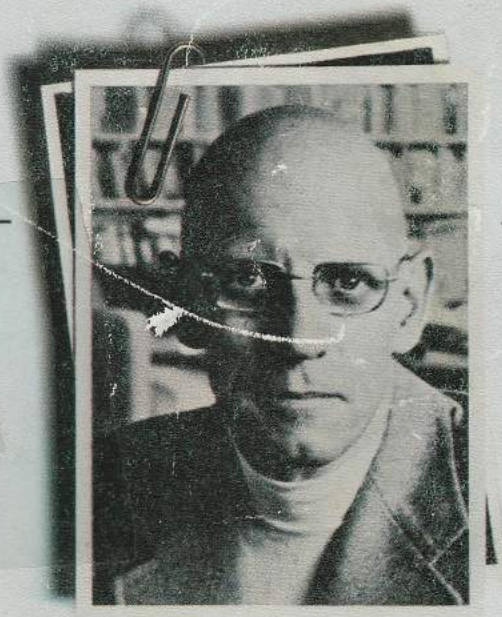
G. Deleuze

•

FOUCAULT

PAIDOS STUDIO



Foucault

PAIDOS STUDIO

Ultimos títulos publicados:

11. E. Willems - *El valor humano de la educación musical*
12. C. G. Jung y R. Wilhelm - *El secreto de la flor de oro*
13. O. Rank - *El mito del nacimiento del héroe*
14. E. Fromm - *La condición humana actual*
15. K. Horney - *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*
16. E. Fromm - *Y seréis como dioses*
17. C. G. Jung - *Psicología y religión*
18. K. Friedlander - *Psicoanálisis de la delincuencia juvenil*
19. E. Fromm - *El dogma de Cristo*
20. D. Riesman y otros - *La muchedumbre solitaria*
21. O. Rank - *El trauma del nacimiento*
22. J. L. Austin - *Cómo hacer cosas con palabras*
23. E. Bentley - *La vida del drama*
24. M. Reuchlin - *Historia de la psicología*
25. F. Künkel y R. E. Dickerson - *La formación del carácter*
26. J. B. Rhine - *El nuevo mundo de la mente*
27. E. Fromm - *La crisis del psicoanálisis*
28. A. Montagu y F. Matson - *El contacto humano*
29. P. L. Assoun - *Freud. La filosofía y los filósofos*
30. O. Masotta - *La historieta en el mundo moderno*
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental. 7 volúmenes. I. La filosofía en la antigüedad. II. La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. III. Racionalismo, iluminismo y materialismo en los siglos XVII y XVIII. IV. El empirismo inglés. V. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche. VI. Empirismo, idealismo, pragmatismo y filosofía de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX. VII. La filosofía contemporánea.*
38. A. M. Guillemin - *Virgilio. Poeta, artista y pensador*
39. M. R. Lida de Malkiel - *Introducción al teatro de Sófocles*
40. C. Dyke - *Filosofía de la economía*
41. M. Foucault - *Enfermedad mental y personalidad*
42. D. A. Norman - *El procesamiento de la información en el hombre*
43. Rollo May - *El dilema existencial del hombre moderno*
44. Ch. R. Wright - *Comunicación de masas*
45. E. Fromm - *Sobre la desobediencia y otros ensayos*
46. A. Adler - *El carácter neurótico*
47. M. Mead - *Adolescencia y cultura en Samoa*
48. E. Fromm - *El amor a la vida*
49. J. Maisonneuve - *Psicología social*
50. M. S. Olmsted - *El pequeño grupo*
51. E. H. Erikson - *El ciclo vital completado*
52. G. W. Allport - *Desarrollo y cambio*
53. M. Merleau-Ponty - *El ojo y el espíritu*
54. G. Lefebvre - *El gran pánico de 1789*
55. P. Pichot - *Los tests mentales*
56. L. E. Raths - *Cómo enseñar a pensar*
57. E. De Bono - *El pensamiento lateral. Manual de creatividad*
58. W. J. H. Sprott - *La muchedumbre y el auditorio*
59. R. Funk - *Erich Fromm*
60. Ch. Darwin - *Textos fundamentales*
61. Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros - *Sexualidades occidentales*
62. E. Wiesel - *Los judíos del silencio*
63. G. Deleuze - *Foucault*

Gilles Deleuze

FOUCAULT

Prólogo de Miguel Morey

ediciones
PAIDOS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Foucault*
Publicado en francés por Les Editions de Minuit, París

Traducción de José Vázquez Pérez

Cubierta de Julio Vivas

1.ª edición, 1987

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por procedimientos mecánicos, ópticos o químicos, incluidas las fotocopias, sin permiso del propietario de los derechos.

© 1986 by Les Editions de Minuit, París
© de todas las ediciones en castellano,
para la traducción y el prólogo de Miguel Morey,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92; 08021 Barcelona;
y Editorial Paidós, SAICF;
Defensa, 599; Buenos Aires.

