

# ÉVÉNEMENTIALISATION Y ONTOLOGÍA CRÍTICA DEL PRESENTE: HACIA UNA FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO EN MICHEL FOUCAULT

## ***Événementialisation and the critical ontology of the present: toward a philosophy of the event in Michel Foucault***

Lic. Prof. Ailen Bembich (UBA-UNLaM)<sup>1</sup>

[ailenbembich@gmail.com](mailto:ailenbembich@gmail.com)

ORCID : 0009-0003-0292-4418

Artículo Recibido: septiembre de 2025.

Artículo Aprobado: noviembre de 2025.

### **Resumen:**

El presente trabajo examina la noción foucaultiana de *événementialisation* que permite pensar la transformación histórica en términos de rupturas, discontinuidades y contingencias. Se argumenta que desde este enfoque resulta posible considerar una filosofía del acontecimiento, en la medida en que desplaza las explicaciones causales y teleológicas para atender las condiciones singulares que posibilitan la emergencia de discursos y prácticas. Desde esta perspectiva, se explora el rol del azar como categoría ontológica y la función de las heterotopías como espacios que ponen en cuestión la idea de progreso. Finalmente, se indaga en torno la actitud de un “hiperactivismo pesimista” como un modo de habitar la crítica sin caer en la desesperanza, reconociendo la historicidad, fragilidad y potencia de nuestras formas de pensar y hacer.

---

<sup>1</sup> Ailen Bembich es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra realizando cursos de posgrado e investigaciones sobre el impacto epistemológico, ético y político de la Inteligencia Artificial en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Se desempeña como docente de Filosofía en la Universidad Nacional de La Matanza y en colegios secundarios del mismo municipio.

**Palabras clave:** événementialisation, acontecimiento, ontología crítica del presente, heterotopía, hiperactivismo pesimista.

**Abstract:**

This paper examines the Foucauldian notion of *événementialisation* (eventualization) that allows for thinking about historical transformation in terms of ruptures, discontinuities, and contingencies. It is argued that from this approach, it is possible to consider a philosophy of the event, insofar as it shifts causal and teleological explanations to focus on the singular conditions that make possible the emergence of discourses and practices. From this perspective, the role of chance as an ontological category and the function of heterotopias as spaces that question the idea of progress are explored. Finally, the attitude of “pessimistic hyperactivism” is investigated as a way of inhabiting critique without succumbing to despair, recognizing the historicity, fragility, and potential of our ways of thinking and doing.

**Keywords:** événementialisation, event, critical ontology of the present, heterotopia, pessimistic hyperactivism

### I. *Événementialisation: una filosofía del acontecimiento*

Para poder comprender quiénes somos, o mejor dicho, cómo llegamos a ser quiénes somos, necesitamos observar los discursos que nos atraviesan. Ello, a su vez, implica conocer cuáles son las condiciones históricas que hicieron posible la proliferación de esos discursos. Es precisamente en este punto donde Foucault introduce el concepto de “événémentialisation”.

Con “événémentialisation” (acontecimientalización, acontecimientalización o eventualización), Foucault da cuenta de una determinada forma de llevar adelante el análisis histórico, una especie de método de trabajo que tiene como eje a la ruptura para hacer surgir, desde allí, la singularidad, y para poner de manifiesto las estrategias que han hecho posible formar determinados discursos y prácticas que se muestran como verdaderos (Castro, 2004, p. 19). Esta forma de ejercer la práctica histórica excede la simple descripción de un hecho histórico aislado y lineal; antes bien, representa la emergencia de algo nuevo en un contexto determinado que se manifiesta como condición de su posibilidad. Desde estas coordenadas, el

objetivo está puesto en analizar cómo ciertos eventos singulares impactan y transforman las diferentes redes del poder a través de diferentes estrategias que se entrelazan entre discursos y prácticas.

