de cierto juego de verdad. Esto quiere decir que la relación entre subjetivación y veridicción –entendida como los juegos de verdad que obligan consecuencias subjetivas– es recíproca y complementaria.

Este mismo sentido del sujeto, en cuanto proceso y ligado a una verdad, es el que está presente en *L'être et l'événement* (1988). El sujeto aquí se define como aquello que solo deviene como proceso en tanto está en medio del acontecimiento y de la verdad que de este último se extrae. Por tanto, vemos una apropiación explícita respecto al concepto de subjetivación. En ambos autores el sujeto es un proceso, no una sustancia, vinculado a una verdad. Aunque para Foucault, acorde a su conceptualización de la veridicción y de la subjetivación, siempre existe un sujeto deviniendo, pues siempre habrá juegos de verdad. En cambio, para Badiou (1999) no siempre hay sujeto, pues ello depende de la contingencia del acontecimiento (p. 476).

Pues bien, en Badiou el sujeto no solo está relacionada con la verdad, sino también con el acontecimiento. ¿Sucede lo mismo con Foucault? En *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982) el acontecimiento, asumido como discontinuidad, requiere de verdades a fin de dominar la violencia de los acontecimientos. No obstante, los acontecimientos violentan el modo del ser del sujeto: "hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto" (Foucault, 2002, p. 210). Por un lado, el acontecimiento requiere una verdad y, por otro lado, la verdad requiere una serie de técnicas subjetivas para su acceso, a saber, es menester operar técnicas de subjetivación estéticas, éticas y políticas para acceder a esta verdad (Foucault, 2002, p. 427). De este modo, el acontecimiento exige juegos de

verdad y los juegos de verdad exigen técnicas de subjetivación que permitan su acceso: este es el vínculo entre acontecimiento, verdad y subjetivación dado por Foucault. Por contraste, *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) señala el siguiente vínculo entre acontecimiento, verdad y subjetivación: "la verdad […] constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido" (Foucault, 2009, p. 79). Es decir, la verdad es confundida con el acontecimiento, la misma que obliga al sujeto a trabajar en sí mismo y constituirse como tal. En rigor, se trata de la relación entre veridicción y subjetivación, salvo que la veridicción es entendida circunstancialmente como acontecimiento. Acorde a esto, la relación entre los tres conceptos en Foucault se resuelve en la propuesta de la verdad como el término medio de la relación; mientras que en Badiou el sujeto es el término medio de tal relación. Dicho de otro modo, en Foucault la verdad es en cierto modo "previa" al sujeto. En Badiou, el sujeto está "antes", y al mismo tiempo "después", de la verdad.

En consecuencia, respecto a la subjetivación se dan las siguientes apropiaciones. En sentido tenue y genérico, *L'être et l'événement* se apropia del concepto de subjetivación en Foucault, tal como es desarrollada en los cursos del Collège de France de 1979 a 1984: el proceso de constitución y transformación de los sujetos a partir de cierto juego de verdad. Y en un sentido específico y explícito, *L'être et l'événement* se apropia de la relación entre acontecimiento, verdad y subjetivación tematizada por Foucault en *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982): el acontecimiento obliga a juegos de verdad y los juegos de verdad obligan a técnicas de subjetivación que permitan su acceso. Esto se resume en:

Tabla 4. Apropiación de la subjetivación en *L'être et l'événement* (1988)

Michel Foucault	*L'être et l'événement* (1988)
Subjetivación, como es desarrollada transversalmente en los cursos del Collège de France de 1979 a 1984.	Sujeto, como intermedio del acontecimiento y la verdad
Relación entre acontecimiento, verdad y subjetivación, según *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982)	Relación entre acontecimiento, sujeto y verdad

Fuente: Elaboración propia.

3.2.2 El modo de la apropiación: la *transformación* matemática

En general, el modo de toda apropiación implica que el "sujeto" y el "objeto" de la apropiación entran en una a-identidad a partir de una modificación que trastoca a ambos. Por ello, la apropiación es la transformación medial de lo propio y lo ajeno. ¿De qué manera se opera esta transformación en *L'être et l'événement* (1988)?

Los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault, en cuanto lo ajeno de la apropiación, pertenecen a un modo de conceptualización que podríamos denominar histórico-filosófico (*historique-philosophique*) (Foucault, 2015d). Es decir, la investigación histórica es la modalidad que determina el devenir filosófico de Foucault, ya sea que esta se decante hacia los saberes, hacia los dispositivos de poder y de gubernamentalidad, o hacia los juegos de verdad y las técnicas de subjetivación. Esto se condice con una afirmación seminal contenida en *L'archéologie du savoir* (1969): "En el fondo no soy quizá más que un historiador de las ideas. Pero, según se quiera, vergonzante o presuntuoso. Un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina" (Foucault, 1979, p. 229).