ISBN: 84-7509-424-4
Depósito legal: B-10.266/1987

Impreso en Romanyà/Valls, S. A.;
Verdaguer, 1; Capellades (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

Prólogo a la edición española 11
Advertencia. 23

DEL ARCHIVO AL DIAGRAMA

Un nuevo archivista («La arqueología del saber») . 27
Un nuevo cartógrafo («Vigilar y castigar») . . . 49

TOPOLOGÍA: «PENSAR DE OTRO MODO»

Los estratos o formaciones históricas: Lo visible y lo enunciable (saber) 75
Las estrategias o lo no estratificado: El pensamiento del afuera (poder) 99
Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación) 125

Anexo: Sobre la muerte del hombre y el superhombre 159

A Daniel Defert

Prólogo a la edición española

El presente texto es, sin duda y junto al opúsculo casi paralelo de Maurice Blanchot,[1] el mejor homenaje que podía rendirse a la memoria de Michel Foucault. Un homenaje que es, a la vez que sentido recuerdo de lo que de prodigioso hay en la aventura intelectual foucaultiana, lúcida propuesta de un itinerario a través de la geografía compleja y trabada de su discurso: un itinerario entre los otros posibles que Foucault permite, pero un itinerario que une a la comprensión rigurosa que Deleuze tiene del significado de su obra, todo el arte deleuziano de los matices, los tonos, las inflexiones. Se trata de un trabajo de apropiación del discurso de Foucault a ese último nivel de las opciones primeras de un filosofar, donde se confunden precauciones metodológicas y compromisos ontológicos, llevada a cabo dentro del marco categorial estrictamente deleuziano, y mostrando la proximidad sorprendente de dos recorridos teóricos formalmente tan alejados, como los de Deleuze y Foucault; tan profundamente cómplices, sin embargo. Así, el presente texto es, también, testimonio ejemplar de una larga amistad, y no sólo «filosófica».

La relación entre Deleuze y Foucault viene de antiguo, y no cesa de enriquecerse con el paso del tiempo. Compañeros de estudios, Foucault no dejó de admirar la capacidad anticipadora, la vocación experimental del pensamiento deleuziano. «El pensamiento de Deleuze es profundamente pluralista. Hizo sus estudios al mismo tiempo que yo. Pre-

1. M. Blanchot: *Foucault, tel que je l'imagine*. Fata Morgana, Montpellier, 1986.

paraba una tesis sobre Hume mientras yo lo hacía sobre Hegel. Yo era en ese entonces comunista y él ya era pluralista, y creo que eso siempre le ayudó. Su preocupación fundamental es lograr una filosofía no humanística, no militar, pluralista, de la diferencia, de lo empírico en el sentido más o menos metafísico del término.»[2] Deleuze, por su parte, no se recata en elogiar el talento de Foucault para crear utillajes analíticos, máquinas críticas con las que reinterpretar el pasado, para romper con la tradición y producir *lo nuevo*: «... yo diría que mi máquina es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado».[3] Rotura con el pasado, posibilidad de lo nuevo, éstos son los dos rasgos mayores del quehacer foucaultiano cuya importancia Deleuze no dejará de destacar, y de los que da constancia ya en los títulos mismos de los dos artículos que sobre *Arqueología del saber* (1969) y *Vigilar y castigar* (1975) escribió en vida de Foucault (y que se retoman, con modificaciones, en este texto): un nuevo archivista, un nuevo cartógrafo.

Foucault y Deleuze han compartido y comparten muchas cosas: una misma concepción del libro, de la escritura, por ejemplo, aunque no sean homologables sus procedimientos específicos, como no lo son los dominios de problematicidad sobre los que se aplican. Pero, para ambos, la escritura ostenta un rango análogo. «La teoría como *caja de herramientas* —escribe Foucault— quiere decir: *a*) que se trata de construir no un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; *b*) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.»[4] En tanto que «caja

2. M. Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1980.
3. Ibíd.
4. «Poderes y estrategias», en M. Morey (ed.): *Sexo, poder, verdad*. Ed. Materiales, Barcelona, 1978. Reed. *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Ed., Madrid, 1981.

de herramientas», es su conexión con un dominio de exterioridad lo que da su importancia específica al libro, a la teoría, al tiempo que ésta dimite por lo mismo de sus pretensiones de poner, proponer o imponer, una *imago mundi*; herramienta junto a otras herramientas, la escritura, el quehacer teórico, el libro, están para ser probados en el exterior de sí mismos y en conexión múltiple, local y plural, con otros libros, con otros quehaceres teóricos, con otras escrituras. «El libro —escribe Deleuze— ha dejado de ser un microcosmos a la manera clásica, o a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo, aún menos un significante (...). No nos hallamos frente a la muerte del libro, sino frente a otra manera de leer. En un libro no hay nada que entender, pero hay mucho por utilizar. No hay nada que interpretar ni significar, sino mucho por experimentar. El libro debe formar máquina con alguna cosa, debe ser un pequeño útil sobre un exterior.»[5]

Tal presupuesto es lo que permite a Deleuze subrayar el carácter de *poesía* de *Arqueología del saber*, por encima de sus contenidos doctrinales o sus propuestas metodológicas. «Es posible que Foucault, en esta arqueología, haga menos un discurso de su método que el poema de su obra precedente, y alcance el punto en el que la filosofía es necesariamente poesía, poesía fuerte de lo que es dicho, y que es tanto la del sinsentido como la de los sentidos más profundos.»[6] A lo que Foucault responde: «Si atribuimos a la poesía una función liberadora, yo no diría que la arqueología es sino que desearía que fuese poética. No recuerdo si Deleuze dijo de mí que yo era un poeta pero si así fue, el sentido de una afirmación como ésta sólo puede ser que mi discurso no intenta responder a las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, puesto que el único fin de ésta es decir la verdad, lo que ocurrió, al nivel del elemento, del proceso, de la estructura de las transformaciones.»[7]