En palabras de Foucault, la forma en la que procede este abordaje opera desde una “desmultiplicación causal” que busca analizar el acontecimiento como un fenómeno complejo, según los múltiples procesos y relaciones que los constituyen (Foucault, 1983, pp. 220-221; Díaz, 2010, p. 11). Con este gesto se rechaza la búsqueda de una sola causa en pos de desenterrar las distintas capas que confluyen en la irrupción de ese acontecimiento, reconociendo esa riqueza múltiple y compleja de los procesos históricos que impide caer en explicaciones reduccionistas y unidimensionales.

Pero, ¿qué aporta la *événentalisation* al análisis del conocimiento? ¿Ofrece una alternativa viable a la epistemología occidental tradicional, o es simplemente una crítica dentro del mismo marco conceptual? A la hora de llevar a cabo un análisis sobre la producción de conocimiento y de su vínculo con el poder, la *événentalisation* permite abordar la irrupción de aquellos acontecimientos que desafían y trastocan las normas que ordenan los diversos discursos. Estos sucesos, lejos de ser hechos aislados, sirven como catalizadores para exponer las dinámicas de poder que moldean nuestra comprensión del mundo. De esta manera se refuerza la idea de que el conocimiento se configura como un proceso en constante movimiento y cambio, que se forma a través de las complejas relaciones que se tejen entre los poderes y las prácticas discursivas, y no como el mero resultado de la indagación racional que logra alcanzar la verdad objetiva. En este sentido, la *événentalisation* resulta ser una poderosa herramienta para criticar esa obsesiva pretensión occidental de alcanzar la objetividad y para desenmascarar la intrincada red que subyace en la producción de conocimiento, a “ese régimen de producción de lo verdadero y de lo falso” (Foucault, 1982, p. 67).

Al rechazar la búsqueda de causas únicas y al desentrañar las capas que subyacen a la producción de conocimiento, el enfoque de la *événentalisation* se alinea con la crítica foucaultiana a la metafísica tradicional que tiende a pensar en términos de constantes históricas o universales antropológicos que obstruyen la singularidad y contingencia de los eventos (Restrepo, 2008, p. 115). La propuesta filosófica de Foucault, en cambio, se orienta a

la comprensión de la conformación de los eventos, objetos, sujetos, categorías, prácticas y subjetividades en sus contextos específicos, que son los que los hacen posibles. Desde esta óptica, la insistencia en este tipo de abordaje es una invitación a analizar las condiciones específicas en las que se producen, transforman y dispersan determinados fenómenos, impidiendo subsumirlos bajo visiones y conceptos totalizadores y universalizantes que operan como limitantes para su comprensión.

Ante lo dicho, resulta posible caracterizar a la propuesta foucaultiana como una filosofía del acontecimiento. Este abordaje que se enfoca en el acontecimiento enfatiza la relevancia de considerar los eventos en su contingencia y singularidad, sin presuponer necesidad y linealidad en el desarrollo histórico. Al centrarse en este tipo de irrupciones que marcan discontinuidades en el transcurso de la historia y el pensamiento, la perspectiva que ofrece este tipo de análisis permite valorar lo impredecible, azaroso y complejo de los procesos, escapando de categorías y esquemas preestablecidos.

En el ámbito del conocimiento, la posibilidad del acontecimiento es una constante con la que tiene que lidiar la disciplinarización de los discursos, intentando retener la potencia de que esos acontecimientos se produzcan. El intento de los poderes por conjurar la posibilidad de nuevos acontecimientos a través de ciertos órdenes contiene dentro de sí de manera inherente las rupturas y fluctuaciones sucesivas, quebrando así la oposición entre caos y orden: el caos no es opuesto al orden sino generador de orden. En palabras de Palti, “la indeterminación de los sistemas ya no proviene de la acción de un sujeto colocado por fuera de los mismos, sino que es el resultado de su propia actividad” (2023, p. 25). Para Palti, esto revela un cambio epistémico porque desafía los paradigmas tradicionales que asignaban la transformación a la intervención de un agente externo (fuerzas externas, sujeto trascendental, etc.).<sup>2</sup> Este cambio expone cómo la propia actividad interna de los procesos es capaz de crear nuevas formas de organizarse y comportarse, y reconoce que la transformación, la adaptación, lo inesperado y lo contingente se constituyen como aspectos claves de estas dinámicas.