Frente a este temple histórico de los conceptos de Michel Foucault, *L'être et l'événement* (1988) realiza una transformación singular. A saber, su trasfondo histórico es llevado a un *trasfondo matemático* –que Badiou denomina, con o sin razón, "ontología". En efecto, en el *L'être et l'événement* (1988) el acontecimiento, la verdad y la subjetivación son precedidos por otros conceptos cuyo trasfondo no es sino matemático. Al proponer que el estudio del ser se realiza a través de las matemáticas y, en especial, a partir de *la axiomática de la teoría de conjuntos*, Badiou desarrolla una serie de conceptos filosóficos en base a enunciados matemáticos. Así tenemos la noción de múltiple a partir de la de conjunto; la noción de presentación a partir de la relación de pertenencia; la noción de representación a partir de la relación de inclusión; así hasta llegar a la noción de forzamiento como operación que decide un conjunto indecidible sobre un conjunto indiscernible. En consecuencia, el modo de la apropiación es la *transformación óntica-matemática*. A partir de esto, podemos hablar de "agentes transformantes", esto es, aquellos elementos que permiten que el carácter histórico de los términos verdad, acontecimiento y subjetivación se transformen en conceptos matemáticos y se incorporen a los demás que constituyen *L'être et l'événement* (1988). En tal sentido, podemos sistematizar los conceptos de Foucault y los de Badiou con

señalar cuáles son esos agentes transformantes que permiten transformar el acontecimiento, la verdad y la subjetivación por mor de la apropiación.

Tabla 5. Transformación matemática de los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación a partir de agentes en *L'être et l'événement* (1988)

Michel Foucault	Agente transformante	Resultado en *L'être et l'événement* (1988)
Acontecimiento, como discontinuidad	Axioma de fundación	$a_x = \{x \in X, a_x\}$, en tanto múltiple indecidible y azaroso que, supernumerariamente, suplementa una situación
Verdad, en cuanto veridicción y relacionado al acontecimiento y el sujeto	Conjunto genérico	$♀ \subset S$, $© \in S \rightarrow © \subset S$, $\pi \in ©$, en tanto extensión genérica conformada por los múltiples conectados al acontecimiento que se añade a una situación.
Sujeto, en cuanto veridicción	Axioma de elección y forzamiento	El sujeto es aquello que solo deviene como proceso en tanto está en medio del acontecimiento y de la verdad que de este último se extrae.

Fuente: Elaboración propia.

3.2.3 Lo que realiza la apropiación: los conceptos de Alain Badiou a partir de la teoría matemática de conjuntos

Lo que realiza la apropiación es lo propio, esto es, los conceptos que pertenecen, de manera excluyente y singular a Badiou. Estos distan de ser meros receptáculos vacíos que alojan a lo ajeno, pues luego de que lo ajeno es modificado por los agentes transformantes, ellos se modifican retroactivamente con la incorporación de lo ajeno modificado. Presuponer que la incorporación de lo ajeno no inmuta las notas de un ente es, en el fondo, negar la posibilidad del cambio y, por ende, de cualquier movimiento de

apropiación, transformación e incorporación. Podemos describir lo propio de *L'être et l'événement* de la siguiente manera:

Tabla 6. Lo que realiza la apropiación en *L'être et l'événement* (1988)

Lo que realiza la apropiación	Definición
Sitio de acontecimiento, o axioma de fundación	$(\forall\ \alpha)\ [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists\beta)\ [(\beta \in \alpha)\ \&\ (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$, o sea, son aquellos elementos que pertenecen a una situación y cuyos elementos, a la vez, no pertenecen a la misma.
Intervención,o axioma de elección	$-(\forall\ \alpha)\ (\exists\ f)\ [(\forall\ \beta)\ [(\beta \in \alpha\ \&\ \beta = \emptyset) \rightarrow f\ (\beta) \in \beta]$, esto es, o procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento
Procedimiento de fidelidad	Procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención
Saber, o conjunto constructible	Asume como subconjuntos de una situación solo los que puede ser separados a través de propiedades explícitas
Veridicidad	Las proposiciones que se pueden formular correctamente sobre los elementos constructibles de una situación
Forzamiento	La veridicidad de un término en una situación suplementada por una verdad equivale a su pertenencia en un parte indiscernible de esta verdad por mor de la actividad sujeto

Fuente: Elaboración propia.

3.2.4 El resultado de la apropiación: *L'être et l'événement* (1988)

Luego de que lo propio −los términos otrora esbozados− junto a los agentes transformantes que modifican e incorporan lo ajeno −los conceptos de Foucault− se movilizan y trastocan, el resultado que adviene es ya *L'être et l'événement* (1988), en tanto obra que indistingue lo propio y lo ajeno. Este libro de Badiou ya ha sido expuesto, detallada y ampliamente, en el segundo capítulo de la presente investigación. Por consiguiente, aquí se precisa identificar la manera cómo lo ajeno y lo propio se cristaliza en ella, y en especial, cómo el resultado evidencia las transformaciones. La transformación de lo ajeno en lo propio, como parte no exclusiva del resultado de la apropiación, se coloca en cursiva y de manera esquemática en la siguiente tabla:

Tabla 7. El resultado de la apropiación, esto es, *L'être et l'événement* (1988)

Lo ajeno	Lo propio	*L'être et l'événement* como resultado de la apropiación
	Axiomática de la teoría de conjuntos (onto-teología del vacío)	Onto-teología del vacío
	Múltiple o conjunto	Múltiple
	Presentación	Presentación
	Representación, o estado de la situación	Representación
	Situación	Situación
	Exceso	Exceso
	Naturaleza	Naturaleza
	Infinito	Infinito
	Sitio de acontecimiento, o axioma de fundación	Aquellos elementos que pertenecen a una situación y cuyos elementos, a la vez, no pertenecen a la misma.
Acontecimiento, en cuando discontinuidad	Acontecimiento	*Múltiple indecidible y azaroso que, supernumerariamente, suplementa una situación.*