Si su obra puede ser caracterizada como poesía, si su

5. G. Deleuze y F. Guattari: *Rizoma*, *PreTextos*, Valencia, 1980.
6. «Un nuevo archivista», en el presente texto.
7. *La verdad y las formas jurídicas*. Op. cit.

pensamiento puede denominarse poético, y en sentido estricto; es precisamente en virtud de su específica relación con la verdad: porque entiende que, antes que algo por descubrir, la verdad es algo que está por producir desde y según el horizonte de sentido del que es capaz un discurso. «Es agradable —nos dice Deleuze— que resuene hoy la buena nueva: el sentido no es nunca principio ni origen, sino producto. No hay que descubrirlo, restaurarlo ni reemplearlo, sino que hay que producirlo, mediante una nueva maquinaria.» Y concluye: «... producir el sentido es hoy la tarea».[8] También esto tienen en común Foucault y Deleuze, y tal vez sea lo fundamental, el presupuesto de que el discurso debe ser una máquina que produzca efectos de sentido, con sus verdades específicas, que se traduzcan en acontecimientos al entrar en conexión con el exterior: producción de sentido en el dominio filosófico, mediante la reordenación de seres y conceptos, por la rearticulación del sinsentido mismo, como en Deleuze; o producción de sentido en los dominios histórico y político, mediante la construcción de ficciones y su puesta en conexión con la actualidad, como en Foucault. «En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir, "ficcione". Se "ficciona" historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se "ficciona" una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.»[9] A lo que Deleuze responde: «En cierto modo, Foucault puede declarar que nunca ha escrito sino ficciones: y es que, como hemos visto, los enunciados se parecen a los sueños, y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el *corpus*

8. *Lógica del sentido*. Barral Ed., Barcelona, 1970 (Nueva edic., Barcelona, Paidós [en preparación]).

9. «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en J. Varela y Alvarez-Uría (eds.): *Microfísica del poder*. Ed. La Piqueta, Madrid, 1978.

considerado y la diagonal que se traza. Pero, de otro modo, puede también decir que nunca ha escrito sino sobre lo real, con lo real, porque todo es real en el enunciado, y toda realidad se manifiesta en él.»[10]

Y si, en este texto, Deleuze no deja de destacar este aspecto poético o productivo del discurso foucaultiano, otro tanto dirá Foucault de la obra del propio Deleuze, la entenderá también del mismo modo: «Pienso además en la eficacia de un libro como el *Anti-Edipo*, que no se refería prácticamente a ninguna otra cosa más que a su misma prodigiosa inventiva teórica: libro, o mejor, cosa, suceso que ha logrado enronquecer en su práctica cotidiana el mismo murmúllo ininterrumpido que hace mucho ha pasado del diván a la poltrona.»[11]

Dadas estas afinidades, parece obligada la estrecha relación entre ambos quehaceres teóricos. Y también la proximidad cómplice de la amistad. Ante la malevolencia de los comentarios de M. Cressole («... se envían flores»), Deleuze responderá, irritado, que su amor y su admiración por Foucault *son reales*, y que el que ello no pueda ser claramente comprendido desde determinados sectores habla ya claramente de la calidad moral de los herederos de una cierta izquierda, para quienes no se trata tanto de comprender al otro como de vigilarlo.[12] Desde el punto de vista de sus quehaceres teóricos no debería, sin embargo, hablarse exactamente de influencia, sino más bien de una evolución aparalela en la que ambos discursos no dejan de entrar en conexión. Se entiende difícilmente la aparición de un texto como *Vigilar y castigar* en el contexto de la obra foucaultiana, su desplazamiento de la problemática del saber a la del poder, sin la presencia poderosa aunque a distancia del *Anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari. Si éstos afirman allí que *el Deseo produce lo real*, Foucault les hará un guiño cómplice defendiendo que *el Poder produce lo real*. Y en

10. «Un nuevo archivista», en el presente texto.
11. «Curso del 7 de enero de 1976», en J. Varela y Alvarez-Uría (eds.). Op. cit.
12. «Lettre a M. Cressole», en M. Cressole: *Deleuze*. Ed. Universitaires, París, 1973.

esta doble afirmación podemos hallar inscrita en cifra la proximidad y la diferencia en el ejercicio de sus miradas filosóficas. Para Deleuze será lo informe, lo genésico, los estados nacientes en su momento de ambigua indeterminación aquello que de lo real le da que pensar; mientras que para Foucault, la mirada sigue otro rumbo y tiene otro alcance: se dirige hacia aquello que de reificado o normalizado subyace en nuestra realidad, y eso será lo que le da que pensar. Por supuesto que, en ambos casos, de lo que se trata es de producir *lo nuevo* como sentido: pero en un caso, con la mirada puesta en el futuro, se trata de articular sobre lo que hoy aún no tiene sentido el anuncio de lo porvenir; en el otro, y con la mirada en el pasado, se trata de romper con los prestigios de las antiguas verdades y razones que ostentan todavía intacta su pujanza, para abrir en el presente un espacio desnudo, una realidad por inventar. En el dominio del presente, las reflexiones de Foucault y de Deleuze a menudo parecen encontrarse como el *todavía demasiado* (pasado) frente al *aún no suficiente* (futuro).