## II. La ruptura como clave para la aparición de lo nuevo: la no linealidad de la historia

<sup>2</sup> Palti expone la conexión del desarrollo de la noción de acontecimiento Foucaultiano con la termodinámica de los sistemas disipativos que desarrolló el Premio Nobel de Química en 1977, Ilya Prigogine. Ver en Palti, E. J. (2023). Arqueología del saber e historia intelectual: más allá del estructuralismo y la fenomenología. *Revista de Historia de América*, (166), 9-30.

¿Qué rol juegan las rupturas y discontinuidades en la creación y transformación de nuevas formas de conocer? ¿Cómo la arqueología foucaultiana desafía la idea de un progreso lineal y continuo en la historia del pensamiento? Tal como se menciona en el apartado anterior, la "*événementialisation*" se enfoca en las rupturas y singularidades, con el fin de llevar a cabo una descripción de las estrategias que posibilitan la formación de discursos y prácticas que se presentan como verdaderos.

Es el carácter diagnóstico que Foucault le otorga a la filosofía la que la vincula directamente con la preocupación por el presente: se trata de un ejercicio crítico que adopta la forma de una ontología de la actualidad (Foucault, 2018, p. 22; Gros, 2008, pp. 347-361; Revel, 2015, pp. 33-51). Esta concepción de la filosofía como actividad de diagnóstico conduce a dejar de lado la distinción académica entre "filosofía teórica" y "filosofía práctica" dado que el trabajo arqueológico foucaultiano se encuentra atravesado por la preocupación "práctico-política" de diagnosticar las condiciones históricas que nos constituyen (Dalmau, 2019; 2023). En este marco, la "*événementialisation*" permite analizar la producción de conocimiento y su vínculo con el poder ya que posibilita el tratamiento de la aparición de acontecimientos que desafían y reconfiguran las normas que ordenan los discursos.

Así, la propuesta filosófica de Foucault se orienta a comprender la conformación de eventos, objetos, categorías, prácticas y subjetividades en las condiciones concretas en las que se producen, transforman y dispersan. Esto se opone a la metafísica tradicional, que tiende a pensar en términos de constantes históricas o universales antropológicos que, según Foucault, oculta la singularidad y contingencia de las transformaciones, eliminando su especificidad y, por lo tanto, limitando su comprensión. Este enfoque, centrado en las rupturas y discontinuidades, forma parte de la esencia misma del abordaje arqueológico, ya que no se limita a trazar una cronología lineal de eventos, sino que busca desentrañar las transformaciones llevadas a cabo a lo largo de la historia en los sistemas de pensamiento y sus prácticas discursivas (Sabot, 2007, p. 26). Al dirigirse a estos quiebres epistemológicos, la arqueología foucaultiana revela cómo ciertos saberes emergen, se establecen como verdades y pueden, a su vez, ser desplazados por otros: no hay linealidad ni permanencia.

A su vez, la propuesta foucaultiana de concebir la historia del pensamiento con rupturas y discontinuidades funciona como puntapié para pensar lo nuevo, puesto que a partir

de éstas se producen transformaciones radicales en la forma de conocer el mundo. Estos quiebres permiten la emergencia de nuevas formas y la construcción de nuevos mundos posibles a partir del cuestionamiento de ciertas verdades establecidas. De esta manera, la arqueología realiza una revisión del nacimiento del humanismo y la centralidad epistemológica del sujeto humano, del sujeto que conoce y hace la historia. Al poner de manifiesto el entramado que configura los discursos de una época, se busca impugnar la idea de que el humanismo surge como efecto del progreso de la historia humana, ese sueño antropológico del ideal humanista que pone al hombre como centro, fundamento y horizonte se saber y práctica (Foucault, 1984, p. 267; Mauer, 2021, p. 19). Desde estas coordenadas, se trata de pensar críticamente cómo hemos llegado a ser quienes somos y a pensar de la manera en que pensamos: en esto consiste hacer una ontología crítica del presente.