	Intervención, o axioma de elección	*Intervención que se realiza sobre un conjunto indecidible*
	Procedimiento de fidelidad	*Procedimiento que realiza el sujeto y consiste en discernir los múltiples conectados al acontecimiento*
Verdad, en cuanto veridicción	Verdad	*Conjunto genérico que agrupa a los múltiples conectados con el acontecimiento*
	Saber, o conjunto constructible	*Conjunto opuesto a la verdad en tanto desconoce el acontecimiento*
	Veridicidad	*Las proposiciones que un testigo formula sobre los elementos de una situación*
Sujeto, en cuanto subjetivación	Sujeto	*Aquello que solo deviene como proceso en tanto está en medio del acontecimiento y de la verdad que de este último se extrae.*
	Forzamiento	*Operación realizada por el sujeto que hace equivaler la veridicidad de un término a su pertenencia en una parte indiscernible de la verdad*

Fuente: Elaboración propia.

Empero, podría bien haber aquí, en estos cuatro momentos de la apropiación, un problema. ¿Cómo argüir, en efecto, respecto a la viabilidad histórica, empírica y

contrastable de la apropiación? Se puede señalar empíricamente tres puntos. 1) Tanto Foucault como Badiou son teóricos franceses y coetáneos, por consiguiente, la posibilidad de los encuentros e intercambios no es irreal. 2) Foucault y Badiou −tal como se puede leer y ver (Parte Rei Revista de Filosofía, 2012)– conversan *explícitamente* sobre el acontecimiento. 3) Badiou refiere a Foucault en ciertas obras. En *L'être et l'événement* (1988) Badiou (1999) menciona a Foucault interpretándolo como nominalista, es decir, cercano a la orientación constructivista del pensamiento (se refiere, sin duda, a textos como *Les Mots et les Choses* o *L'Archéologie du savoir*) (p. 322). Asimismo, Badiou (2009) reconoce que la obra de Foucault lo conmueve por la introducción de la categoría del sujeto en Foucault:

> I am already personally moved, touched, that, speaking of his attempt to trace the Graeco-Roman genealogy of the mastery of sexuality, Foucault reintroduces the category of the Subject, and especially that he states (in the interview published in *Les Nouvelles* on 29 May 1984): 'I will call the process whereby we obtain the constitution of a subject Subjectivation'.
>
> [Ya estoy personalmente conmovido, tocado, que, hablando de su intento de rastrear la genealogía grecorromana del dominio de la sexualidad, Foucault reintroduce la categoría del Sujeto, y especialmente en su afirmación (en la entrevista publicada en *Les Nouvelles* el 29 Mayo de 1984): "Llamaré al proceso mediante el cual obtenemos la constitución de un sujeto subjetivación".] (pp. 123-124).

Siempre se podrá objetar, no obstante, que a partir de estos tres puntos no se demuestra una apropiación sino una mera *coincidencia.* Entendamos la coincidencia como la simple semejanza fortuita entre lo ajeno como lo propio. Acorde a esto, existe la posibilidad de que los conceptos de Badiou simplemente coincidan con los de Foucault. Para determinar la realidad de la apropiación o de la coincidencia es necesario, entonces, antes que nada, esclarecer la diferencia estructural entre ambas. La coincidencia, al respecto, carece de una transformación entre lo propio y lo ajeno. La apropiación, por contraste, es más que una triste semejanza, pues realiza fundamentalmente la indistinción entre lo uno y lo otro. Sin embargo, entre coincidencia y apropiación no existe una exclusión. En efecto, en rigor, *la posibilidad de la coincidencia no es una objeción contra la apropiación, sino que su realidad constituye un argumento a favor de ella*. Pues, a partir de la constatación superficial de una semejanza (coincidencia) se puede desarrollar relaciones específicas donde se evidencie las transformaciones realizadas (constatación de la apropiación). Sobre la superficialidad de la coincidencia se puede explicitar, entonces, la profundidad de la apropiación. La constatación de una apropiación

conceptual sobre una coincidencia exige, a la vez, la apropiación de dicha coincidencia a fin de elaborar relaciones apropiativas específicas entre los términos analizados, esto es, la tarea específica que ya se ha desarrollado a lo largo de toda esta investigación.

Es preciso señalar, empero, que no pertenece al movimiento del pensar la tarea de la constatación de coincidencias documentales ni de primicias terminológicas. Este consiste en la indagación de las relaciones entre conceptos y la modulación de los vínculos categoriales. No se trata de realizar una mera bibliotecología entre ciertos autores. Se trata de ejecutar un discurso a partir de ciertas experiencias dadas subvirtiendo sus evidencias. Es decir, se trata de *hacer filosofía*. Ergo, la conciencia o inconciencia, la voluntad o la falta de voluntad de la apropiación, que Badiou negara que haya leído a Foucault o que, en última instancia, esta lectura efectiva o esta coincidencia real no sea empíricamente demostrable, etc., no resulta de ningún modo relevante para nuestra investigación. Hubiera sido sencillo y poco propositivo, escasamente creativo −poco filosófico, en suma−, trazar relaciones conceptuales consabidas entre autores, donde existe ya una documentación excesiva, abundante. Frente a la variedad de nombres y conceptos, de biografías y bibliografías, el movimiento del pensar debe *apropiarse filosóficamente* de los corpus conceptuales a fin de exasperar sus experiencias performativas y, con ello, hacer advenir otras posibilidades. Algunos de estos instantes e intensidades del pensar fueron, aquí, la dispersión, la im-pertenencia, lo dis-actual, lo para-óntico. Por ello, el aporte de esta investigación es, a fin de cuentas, tanto la mostración de nuevas conexiones y apropiaciones como el llamado a realizar*las*: invitación escrita a *la subversión de la filosofía*.