Coloquemos a Foucault y a Deleuze frente al lienzo, ante este cruce, que es desafío, entre lo visible y lo decible. Aunque ambos dirijan una mirada que es, ante todo, procedimiento crítico frente y contra la idea misma de *representación*, hostil a la posibilidad de un ajuste sin fisuras entre ambas series, Foucault escogerá para su reflexión a Magritte (*Esto no es una pipa*, 1973), y leerá en él las mil astucias para escapar de la normalización. Deleuze, por el contrario, optará por Bacon (*Logique de la sensation*, 1983) y verá en él la promesa de un *pathos*, de una patología superior. En definitiva, el lienzo no es sino un espejo, y lo que ambos ven es, ante todo, un sedimento, un precipitado antropológico de su propia mirada filosófica. Hay que pensar en el hombre del que nos habla Deleuze como en una de esas criaturas de Bacon, magma de mutilaciones y posibilidades larvarias, gritando bajo las intensidades insoportables de un renacimiento: ha perdido su antiguo rostro y está comenzando a darse uno nuevo, un nuevo cuerpo y una nueva aventura, mediante el ejercicio de una cruel ascesis. Hay que pensar en el hombre del que nos habla

Foucault como en lo que se halla tras esas siluetas de Magritte: neutras, repetidas, anónimas, tal vez clandestinas. El hombre de Foucault no quiere ser llamado hombre: no quiere ser nombrado, lleva bombín y está girado de espaldas.[13]

Lo visible y lo decible, cosas y palabras, constituirán también la doble serie que como un hilo conductor hace avanzar la lectura deleuziana de la obra de Foucault y nos ofrece, armado, el esqueleto de su dispositivo. Podría decirse que son tres las preguntas que abren el espacio interrogativo de Foucault, que, para él, son tres las dimensiones del Ser, irreductibles por más que en mutua implicación; ontológicas, aunque estrictamente históricas. Parodiando a las preguntas kantianas de las que Foucault diera buena cuenta, en escondido diálogo con la lectura heideggeriana de Kant, en *Las palabras y las cosas* (1966), Deleuze resume el corazón de lo que da que pensar a Foucault y alimenta el sucederse de su discurso, de lo que en definitiva nos da que pensar en la actualidad, de esta forma, en una triple interrogación: *¿Qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué soy?* Pero aquí, las preguntas se mantendrán en su propio espacio de heterogeneidad, sin dejarse reducir, como en Kant, a una última cuestión («¿qué es el hombre?»), de la que dependerían, en cierto modo, todas las demás. Ahora las tres preguntas no remiten a un último dominio dentro de cuyos límites residiría la verdad, sino que, antes al contrario, abren una dispersión interrogativa a la que no subyace sino un *¿qué...?*, como expresión de un asombro y génesis de todo filosofar, que en su intento por determinar, en su actualidad, el pasar de las cosas que (nos) pasan, parece devolver mediante este gesto el pensar contemporáneo a sus arcaicos orígenes griegos, y lo revitaliza mediante la repetición de ese momento matinal.

¿Qué sé? ¿Qué es el saber? Y la respuesta de Foucault, en la versión de Deleuze, va a hacer desfilar ante nosotros la doble serie de las cosas y las palabras, del ver y el decir,

13. Véase al respecto M. Morey, «El filósofo ante el lienzo», en *Saber*, n.º 4, julio-agosto, 1985.

formas de visibilidad y formas de legibilidad, heterogéneas e irreductibles, pero trabadas como contenido y expresión, como lo determinable y la determinación, con sus modos específicos de regulación propia: el cuadro-descripción para los modos de ver, y la curva-enunciado para el régimen de los enunciados, y siempre en relación con un exterior.

¿Qué puedo? ¿Qué es el poder? Y aquí la respuesta nos invitará a atender a las relaciones de fuerza, a la capacidad de ser afectado o de afectar, entendidas respectivamente como materia de la fuerza (un cuerpo, una población cualquiera), y función no formalizada de la fuerza (la anatomo-política, la bio-política); y siempre en enigmática relación con un Afuera: *le Dehors.*

Y, entre ambas series, entre saber y poder, la institución constituirá el inevitable factor de integración, donde las relaciones de fuerza se articulan en formas: formas de visibilidad, como aparatos institucionales, y formas de enunciabilidad, como sus reglas. En tanto que figura intersticial, la institución será el lugar eminente donde el ejercicio del poder es condición de posibilidad de un saber, y donde el ejercicio del saber se convierte en instrumento del poder. La institución, a la que Foucault ha dedicado páginas tan penetrantes, al asilo o el manicomio, al hospital, la cárcel, la escuela, el taller..., es el lugar de encuentro entre estratos y estrategias, donde archivo de saber y diagrama de poder se mezclan e interpenetran, sin confundirse.