### III. El azar como clave ontológica foucaultiana

Si bien la cuestión del azar no está centralmente tematizada en la obra de Michel Foucault, resulta pertinente detenerse en esta noción en el marco de la presente indagación. El abordaje crítico de la producción discursiva en sus sentidos epistémicos, políticos y éticos que realiza Foucault parece resultar incompleto si se consideran únicamente los procedimientos de control y se dejan de lado las reflexiones en torno al problema del acontecimiento comprendido como disrupción. Estos quiebres que instalan nuevos horizontes y dan lugar a un nuevo orden se ven determinados por lo imprevisible y azaroso de la emergencia de nuevas relaciones de saber-poder.

Su énfasis en la contingencia histórica permite introducir esta noción para pensar las transformaciones en función de lo imprevisible como clave de análisis. ¿Cómo es posible, entonces, explicar el cambio? ¿Por qué cambia lo que cambia? ¿Qué implica incluir al azar como categoría ontológica para comprender las transformaciones en el conocimiento? Estas son algunas de las preguntas que se propone abordar el presente apartado y para ello, se buscará rastrear cómo el azar se vincula en sus escritos arqueológicos especialmente en la medida en que permite pensar la discontinuidad y la emergencia de nuevas formaciones discursivas.

En *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2017), el azar no se menciona de forma explícita. Sin embargo, es posible pensarlo como un elemento clave en la transformación de

las condiciones que hacen posible el surgimiento de nuevas *epistemes*. En determinados momentos de la historia, las cosas dejan de ser percibidas y clasificadas de una misma manera, dando lugar a acontecimientos imprevisibles que intervienen en la modificación del modo en el que se observa y ordena el mundo. En relación al surgimiento de las ciencias humanas, la ruptura se manifiesta en el hecho de que el hombre y su experiencia se convierten en el objeto y sujeto de estudio. Tal como muestra Foucault, esta emergencia no puede explicarse a partir de un proceso lineal en los campos del saber, y por lo tanto, puede ser comprendido como un proceso contingente donde el azar desempeña un rol crucial en la transformación de las diferentes disciplinas.

En *La arqueología del saber* (Foucault, 2018), Foucault retoma y reformula las indagaciones realizadas en *Las palabras y las cosas*. En este contexto, el azar puede pensarse como clave para dar cuenta de la dispersión de los enunciados, volviendo inviable una lectura lineal y unidireccional que busque encontrar un origen o causa única de los acontecimientos. Esta perspectiva facilita la crítica a las narrativas lineales y teleológicas, y permite abogar por una comprensión de la historia donde los eventos aleatorios y circunstanciales sean tenidos en cuenta y donde la apertura hacia nuevas posibilidades de interpretar la realidad y la forma en la que se construyen los saberes permanezca indefinidamente abierta.

En *El orden del discurso* (2005), Foucault hace mención explícita de la noción de azar y subraya su importancia: “hay que aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos. Ahí se echa a ver también la ausencia de una teoría que permita pensar las relaciones del azar y del pensamiento.” (Foucault, 2005, p. 58). En este sentido, el azar no puede ser tenido en cuenta como un simple accidente en la historia, sino como un elemento primordial que influye en el desarrollo de las prácticas discursivas: es imposible pensar en que los discursos siguen un curso predecible y estrecho. Más bien lo fortuito y dinámico se apodera de sus desarrollos y, para Foucault, hace falta desplegar nuevas herramientas conceptuales que integran el azar en estos análisis. Allí se hace eco la propuesta foucaultiana de abordar los discursos como acontecimientos donde se introduce el azar, la discontinuidad y la materialidad en la comprensión de las estructuras de conocimiento y poder (Foucault, 2005, pp. 58-59).