CONCLUSIONES

-El devenir conceptual de Michel Foucault es múltiple y diverso. Gros y Deleuze han destacado que, en esta pluralidad, se puede hablar de tres ejes conceptuales sucesivos, no necesariamente excluyentes sino más bien acumulativos: el saber, el poder y el sujeto o, con una terminología postrera del mismo Foucault, la veridicción, la gubernamentalidad y la subjetivación.

- El acontecimiento tiene tres acepciones en el devenir intelectual de Foucault. Primero, el acontecimiento es un mero *hecho* de la realidad, trivial, anodino, regular. Segundo, es una *discontinuidad*, un hecho irregular y extraordinario. Tercero, es una *dispersión*: los acontecimientos son fragmentos de lo real. La relación entre estos tres sentidos es la siguiente. Primero, entre hecho y discontinuidad hay una relación de oposición histórica entre repetición y novedad, entre trivialidad y extraordinareidad. Segundo, la relación entre hecho, discontinuidad y dispersión es, por contraste, la siguiente: el hecho y la discontinuidad no son sino modulaciones temporales de la dispersión (o, si se quiere, de la "*dispersidad*"). La discontinuidad es una flexión temporal de la dispersión que escande distintos hechos históricos. El hecho es una modulación unitaria, temporal o espacial, de la dispersión que acota ciertos fragmentos de la realidad.

-En el tercer eje de su pensamiento, Foucault desarrolla una relación complementaria y recíproca entre la verdad y la subjetividad. Primero, Foucault entiende la verdad como veridicción, esto es, un sistema de obligaciones de consecuencias subjetivas que operan a partir de un juego entre lo verdadero y lo falso. Segundo, Foucault entiende la subjetividad como subjetivación, esto es, un proceso de constitución y transformación de los sujetos a partir de un juego de verdad. De tal modo, que toda verdad, de manera inexorable, lleva a constituciones subjetivas; y viceversa.

-Alain Badiou en *L'être et l'événement* (1988) propone a la axiomática de la teoría de conjuntos como ontología. Sin embargo, su proceder conceptual es típicamente onto-teológico al proponer al vacío como fundamento de todo lo ente. De ahí que hemos convenido en denominar a su axiomática conjuntista como onto-teología del vacío.

- *L'être et l'événement* (1988), a partir de la interpretación filosófica del conjunto como múltiple, y con los axiomas de la teoría de conjuntos, define: 1) Al acontecimiento como múltiple indecidible y azaroso que, supernumerariamente, suplementa una situación. 2) A la verdad como conjunto genérico que agrupa a los múltiples conectados con el

acontecimiento. 3) Al sujeto como aquello que solo deviene como proceso en tanto está en medio del acontecimiento y de la verdad que se extrae de este.

-El concepto de apropiación se entiende como el movimiento medial o reflexivo que transforma lo ajeno y lo confunde con lo propio en el seno de su reflexividad. Posee cuatro momentos: a) el qué de la apropiación, b) el modo de la apropiación, c) lo que realiza la apropiación y d) el resultado de la apropiación.

-Según la definición propuesta, en *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou se identifican los cuatro momentos de la apropiación. 1) El qué de la apropiación es el acontecimiento, la verdad y la subjetivación según Michel Foucault. 2) El modo de la apropiación es la transformación matemática de los tres conceptos de Michel Foucault a través de los términos axioma de fundación, conjunto genérico, axioma de elección y forzamiento. 3) Lo que realiza la apropiación son los conceptos propios de Alain Badiou: axiomática de la teoría de conjuntos (onto-teología del vacío); múltiple o conjunto; presentación; representación, o estado de la situación; situación; exceso; naturaleza; infinito; sitio de acontecimiento, o axioma de fundación; intervención, o axioma de elección; procedimiento de fidelidad; saber, o conjunto constructible; veridicidad; y forzamiento. 4) El resultado de la apropiación es, finalmente, *L'être et l'événement* (1988) donde se transforma e incorpora matemáticamente lo ajeno, los conceptos de Foucault, a partir de lo propio, los conceptos de Badiou, de modo que este libro aparece como una obra que indistingue lo propio y lo ajeno, cuya diferencia requiere un procedimiento analítico posterior y abstracto a efectos de un esclarecimiento del sentido trans-formador de la apropiación y de sus momentos estructurales.

-Se demuestra la hipótesis de la presente investigación solo a partir de la asunción epuesta y propuesta, a saber, la labor propiamente *filosófica* no es detectar meras relaciones documentales, sino desarrollar entramados y advenimientos conceptuales singulares. Se se patentiza la H1: *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou se apropia, por un lado, del concepto de acontecimiento y, por otro lado, de los conceptos de verdad y subjetivación de Michel Foucault y los vincula en una teoría unitaria.