Y finalmente, *¿qué soy yo?* ¿Qué es uno mismo? Y ante esta pregunta, la subjetivación nos es mostrada entonces como un pliegue, como la forma resultante de una fuerza que se afecta a sí misma; mediante ella, ese *afuera* se constituye en un *adentro* coextensivo que nada tiene que ver con la interioridad. Y hay que atender con sumo cuidado a esta caracterización que Deleuze hace del análisis foucaultiano de la subjetividad en sus últimos textos, como un tercer dominio, derivado del poder y el saber, pero independiente, un tercer dominio que es tanto condición de posibilidad del *pensar* como del *resistir.*

Es muy de agradecer que, en su recorrido a través de la obra de Foucault, Deleuze haya optado por mostrarnos eso que, tras sus minuciosos análisis históricos, le da que pensar, que se haya decidido a mostrarnos al filósofo oculto tras el historiador meticuloso. Es de agradecer que, olvidando todas las cauciones en las que Foucault se escondía, presentándonos su obra como un discurso antes que como (el resultado de) un pensamiento, Deleuze haya colocado en un lugar central la pregunta por el pensar. Hasta sus últimos textos, casi póstumos, raramente habló Foucault de eso que llamamos pensar. Una de las pocas ocasiones en que rompió esta regla por la que se quería anónimo en la escritura, prohibiéndose apelar a una conciencia que precede a la mano que escribe y empecinándose en pormenorizar todos y solos sus procedimientos de escritura al modo de precauciones metodológicas, fue con ocasión de su lectura de los textos de Deleuze, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Escribe allí estas bellas palabras: «Pensar, ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar.»[14] Deleuze responde en estas páginas a aquéllas, con una caracterización de eso que para Foucault significa pensar que tiene el inequívoco sabor del diálogo íntimo, en voz baja y entre risas, resultado de una larga complicidad en esa misma pasión llamada pensar. Pensar, nos dirá Deleuze, consiste en llevar al hablar y al ver hasta su propio límite, hasta ese límite que, separándolos, los relaciona. Pensar es lanzar los dados: introducir un poco de azar, algo del *Afuera*. Pensar es buscar ese *afuera* en el propio *adentro*, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento...

Sí, es de agradecer esa atención constante que Deleuze dedica al modo como Foucault responde a la pregunta

14. *Theatrum philosophicum*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1972.

heideggeriana por el significado del pensar. El título mismo que enmarca los análisis de la segunda parte de este libro, «Pensar de otro modo», recoge a modo de lema del quehacer foucaultiano la caracterización quizá testamentaria que de éste hizo el propio Foucault poco antes de morir. «Pero, ¿qué puede ser hoy la filosofía —quiero decir la actividad filosófica— si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? Y si no consiste en tratar de, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo. Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando quiere, desde el exterior, imponer su ley a los otros, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se empeña en constituir su proceso como positividad ingenua, pero está en su derecho de explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño.»[15]

La gran inteligencia y el rigor analítico de la presente lectura de Deleuze no debe, sin embargo, hacernos olvidar que estamos ante una de sus obras, que no es éste un libro de circunstancias, por más nobles que éstas sean: es una pieza mayor en la deriva deleuziana. La fidelidad extrema de Deleuze a la reflexión foucaultiana no le impide redistribuir las zonas de atención, apropiarse de sus contenidos. Los lectores de Deleuze encontrarán así en este texto lo mejor de sus temas y teorías, tanto como los lectores de Foucault un bello y sugestivo recorrido a través de su obra. Es del todo evidente la fuerte presencia de los trabajos de Deleuze sobre Nietzsche o Spinoza, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, y el *Anti-Edipo*, por supuesto, pero también sus estudios sobre el cine, que subyacen de modo casi explícito al análisis de la problemática foucaultiana de lo visible y lo decible... Las claves, las referencias escondidas, las autocitas son innumerables, pero nos corresponde a cada uno inventar y proseguir las derivas de lectura a las que nos invitan, hibridando este texto con otros, del propio Deleuze tanto como de Foucault, en un devenir de lectura interminable.

15. *L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984.

En *Rizoma*, Deleuze nos invitaba a que nuestros amores fueran según el modelo de la conjunción de dos series heterogéneas que abren y se embarcan en una línea de fuga; amores como los de la abeja y la orquídea, que inauguran un devenir-abeja de la orquídea y un devenir-orquídea de la abeja, empujándose uno a otro en una circulación de intensidades que les llevan cada vez más lejos. Hay que pensar el presente texto como un acto de amor, como un acto de este tipo de amor: momento explosivo del encuentro entre dos series heterogéneas, el Loco y el Cartógrafo, el Brujo y el Archivista, que abren un verdadero devenir-Foucault en Deleuze y un devenir-Deleuze en Foucault. Y entre ambos, en la transversal, este libro: por ello su lectura es un viaje en el pensamiento, a velocidad extrema.

Miguel MOREY

Invierno de 1987

ADVERTENCIA

Son seis estudios relativamente independientes.

Los dos primeros aparecieron primero en la revista *Critique* números 274 y 343. Aparecen de nuevo aquí, modificados y ampliados.

En los textos que se citan de Michel Foucault se utilizan las siguientes abreviaturas:

HF: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, luego Gallimard (nosotros nos referimos a esta última edición). (Trad. cast. ed. F.C.E.)