Entonces, ¿qué implica incluir al azar como clave ontológica? Es posible afirmar que la indeterminación es un aspecto central en la forma en la que se despliega la realidad y, con ello, el conocimiento de ella. El hecho de aceptar el azar nos lleva a reconsiderar la idea de que podemos modelar activamente el curso de la historia, sugiriendo que estamos más sujetos a fuerzas incontrolables de las que quisiéramos estar. Esto tiene implicaciones existenciales en tanto nos conduce al planteo de si debemos resignarnos a la incertidumbre o si, por el contrario, esta visión nos abre nuevas formas de pensar y actuar. El cuestionamiento de los relatos históricos lineales nos permite entender el pasado, interpretar el presente y proyectar el futuro de manera más compleja y matizada, pero ¿estamos dispuestos a asumir la absoluta falta de control que tenemos sobre el curso de la realidad? ¿Qué oportunidades surgen al aceptar lo imprevisible y la contingencia?

#### **IV. El progreso no existe: el rol de las heterotopías para una crítica del presente**

La crítica foucaultiana a la tradición histórica implica una revisión de la concepción progresiva de la historia. Para abordarla, Foucault expone un modo alternativo de concebir la crítica que huye de la búsqueda de utopías a través de una nueva figura: la heterotopía. Sobre las diferencias entre estas nociones, Foucault expone en *Las palabras y las cosas*:

Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es químérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la "sintaxis" y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases (Foucault, 2017, p. 3)

Estos conceptos permiten abordar de maneras diferentes la relación entre el espacio, el lenguaje y la realidad. Mientras las utopías, al no existir en lugares reales, ofrecen un consuelo porque permiten la construcción de fábulas y discursos que están en sintonía con las estructuras lógicas del lenguaje, las heterotopías, en cambio, perturban y desordenan porque desafían las convenciones lingüísticas y categorías establecidas.

Un año luego de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en la conferencia pronunciada en el Círculo de Estudios Arquitectónicos (1967) titulada “Espacios otros” Foucault dedica unas páginas a explicitar este concepto de “heterotopía” como contra sitio, como espacio otro donde funcionan otras condiciones de inteligibilidad que no son las de los espacios ordinarios de la vida cotidiana. A diferencia de las utopías, las heterotopías son espacios reales que sirven como sitios diferentes y se muestran como espejos ante determinadas formas de vida de una sociedad con el objetivo de representar, impugnar y hasta revertir esas formas.

Foucault (1997) esquematiza una serie de principios respecto a las heterotopías que pueden resumirse en las siguientes formulaciones: 1) todas las culturas han formado heterotopías a lo largo de la historia; 2) la funcionalidad de las heterotopías varían según el pasar del tiempo y de acuerdo con la cultura; 3) las heterotopías juntan en un solo lugar varios espacios que parecen incompatibles entre sí; 4) las heterotopías están vinculadas a recortes de tiempo (heterocronía) que consisten en la ruptura absoluta en la que los sujetos se hallan respecto al tiempo tradicional; 5) son lugares separados de la sociedad, con reglas y condiciones que limitan la entrada y salida a dichos otros espacios; 6) se encuentran en relación con el espacio restante que las rodea, y en este sentido minan el espacio que se nos presenta como el único real.

Hechas las consideraciones anteriores, se observa que la heterotopía puede constituirse de múltiples y diversas formas como esos otros (contra) lugares en otro lugar. Y las prácticas discursivas también construyen espacios-otros. Con este concepto se propone la posibilidad de concretar esos otros mundos posibles de una manera más contundente que la utopía, que es proyectada en un espacio irreal: “las heterotopías levantan un espejo ante nuestra forma de vida, abriendo una fractura dentro de ella que crea cierto tipo de distancia virtual entre ésta y nosotros mismos. Tal es el espacio concreto de la libertad” (Allen, 2016b, p.189).