INDICE DE TABLAS

Descripción **pág.**

CAPÍTULO III. *L'ÊTRE ET L'ÉVÉNEMENT* (1988) COMO UNA DOBLE APROPIACIÓN DE LA PROPUESTA FOUCAULTIANA

Tabla 1. La apropiación de *L'être et l'événement* (1988) de Alain Badiou sobre el devenir conceptual de Michel Foucault 103

Tabla 2. Apropiación del acontecimiento en *L'être et l'événement* 105

Tabla 3. Apropiación del acontecimiento y la veridicción en *L'être et l'événement* (1988) 109

Tabla 4. Apropiación de la subjetivación en *L'être et l'événement* (1988) 111

Tabla 5. Transformación matemática de los conceptos de acontecimiento, verdad y subjetivación a partir de agentes en *L'être et l'événement* (1988) 113

Tabla 6. Lo que realiza la apropiación en *L'être et l'événement* (1988): agentes transformantes y agentes incorporantes 114

Tabla 7. El resultado de la apropiación, esto es, *L'être et l'événement* (1988) 115-116

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abeijón, M. (2019). Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil. *Ideas y Valores*, 68 (169), 153-179.

Angermuller, J. (2013). *Analyse du discours poststructuraliste. Les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas.

Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento. Ensayos y Conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2014). *Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Althusser, L. (2006). *Philosophy of the Encounter. Later Writtings, 1978-87*. Londres: Verso.

Aristóteles (1982). *Metafísica* (edición trilingüe) (2ª ed.) (trad. Valentín García Yebra). Madrid: Gredos.

Austin, J. (1975). *How to do things with words* (2a ed.). Cambridge: Harvard University Press.

Ayala, J. (2018). Las determinaciones conceptuales y los referentes propios de la οὐσία en *Metafísica Z. Pensamiento en Ciernes/Seminario de Metafísica*. Recuperado de: http://www.seminariodemetafisica.com/archivoEnsayo/1811141542215436.pdf

A Parte Rei Revista de Filosofía. (2012, enero 23). Michel Foucault: Filosofía y psicología 1/2 [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=pkFC6tH_of8

Badiou, A. (1970). *El (re)comienzo del materialismo dialéctico.* En Karsz, S., Pouillon, J., Badiou, A., de Ipola, E. y Rancière, J., Lectura de Althusser (pp. 247-287). Buenos Aires: S. XXI.

Badiou, A. (1998). *Is there a theory of the subject in Georges Canguilhem?* Economy and Society, 27 (2-3), 225-233. https://doi.org/10.1080/03085149800000016

Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2000a). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2000b). Presentación de la edición en castellano de El ser y el acontecimiento. *Acontecimiento*, 10 (19-20), 11-25.

Badiou, A. (2005a). *Being and event*. London: Continuum.

Badiou, A. (2005b). *Infinite Thought*. London: Continuum.

Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2.* Paris : Seuil.

Badiou, A. (2007). The event in Deleuze. *Parrehsia,* 2, 37-44.

Badiou, A. (2008a). *Teoría del sujeto.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Badiou, A. (2009). *Pocket Pantheon. Figures of Postwar Philosophy*. London: Verso.

Badiou, A. (2011). What Is a Proof in Spinoza's Ethics? En Vardoulakis, D. (Ed.), *Spinoza Now* (pp. 39-50). Minneapolis: University of Minnesota.

Badiou, A. (2012). *L'aventure de la philosophie française. Depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique.

Badiou, A. (2013a). *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

Badiou, A. (2013b). *La República de Platón*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Badiou, A. (2018). *L'immanence des vérités, L'être et l'événement, 3*. Paris : Fayard.

Badiou, A. & Roudinesco, E. (2014). *Jacques Lacan. Past and Present. A Dialogue.* Columbia: Columbia University Press.

Badiou, A. & Kakogianni, M. (2015). *Entretien platonicien.* Paris : Lignes.

Bahoh, J. (2019). *Heidegger's Ontology of Events*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Baki, B. (2015). *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory.* London: Bloomsbury.

Balibar, É. (2004). The history of Truth: Alain Badiou in French Philosophy. En Hallward, P. (Ed.), *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy* (pp. 21-38). London: Continuum

Balibar, É. (2005). Le structuralisme : une destitution du sujet ? *Revue de métaphysique et morale*, 45 (1), 5-22.

Balibar, É. (2006). From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'. *Economy and society*, 7 (3), 207-237. https://doi.org/10.1080/03085147800000013

Barlett, A. (2011). *Badiou and Plato. An education*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Barthes, R. (1984). *Le bruissement de la langue : Essais critiques IV*. Paris : Éd. du Seuil.

Beaulieu, A. (2014). Deleuze and Badiou on Being and the Event. En Beaulieu, A., Kazarian, E., Sushytska, J. (Eds), *Gilles Deleuze and Metaphysics* (pp. 137-152). London: Lexington Books.

Bensaïd, D. (2004). Alain Badiou and the Miracle of Event. En Hallward, P. (Ed.), *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy* (pp. 94-105). London: Continuum.

Benjamin, W. (2008). *Obras. Libro I, vol. 2*. Madrid: Abada.