RR: *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963. (Trad. cast. ed. Siglo XXI.)

NC: *Naissance de la clinique*, P.U.F., 1963. (Trad. cast. ed. Siglo XXI.)

MC: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966. (Trad. cast. ed. Siglo XXI.)

PDD: «*La pensée du dehors*», Critique, junio 1966.

QA: «*Qu'est-ce qu'un auteur?*», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1969.

AS: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969. (Trad. cast. ed. Siglo XXI.)

GL: Prefacio a *La grammaire logique* de Jean-Pierre Brisset, Tchou, 1970.

OD: *L'ordre du discours, Gallimard*, 1971. (Trad. cast. ed. Tusquets.)

NGH: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en «Hommage à Jean Hyppolite», P.U.F., 1971. (Artículo cuya traducción en castellano forma parte del libro «Microfísica del Poder» de Michel Foucault, Ed. La Piqueta.)

CNP: *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, 1973. (Trad. cast. ed. Tusquets.)

MPR: *Moi Pierre Rivière...*, Gallimard-Julliard, obra colectiva, 1973. (Trad. cast. ed. Tusquets.)

SP: *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975. (Trad. cast. ed. Siglo XXI.)

VS: *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité I), Gallimard, 1976. (Trad. cast. ed. Siglo XXI.)

VHI: «La vie des hommes infâmes», *Les cahiers du chemin*, 1977.

UP: *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité II), Gallimard, 1984.

SS: *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), Gallimard, 1984.

DEL ARCHIVO AL DIAGRAMA

UN NUEVO ARCHIVISTA

(«La arqueología del saber»)

Un nuevo archivista es nombrado en la ciudad. Pero, ¿es verdaderamente nombrado? ¿No actúa según sus propias directrices? Algunos rencorosos dicen que es el nuevo representante de una tecnología, de una tecnocracia estructural. Otros, que toman su estupidez por una ocurrencia, dicen que es agente de Hitler, o que cuando menos ofende a los derechos humanos (no le perdonan que haya anunciado la «muerte del hombre»).[1] Otros dicen que es un simulador que no puede apoyarse en ningún texto sagrado, que apenas cita a los grandes filósofos. Otros, por el contrario, se dicen que algo nuevo, profundamente nuevo, ha nacido en filosofía, y que esta obra tiene la belleza de lo que rechaza: una mañana de fiesta.

En cualquier caso, todo comienza como en un relato de Gogol (mejor incluso que de Kafka). El nuevo archivista anuncia que ya sólo considerará enunciados. No se ocupará de lo que de mil maneras preocupaba a los archivistas precedentes: las proposiciones y las frases. Desdeñará la jerarquía vertical de las proposiciones que se escalonan unas sobre otras, pero también la lateralidad de las frases en la que cada una parece responder a otra. Móvil, se instalará en una especie de diagonal que hará legible aquello

1. Tras la aparición de *MC*, un psicoanalista procedía a un largo análisis en el que comparaba ese libro con el *Mein Kampf*. Más recientemente toman el relevo los que oponen a Foucault los derechos humanos...

que por lo demás no se podía aprehender, los enunciados, precisamente. ¿Una lógica atonal? Es normal sentirse inquieto. Pues el archivista intencionadamente no da ejemplos. Considera que hasta hace poco no ha cesado de darlos, incluso si él mismo no sabía en ese momento que eran ejemplos. Ahora, el único ejemplo formal que analiza es empleado expresamente para inquietar: una serie de letras que trazo al azar o que transcribo en el orden en el que aparecen en el teclado de la máquina de escribir. «El teclado de una máquina de escribir no es un enunciado; pero esa misma serie de letras, A, Z, E, R, T, enumerada en un manual de dactilografía, es el enunciado del orden alfabético adoptado por las máquinas francesas».[2] Tales *multiplicidades* no tienen ninguna construcción lingüística regular, y sin embargo son enunciados. ¿Azert? Habituados a los otros archivistas, cada cual se pregunta cómo, en esas condiciones, es capaz de producir enunciados. Máxime si se tiene en cuenta que Foucault explica que los enunciados son esencialmente *raros*. No sólo de hecho, sino de derecho: son inseparables de una ley y de un efecto de rareza. Ese es incluso uno de los rasgos que los oponen a las proposiciones y a las frases. Pues proposiciones siempre se pueden concebir tantas como se quiera, tantas como se podrían expresar unas «sobre» otras de acuerdo con la distinción de los tipos; la formalización como tal no tiene que distinguir lo posible de lo real, hace que aumenten las proposiciones posibles. En cuanto a lo que realmente se dice, su rareza de hecho se debe a que una frase niega otras, impide otras, contradice o reprime otras frases, de suerte que cada frase se ve todavía engrosada con todo lo que no dice, con un contenido virtual o latente que multiplica su sentido y que se presta a la interpretación, formando un «discurso oculto», verdadera riqueza de derecho. Una dialéctica de las frases siempre está sometida a la contradicción, aunque sólo sea para superarla o para profundizarla; una tipología de las proposiciones está sometida a la abstracción, que hace que a cada nivel corresponda un tipo superior a sus elementos. Pero la contradicción y

2. *AS*, 114.