La utopía es proyecto, deseo o plan ideal, un lugar-otro ideado, que es pensado como atractivo y beneficioso para una comunidad, pero que a su vez resulta muy improbable que suceda o —al menos— en el momento de su formulación parece irrealizable. La utopía sería ese lugar otro inexistente. La heterotopía en cambio, es el lugar-otro localizable: un contra emplazamiento, en tanto diferente a los espacios transitados habitualmente. Posee un carácter

imprevisible —si el punto de partida son los espacios habituales— donde comienzan a operar otras formas de accesibilidad y permanencia que pueden cuestionar o incluso invertir los valores habituales de los espacios ordinarios. Ello puede habilitar la posibilidad de que en dichos espacios se desarrollen caracteres heterogéneos porque a partir de la cancelación de ciertas reglas logran surgir otras nuevas. En estos espacios las fronteras pueden volverse borrosas y ambiguas, puesto que se habilita como espacio para que sean redefinidas, esto es: quizás las barreras o fronteras no se borran, pero se reconfiguran.

¿Cabe pensar que con la utopía como proyecto irrealizable se corre el peligro de caer en la frustración o el sentimiento de fracaso ante el intento por transformar la realidad? ¿Será en cambio la heterotopía aquella figura que pueda salvar a la utopía al realizarla como posibilidad? ¿En qué medida la construcción de heterotopías no se apoyan en utopías? Para traer a colación la idea de progreso como utopía emancipatoria<sup>3</sup>, cabe considerar que el concepto de heterotopía permite pensar la crítica a la emancipación como progreso sin por ello cerrarnos ante la imposibilidad de que el estado de las cosas pueda transformarse. Como una figura que nos ayuda a distanciarnos de ese *a priori* histórico –en tanto condiciones de posibilidad de la enunciación– revelando la posibilidad de fragmentarlo y de dar lugar a condiciones que generen nuevas prácticas discursivas, otras formas de pensar nuestro horizonte de acción y transformación social. Su modo de acción se da mediante la inquietud que producen al desafiar aquello que se nos presenta como lo posible, inaugurando nuevas posibilidades que amenazan con atravesar aquellos límites.

El trabajo histórico-filosófico de Foucault se presenta como una útil apuesta reflexiva para escribir una historia sobre nuestro presente<sup>4</sup>, sin presuponer ni lamentar una victoria, al

<sup>3</sup> En su trabajo “Emancipación sin utopía: sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la teoría crítica feminista” (2016b), Allen se propone pensar la paradoja entre aquello que entendemos por emancipación y su relación con la utopía emancipatoria de la crítica –desde las coordenadas de lectura foucaultianas–. Allí se pregunta qué concepción de emancipación puede resultar compatible con “un diagnóstico explicativo sobre la subordinación de género” (2016b, p. 173). Para ello, su hipótesis de trabajo consiste en sostener que: “aunque no se puede eliminar totalmente la tensión entre los aspectos diagnóstico-explicativos y de utopía emancipatoria, ésta puede pasar de ser una paradoja paralizante a una tensión productiva al reconcebir la noción emancipadora de la teoría crítica” (2016b, p. 173). Se trata de una concepción de emancipación que es negativa, que la define como transformación de un estado de dominación en un campo móvil y reversible de relaciones de poder, y que no depende de una visión utópica que piense la posibilidad de liberarse del poder como una “utopía libre de poder”.

<sup>4</sup> Al respecto considero que es necesario explorar en qué medida intentar una crítica de nuestro presente equivale a escribir una historia sobre nuestro presente. Este interrogante quedará pendiente para un próximo trabajo.

invitarnos a rechazar el punto de vista supra histórico de la dialéctica y el ideal romántico que se cuela en la noción ilustrada de libertad enlazada a la primacía de la racionalidad instrumental moderna (Allen, 2016a: 182-183).