Bertrand, M. (2005). Qu'est-ce que la subjectivation ? *Le Carnet PSY*, 1 (96), 24-27.

Boer, R. (2011). Theology and the event: the ambivalence of Alain Badiou. *The Heythrop Journal*, LII, 234-249.

Bosteels, B. (2009). *Alain Badiou, une trajectoire polémique*. Paris: La Fabrique.

Bowden, S. (2005). Deleuze et les Stoïcines : une logique de l'événement. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 15 (1), 72-97.

Bowden, S. (2011). *The Priority of Events. Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Boyne, R. (2013). *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*. London: Routledge.

Bradley, A. (2002). Thinking the outside: Foucault, Derrida and negative theology. *Textual Practice*, 16 (1), 57-74. https://doi.org/10.1080/09502360110103694

Bryant, L., Srnicek, N. & Harman, G. (2011). *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press.

Castro, E. (2007). Biopolítica y gubernamentalidad. *Revista Temas & Matizes*, 6(11), 8-18.

Charaudeau, P. (2013). *Discurso das Mídias* (2ª ed.). São Paulo: Contexto.

Chase, J. & Reynolds, J. (2010). *Analytic versus Continental. Arguments on the Methods and Value of Philosophy*. London: Routledge.

Châtelet, F. (1973). *Histoire de la philosophie, vol. 8 : le XXe siècle*. Paris : L'Hachette.

Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge: MIT Press.

Clemens, J. & Bartlett, A. (2012). 'The Greatest of Our Dead': Badiou and Lacan. En Bowden, S. & Duffy, S. (Eds.), *Badiou and Philosophy* (pp. 177-202). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Coccia, E. (2018). *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*. Bologna: Il Mulino.

Colwell, C. (1997). Deleuze and Foucault: Series, Event, Genealogy. *Theory & Event* 1(2). https://doi:10.1353/tae.1997.0004.

Crockett, C. (2013). *Deleuze beyond Badiou. Ontology, multiplicity and event*. New York: Columbia University Press.

Cusset, F. (2008). *French Theory. How Foucault, Derrida , Deleuze & Co. transformed the intellectual life of the United States*. London: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1988). *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1990a). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1990b). ¿Qué es un dispositivo? En AA.VV. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Deleuze, G. (2004 [1966]). *Le Bergsonisme*. Paris: PUF

Deleuze, G. (2004 [1986]). *Foucault.* Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2011 [1968]). *Différence et répétition* (12ª ed.). Pars: PUF.

Deleuze, G. (2013). *El saber: curso sobre Foucault I.* Buenos Aires: Cactus

Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III.* Buenos Aires: Cactus.

Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil

Derrida, J. (2007). A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *Critical Inquiry*, 33 (2), 441-461.

De Beistegui, M. (2005). The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger, and Deleuze. En Riera, G. (Ed.), *Alain Badiou. Philosophy and its conditions* (pp. 45-58). New York: State University of New York Press.

Duffy, S. (2012). Badiou's Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set Theory. En Bowden, S. & Duffy, S. (Eds.), *Badiou and Philosophy* (pp. 59-78). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Farrán, R. (2014). Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. *El Banquete de los Dioses*, 2 (2), 144-161.

Farrán, R. (2017). La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser. *Agora: papeles de Filosofía,* 36 (2), 285-311. http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3724

Flynn, T. (2005). *Sartre, Foucault and Historical Reason*. Chicago: Chicago Press University.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir.* Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1976a). *Raymond Roussel*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1976b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* México: Siglo XXI

Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber* (6ª ed.). México: S. XXI.

Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres.* México: S. XXI.

Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: S. XXI.

Foucault, M. (1988). *El pensamiento del afuera.* Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (1990a). *The Care of the Self. Volume 3 of The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1990b). *The Use of Pleasure. Volume 2 of The History of Sexuality.* New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits (1954-1988), tome I: 1954-1969.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits (1954-1988), tome II: 1970-1975*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1994c). *Dits et écrits (1954-1988), tome III: 1976-1979*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1994d). *Dits et écrits (1954-1988), tome IV: 1980-1988.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia.* Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad. Curso del Collège de France* (1975-1976). Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2000b). *Los anormales Curso del Collège de France* (1974-1975). Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2001a). *El Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (20ª ed.). México: S. XXI.

Foucault, M. (2001b). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris : EHESS/Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982).* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2004). *El orden del discurso.* Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974).* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2006a). *Psychiatric Power. Lectures at the Collège de France, 1973-74.* New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2006b). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978*). Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (31ª ed.). Buenos Aires: S. XXI.

Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2008). *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France, 1982-1983.* Paris : EHESS/Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983).* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-19834).* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971. Suivi de Le savoir d'Œdipe*. Paris : Seuil-Gallimard.

Foucault, M. (2012a). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980.* Paris : EHESS-Seuil-Gallimard.

Foucault, M. (2012b). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Seguido de El saber de Edipo*. Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2013). *La societé punitive. Cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris : EHESS-Seuil-Gallimard.

Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2014b). *Subjectivité et verité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris : EHESS-Seuil-Gallimard.

Foucault, M. (2015a). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: FCE.

Foucault, M. (2015b). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: FCE.

Foucault, M. (2015c). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France*, 1971-1972. Paris : EHESS-Seuil-Gallimard.

Foucault, M. (2015d). *Qu'est-ce que la critique ?* Paris : Vrin.