la abstracción son los métodos de la abundancia de frases y proposiciones, como la posibilidad de oponer siempre una frase a otra frase, o de formar siempre una proposición sobre otra proposición. Los enunciados, por el contrario, son inseparables de un espacio de rareza en el que se distribuyen según un principio de parsimonia o incluso de déficit. En el campo de los enunciados no existe lo posible ni lo virtual; todo es real, toda realidad es en él manifiesta: sólo cuenta lo que ha sido formulado, ahí, en tal momento, y con tales lagunas, tales blancos. Sin embargo, es cierto que los enunciados pueden oponerse y jerarquizarse en niveles. En dos capítulos, Foucault muestra con rigor que las contradicciones de enunciados sólo existen gracias a una distancia positiva medible en el espacio de rareza, y que las comparaciones de enunciados están relacionadas con una diagonal móvil que permite confrontar directamente, en ese espacio, un mismo conjunto a diferentes niveles, pero también elegir directamente en un mismo nivel ciertos conjuntos sin tener en cuenta otros que, sin embargo, forman parte de él (y que supondrían otra diagonal).[3] El espacio rarificado permite esos movimientos, esas circulaciones, esas dimensiones y fragmentaciones inusitadas, esa «forma lacunar y fragmentada» que hace que, en materia de enunciados, uno se asombre no sólo de que se digan pocas cosas, sino de que «pocas cosas *puedan* ser dichas».[4] ¿Qué consecuencias tendrá esta transcripción de la lógica en el elemento de la rareza o de la dispersión, que no tiene nada que vez con lo negativo, sino que forma, por el contrario, la «positividad» característica de los enunciados?

Pero al mismo tiempo Foucault se vuelve más tranquilizador: si bien es verdad que los enunciados son raros, esencialmente raros, la originalidad no es necesaria para

3. *AS*, IV parte, capíts. 3 y 4. Foucault señala que en *MC* se ha interesado por tres formaciones del mismo nivel, Historia natural, Análisis de las riquezas, Gramática general; pero que habría podido considerar otras formaciones (crítica bíblica, retórica, historia...); sin perjuicio de descubrir «una red interdiscursiva que no se superpondría a la primera, sino que la cruzaría en ciertos puntos» (208).
4. *AS*, 157.

producirlos. Un enunciado siempre representa una emisión de singularidades, de puntos singulares que se distribuyen en un espacio correspondiente. Las formaciones y transformaciones de esos espacios plantean, ya lo veremos, problemas topológicos que se expresan muy mal en términos de creación, comienzo o fundamento. Con mayor motivo, en un espacio determinado, poco importa que una emisión se realice por vez primera, o que sea una repetición, una reproducción. Lo fundamental es la *regularidad* del enunciado: no una media, sino una curva. En efecto, el enunciado no se confunde con la emisión de singularidades que supone, sino con el aspecto de la curva que pasa por su entorno, y más generalmente con las reglas del campo en el que se distribuyen y se reproducen. Una regularidad enunciativa es eso. «La oposición originalidad-trivialidad no es, pues, pertinente: entre una formulación inicial y la frase que, años, siglos más tarde, la repite más o menos exactamente, la descripción arqueológica no establece ninguna jerarquía de valor; no establece una diferencia radical. Tan sólo trata de establecer la regularidad de los enunciados.»[5] El problema de la originalidad se plantea tanto menos cuanto que el del origen ni siquiera se plantea. No hace falta ser alguien para producir un enunciado, y el enunciado no remite a ningún *cogito* ni sujeto transcendental que lo haría posible, ni Yo que lo pronunciaría por primera vez (o lo recomenzaría), ni Espíritu del Tiempo que lo conservaría, lo propagaría y lo recuperaría.[6] Para cada enunciado existen «emplazamientos» de sujeto, muy variables por otro lado. Pero, precisamente porque diferentes individuos pueden ocuparlos en cada caso, el enunciado es el objeto específico de un cúmulo según el cual se conserva, se transmite o se repite. El cúmulo es como la constitución de un *stock*; no es lo contrario de la rareza, sino un efecto de esa misma rareza. También sustituye a las nociones de origen y de retorno al origen: como el recuerdo bergsoniano, el enunciado se conserva en sí mismo, en su espacio, y vive en la medida en que ese espacio subsiste o es reconstituido.

5. *AS*, 188 (y sobre la asimilación enunciado-curva, 109).
6. *AS*, 207 (especialmente la crítica de la *Weltanschauung*).