Pero, ¿es posible pensar que en la noción de heterotopía habría un atisbo de la idea de progreso? Ocurre que Foucault o bien no lo plantea en esos términos, o no considera pertinente la posibilidad de plantear un futuro de mejor vida. Más bien, pretende trazar horizontes que nos permitan ver la posibilidad de otros mundos, otros espacios posibles. Si bien la labor de Foucault está destinada a la problematización más que a la emancipación, de todas formas es posible encontrar en su obra una cercanía con esta idea, que escapa a las lecturas progresistas de la historia, y que desde allí es posible pensar una crítica foucaultiana al progreso.

## V. Un hiperactivismo pesimista

En 1983, Dreyfus y Rabinow llevaron a cabo una serie de sesiones de trabajo con Foucault, que fueron publicadas bajo el formato de entrevista en el post-scriptum “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso” en su obra titulada *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (2001). Allí, cuando se le pregunta a Foucault si considera que los griegos ofrecen una alternativa plausible y atractiva para elaborar una ética actual, él afirma:

Vea, lo que procuro no es la historia de las soluciones, y ésa es la razón por la cual no acepto la palabra “alternativa”. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las *problematiques*. Mi opinión no es que todas son malas, sino que todas son peligrosas, entonces siempre tendremos algo que hacer. Así, mi posición conduce, no a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista. Pienso que la elección ético-política que debemos hacer cada día es determinar qué es lo más peligroso.” (Dreyfus, H., & Rabinow, P, 2001, p. 264)

Siguiendo la cita precedente, este apartado se propone indagar en torno a esta afirmación y busca responder la siguiente pregunta: ¿en qué consiste este hiperactivismo pesimista y cómo se vincula con el objetivo foucaultiano de trazar una ontología crítica del presente?

El objetivo de Foucault no consiste en descubrir soluciones a los problemas existentes: es por ello que rechaza hablar de “alternativas”. En cambio, su enfoque se orienta a rastrear y analizar el surgimiento y transformación de esos problemas. No se trata de pensar en los problemas como algo malo a priori; más bien, se busca detectar sus riesgos y peligros, evitando así la descripción valorativa que puede sesgar el análisis crítico que se intenta llevar a cabo. Hacer foco en los potenciales peligros permite resaltar las ambigüedades y complejidades propias de la realidad social, esas tonalidades que imposibilitan trazar análisis unidireccionales y reduccionistas. Según Foucault, esta afirmación no conduce al abandono y a la inacción, sino a un estado de “hiperactivismo pesimista”. Con esta idea se sugiere que el hecho de poder reconocer estos peligros produce un estado de alerta para poder detectarlos y, en consecuencia, resistirlos. Desde allí, Foucault considera que este estado se traduce en una elección ético-política que consiste en identificar y enfrentar esos peligros a través de una constante evaluación de sus riesgos. Y esa es la función de la crítica: analizar los problemas, comprender sus condiciones de aparición y transformación bajo una actitud activa y alerta, que en lugar de concentrarse en soluciones, asume que siempre habrá nuevos desafíos que enfrentar.

Esta actitud se encuentra inmersa dentro del propósito foucaultiano de realizar una ontología crítica del presente, que refiere a la labor de analizar las condiciones de posibilidad de la actualidad: a la manera en que las prácticas discursivas se desarrollaron a lo largo de la historia y han devenido en lo que son. El estado de alerta constante frente a los peligros se alinea a esta ontología que demanda una investigación constante y que implica la desnaturalización y el cuestionamiento de las estructuras y prácticas de la sociedad. Al reconocer su contingencia, se expone su carácter histórico y se abre la posibilidad de pensar cómo podría ser de otra manera.

Pero adoptando esta visión se plantea un desafío: resulta también posible preguntarse si esta actitud no conlleva sus propios peligros. ¿Cómo sostener este estado de hiperactividad pesimista sin caer en el desgaste y el desánimo? ¿Qué estrategias desarrollar para evitar el desgaste? ¿Es posible hacer un uso constructivo del pesimismo en nuestro presente y evitar sus posibles consecuencias paralizantes? Y frente a la detección de peligros, ¿es posible enfrentarlos a todos o es menester priorizar? ¿Cómo elegir qué batallas dar?