Foucault, M. (2017). *Subjectivity and truth. Lectures at the Collège de France, 1980-1981*. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. y Deleuze, G. (1995). *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia.* Barcelona: Anagrama.

Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense. A New Realist Ontology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gane, M. (2013). *Towards a critique of Foucault. Foucault, Lacan and the question of ethics.* London: Routledge.

Gros. F. (s.f.). Introduction à la philosophie de Michel Foucault Michel Foucault, une philosophie de la vérité. Recuperado de: http://1libertaire.free.fr/IntroPhiloFoucault.html

Gros, F. (1996). *Michel Foucault.* Paris : PUF.

Gros, F. (2002). Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, 65 (2), pp. 229-237.

Hall, D. (2004). *Subjectivity*. London: Routledge.

Hallward, P. (2000). The limits of individuation, or how to distinguish Deleuze and Foucault. *Angelaki. Journal of Theoretical Humanities*, 5 (2), 93-111. https://doi.org/10.1080/09697250020012223

Hallward, P. (2004). Introduction: 'Consequences of Abstraction'. En Hallward, P. (Ed.), *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy* (pp. 1-20). London. Continuum.

Harman, G. (2012). Badiou's Relation to Heidegger in Theory of the Subject. En Bowden, S. & Duffy, S. (Eds.), *Badiou and Philosophy* (pp. 225-243). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (11a ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento* (2ª ed.). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2006). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial

Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris : PUF.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine einführung in die reine Phänomenologie* (3ª ed.). Netherlands: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas, I*. Madrid: Alianza Editorial.

Inverso, H. (2016). *Fenomenología de lo inaparente* (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6067/uba_ffyl_t_2016_21780.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Irrera, O. (2017). L'idéologie et la préhistoire du dispositif. En Irrera, O. & Vaccaro, S. (dir.) (2017). *La pensé politique de Foucault* (pp. 137-155). Paris : Éditions Kimé.

Johnston, A. (2009). *Badiou, Žižek, and Political Transformations. The Cadence of Change*. Evanston: Northwestern University.

Kearney, R. (2008). Bachelard and the epiphanic instant. *Philosophy today*, 52(Supplement), 38-45.

Kleinherenbrink, A. (2019). *Against Continuity. Gilles Deleuze's Speculative Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Labandeira, M. (2009). Althusser/Derrida. Una herencia invertida. *AdVersuS,* 6 (14-15), 55-69.

Lapoujade, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Laruelle, F. (2013). *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy.* London: Bloomsbury.

Laval, C., Paltrinieri, L. & Taylan, F. (2015). *Marx & Foucault : Lectures, usages, confrontations*. Paris : La Découverte.

Lecourt, D. (1973). *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI.

Legrand, S. (2004). Le marxisme oublié de Foucault. *Actuel Marx,* 36(2), 27-43. https://doi.org/10.3917/amx.036.0027

Le Blanc, G. (2004). Etre assujetti : Althusser, Foucault, Butler. *Actuel Marx*, 36 (2), 45-62.

MacKenzie, I. (2018). *Resistance and the Politics of Truth: Foucault, Deleuze, Badiou.* Bielefeld: Transcript-Verlag

Malicki, M. (2014). Matheme and mathematics. On the main concepts of the philosophy of Alain Badiou. *Logique & analyse*, 58 (231), 433-455. Recuperado de: http://virthost.vub.ac.be/lnaweb/ojs/index.php/LogiqueEtAnalyse/article/view/1909

Maniglier, P. (dir.). *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris : PUF

Marder, M. (2011). *The Event of the Thing. Derrida's Post-Deconstructive Realism*. Toronto: University of Toronto Press.

Marion, J-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF.

Martin, J-C (1992). Variations : essai sur le concept deleuzien de multiplicité (Tesis doctoral). Université de Paris-VIII-Vincennes à Saint-Denis, Francia. Recuperado de: http://www.theses.fr/1992PA080700

Martin, J-C. (1993). *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : Éditions Payot & Rivages.

May, T. (2000). Philosophy as a spiritual exercise in Foucault and Deleuze. *Angelaki. Journal of Theoretical Humanities,* 5 (2), 223-229. https://doi.org/10.1080/09697250020012313

May, T. (2004). Badiou and Deleuze on the One and the Many. En Hallward, P. (Ed.), *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy* (pp. 67-76). London. Continuum.

Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Seuil.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Milchman, A. & Rosenberg, A. (2003). *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Montag, W. (2004). « Foucault et la problématique des origines » : Folie et déraison lu par Althusser: Traduit de l'anglais par Thierry Labica. *Actuel Marx*, 36(2), 63-87. https://doi:10.3917/amx.036.0063

Morar, N., Nail, T. & Smitg, D. (Eds.) (2016). *Between Foucault and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Morin, M-E (Ed.) (2019). *Continental Realism and Its Discontents.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nirenberg, R. & Nirenberg D. (2011). A Critique of Mathematics as Ontology. *Critical Inquiry*, 37 (4), 583-614.

Osborne, P. (2007). Neo-Classic: Alain Badiou's *Being and Event*. *Radical Philosophy* 142, 19-29. Recuperado de: https://www.radicalphilosophyarchive.com/wp-content/files_mf/rp142_article2_neoclassic_osborne.pdf

Parker, I. (2011). *Lacanian Psychoanalysis*. *Revolutions in subjectivity*. London: Routledge.