Acaso no se trate de pensar el pesimismo como un fin, sino como una forma de comienzo: una especie de modo de mirar sin quimeras, pero también sin renunciar a la posibilidad de pensar y hacer distinto. Quizás el desafío no consista en disipar el pesimismo sino en aprender a habitarlo críticamente y convertirlo en un modo de estar alerta de forma lúcida, que no se confunda con la desesperanza sino que impulse nuevas formas de resistencia, creatividad y cuidado. Tal vez se trate menos de evitar los peligros que de aprender a pensar con y a través de ellos.

### Referencias bibliográficas:

- Allen, A. (2016a). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Allen, A. (2016b). Emancipación sin utopía: Sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la teoría crítica feminista. *Signos Filosóficos*, 18(35).
- Botticelli, S. (2011). Prácticas discursivas: El abordaje del discurso en el pensamiento de Michel Foucault. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 9, 111-126.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chartier, R. (1999). Trabajar con Foucault: Esbozo de una genealogía de la función-autor. *Signos Históricos*, 1(1).
- Cotesta, V. (1993). Michel Foucault: De la arqueología del saber a la genealogía. En *Disparen sobre Foucault* (pp. 17-34). Ediciones El Cielo por Asalto.
- Dalmau, I. G. (2023). La epistemología de las ciencias humanas como herramienta para el diagnóstico del presente. *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador*, 13(22), 91-107.
- Dalmau, I. G., & Raffin, M. (2024). Filosofía, política y verdad: La filosofía como actividad de diagnóstico en Michel Foucault. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 3(1), 73-91.
- Díaz, S. (2010). Foucault y Veyne. Los usos del acontecimiento en la práctica histórica. *A Parte Rei*, 69.
- Dreyfus, H., & Rabinow, P. (2001). Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eribon. E. (2020) *Michel Foucault*. 1 ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El cuenco de plata.

- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1997). Los espacios otros. Astrágalo: revista cuatrimestral iberoamericana, (7), 83-91.
- Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Revista Concordia* (6), pp.257-280.
- Foucault, M. (1994) *Dits et Écrits III, 1976-1979*, París, Gallimard. Trad de E. Castro.
- Foucault, M. (2001a) El pensamiento del afuera, en *Esto no es una pipa y otros textos*. Madrid: Editora Nacional
- Foucault, M. (2001b). “El sujeto y el poder”. En H. L. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003a). *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003b). *Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Éditions Gallimard SEUIL.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores
- Foucault, M. (2006). *Sobre la ilustración*. Trad. J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo. Editorial Tecnos.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Córdoba: Ediciones Literales.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Trad. y notas de Esgardo Castro. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018). *La arqueología del saber*. 2º ed. 4º reimpr.- Buenos Aires: Siglo XX Editores.

- Gros, Frederic (2008). «Situation du cours». En Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France* (1982-1983) (pp. 347-361). París: École des Hautes Études en Sciences Sociales / Seuil / Gallimard.
- Mauer, M. (2021). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Galerna.
- Orellana, R. C. (2017). Lo que hace Foucault con las palabras. *ECOS-Estudios Contemporâneos da Subjetividade*, 7(2), 144-152.
- Palti, E. J. (2023). Arqueología del saber e historia intelectual: más allá del estructuralismo y la fenomenología. *Revista de Historia de América*, (166), 9-30.
- Raffin, M. (2014). Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber: La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France. *Revista Paralaje*, 11, 27-39.
- Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: «Eventualización» y problematización en Foucault. *Tabula Rasa*, 8, 111-132.
- Revel, J. (2010) *Foucault, une pensée du discontinu*. París, Fayard/Mille et une nuits.
- Revel, J. (2015), *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin.
- Sabot, P. (2007). *Para leer “Las palabras y las cosas” de Michel Foucault*. 1º ed.- Buenos Aires: Nuevas Visión.