Patočka, J. (1998). *Body, Community, Language, World.* Chicago: Open Court Publishing.

Pascale, G. & Lorenzini, D. (2016). *Foucault-Wittgenstein : subjectivité, politique, éthique.* Paris : CNRS Éditions.

Pfeifer, G. (2015). *The new materialism: Althusser, Badiou, Žižek*. New York: Routledge.

Phelps, H. (2013). *Alain Badiou. Between Theology and Anti-Theology*. Durham: Acumen.

Power, N. (2012). Towards a New Political Subject? Badiou between Marx and Althusser. En Bowden, S. & Duffy, S. (Eds.), *Badiou and Philosophy* (pp. 157-176). Edimburgo: Edinburgh University Press.

Prado, C. (Ed.) (2009). *Foucault's Legacy*. New York: Continuum.

Prestini, M. (2006). La notion d'événement dans différents champs disciplinaires. *Pensée plurielle*, 3 (13), 21-29. Recuperado de : https://www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2006-3-page-21.htm

Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles* (2ª ed.). Barcelona: Herder.

Resch, R. (1989). Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault. *Poetics Today*, 10 (3), 511-549.

Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Reynolds, J., Chase, J., Mares, E. & Williams, J. (2010). *Postanalytic and Metacontinental. Crossing Philosophical Divides*. New York: Bloomsbury.

Rodríguez, J. (2005). La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (una aproximación). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 35, 99-113.

Roffe, J. (2012). One Divides into Two: Badiou's Critique of Deleuze. En Bowden, S. & Duffy, S. (Eds.), *Badiou and Philosophy* (pp. 244-261). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Romano, C. (1999a). *L'Événement et le Monde* (2a ed.). Paris : PUF.

Romano, C. (1999b). *L'Événement et le Temps*. Paris : PUF.

Romano, C. (2003). *Il y a : essais de phénoménologie*. Paris : PUF

Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Roudinesco, E. (2008). *Philosophy in turbulent times. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. New York: Colombia University Press.

Sabot, P. (2016). Le statut de l'événement dans la pensée de Foucault : des *Mots et les choses* à *L'Archéologie du savoir*. Recuperado de : https://www.academia.edu/32801722/Le_statut_de_l%C3%A9v%C3%A9nement_dans_la_pens%C3%A9e_de_Foucault_des_Mots_et_les_choses_%C3%A0_LArch%C3%A9ologie_du_savoir

Sadin, É. (2015). *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique.* Paris : L'Échapée.

Sauvagnargues, A. (2010). *Deleuze. L'empirisme trascendental*. Paris : PUF.

Sartre, J.-P. (1938). *La Nausée*. Paris : Gallimard.

Schrift, A. (2000). Nietzsche, Foucault, Deleuze, and the subject of radical democracy. *Angelaki. Journal of Theoretical Humanities,* 5 (2), 151-161. https://doi.org/10.1080/09697250020012250

Searle, J. (1995). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

Sforzini, A. (2017). *Les Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâthre*. Lormont: Le bord de l'eau.

Smart, B. (2013). *Foucault, Marxism and Critique*. London: Routledge.

Smith, D. (2004). Badiou and Deleuze on the Ontology of Mathematics. En Hallward, P. (Ed.), *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy* (pp. 77-93). London. Continuum.

Smith, B. (2012). Badiou and Sartre: Freedom, from Imagination to Chance. En Bowden, S. & Duffy, S. (Eds.), *Badiou and Philosophy* (pp. 203-224). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Snircek, N. (2017). *Platform Capitalism.* Cambridge: Polity Press.

Sobel, R. (2013). Idéologie, sujet et subjectivité en théorie marxiste : Marx et Althusser. *Revue de Philosophie Économique*, 14 (2), 151-192.

Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Steinbock, A. (2003). Generativity and the Scope of Generative Phenomenology, en D. Welton, *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana, Indiana University Press.

Tarby, F. (2005). *Matérialismes d'ajourd'hui. De Deleuze à Badiou*. Paris : L'Harmattan.

TIQQUN (2001). *Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire*. Paris : Zone d'Opacité Offensive.

Trepanier, E. (1970). De la impositione seconde du terme enérgeia chez Aristote. *Acten des XIV Intern. Kongr. Philos*, 5, 462-466.

Vallejo, C. (1987). *Obra poética*. Bogotá: Oveja Negra.

Van der Heiden, G-J. (2014). *Ontology after Ontotheology. Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Veilahti, A. (2015). Alain Badiou's mistake—two postulates of dialectic materialism. Recuperado de: https://arxiv.org/pdf/1301.1203.pdf

Vernon, J. y Calcagno, A. (eds.). *Badiou and Hegel. Infinity, Dialectics, Subjectivity*. New York: Lexington Books.

Vihalem, M. (2011). Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault. *Synergies*, 8, 89-100. Recuperado de: https://gerflint.fr/Base/Baltique8/vihalem.pdf

Webb, D. (2012). *Foucault's Archaeology. Science and Transformation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

William, C. (2011). *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. London: The Athlone Press.

Wortham, S. (2008). *Derrida: Writing Events*. London: Continuum.

Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias.* Valencia: Pre-textos.

Zourabichvili, F. (1994). *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris : PUF.