En torno a un enunciado debemos distinguir tres círculos como tres porciones de espacio. *Primero un espacio colateral*, asociado o adyacente, formado por otros enunciados que forman parte del mismo grupo. El problema de saber si es el espacio el que define el grupo, o, al contrario, el grupo de enunciados el que define el espacio, tiene poco interés. No existe espacio homogéneo indiferente a los enunciados, ni enunciados sin localización; los dos se confunden al nivel de las reglas de formación. Lo fundamental es que esas reglas de formación no se dejan reducir ni a axiomas, como ocurre con las proposiciones, ni a un contexto, como ocurre con las frases. Las proposiciones remiten verticalmente a axiomas de nivel superior que determinan constantes intrínsecas y definen un sistema homogéneo. Incluso una de las condiciones de la lingüística es establecer tales sistemas homogéneos. En lo que se refiere a las frases, éstas pueden tener uno de sus miembros en un sistema, y otro en otro sistema, en función de variables exteriores. Muy distinto es el enunciado: es inseparable de una variación inherente gracias a la cual nunca estamos en un sistema, sino que constantemente pasamos de un sistema a otro (incluso en el seno de una misma lengua). El enunciado no es ni lateral ni vertical, es transversal, y sus reglas están a su mismo nivel. Quizá Foucault y Labov están próximos uno del otro, especialmente cuando Labov muestra cómo un joven negro pasa constantemente de un sistema *black english* a un sistema «americano estándar», y a la inversa, según reglas a su vez *variables* o *facultativas* que permiten definir regularidades, no homogeneidades.[7] Incluso cuando parecen actuar en una misma lengua,

7. Véase Labov, *Sociolinguistique*, Ed. de Minuit, 262-265. En Labov lo esencial es la idea de reglas sin constante ni homogeneidad. Nosotros podríamos invocar otro ejemplo, más próximo de las investigaciones posteriores de Foucault: cuando Krafft-Ebing hace su gran compilación de las perversiones sexuales, *Psychopathia sexualis*, las frases alemanas incluyen segmentos en latín cuando el objeto del enunciado deviene demasiado brutal. Se pasa constantemente de un sistema a otro en los dos sentidos. Se dirá que es en razón de circunstancias o de variables exteriores (pudor, censura); y eso es cierto desde el punto de vista de la frase. Pero, desde el punto de vista del enunciado, los enunciados de sexualidad en Krafft-

los enunciados de una formación discursiva pasan de la descripción a la observación, al cálculo, a la institución, a la prescripción, como a través de otros tantos sistemas o lenguas.[8] Así, pues, lo que «forma» un grupo o una familia de enunciados son reglas de transformación o de variación, del mismo nivel, que convierten a la «familia» como tal en un medio de dispersión y de heterogeneidad, justo lo contrario de una homogeneidad. Tal es el espacio asociado o adyacente: cada enunciado es inseparable de los enunciados heterogéneos a los que está ligado por reglas de transformación (vectores). Así, no sólo cada enunciado es inseparable de una multiplicidad «rara» y regular a un tiempo, sino que cada enunciado es una multiplicidad: una multiplicidad y no una estructura o un sistema. Topología de los enunciados que se opone tanto a la tipología de las proposiciones como a la dialéctica de las frases. Nosotros pensamos que un enunciado, una familia de enunciados, una formación discursiva, según Foucault, se define por líneas de variación inherentes o por un campo de vectores que se distribuyen en el espacio asociado: es el espacio como *función primitiva*, o el primer sentido de «regularidad».

La segunda porción de espacio es el *espacio correlativo*, que no hay que confundir con el asociado. En este caso se trata de la relación del enunciado, no ya con otros enunciados, sino con sus sujetos, sus objetos, sus conceptos. Aquí existe la posibilidad de descubrir nuevas diferencias entre el enunciado por un lado, y por otro las palabras, las frases o las proposiciones. En efecto, las frases remiten a un sujeto llamado de enunciación que parece tener el poder de hacer comenzar el discurso: se trata del YO como persona lingüística irreductible al ÉL, incluso cuando no es explícitamente formulada, el «Yo» como conectador o suireferencial. La frase es, pues, analizada desde el doble punto de vista de la constante intrínseca (la forma del Yo) y de las variables extrínsecas (el que dice Yo viene a ocupar

---

Ebing son inseparables de una variación propiamente inherente. No sería difícil mostrar que cualquier enunciado está en esa situación.

8. *AS*, 48 (el ejemplo de los enunciados médicos en el siglo XIX).

la forma). Muy distinto es lo que ocurre en el caso del enunciado: éste no remite a una forma única, sino a posiciones intrínsecas muy variables que forman parte del propio enunciado. Por ejemplo, si un enunciado «literario» remite a un autor, una carta anónima remite también a un autor, pero en un sentido totalmente distinto, y una carta ordinaria remite a un firmante, un contrato remite a un garante, una proclama a un redactor, una recopilación a un compilador...[9] Pues bien, todo esto forma parte del enunciado, aunque no forme parte de la frase: es una *función derivada* de la primitiva, una función derivada del enunciado. La relación del enunciado con un sujeto variable constituye una variable intrínseca del enunciado. «Durante mucho tiempo me he acostado temprano...»: la frase es la misma, pero el enunciado no es el mismo, según que se la relacione con un sujeto cualquiera o con el autor Proust que comienza así la *Recherche y* que la atribuye a un narrador. Es más, un mismo enunciado puede tener varias posiciones, varios emplazamientos de sujeto: un autor y un narrador, o bien un firmante y un autor, como en el caso de una carta de Mme. de Sévigné (siendo el destinatario distinto en los dos casos), o bien un relator y un relatado, como en el discurso indirecto (y especialmente en el discurso indirecto libre en el que las dos posiciones de sujeto se insinúan una en otra). Pero todas estas posiciones no son las figuras de un Yo primordial del que derivaría el enunciado: al contrario, derivan del enunciado, y por esa razón son los modos de una «no-persona», de un «ÉL» o de un «SE», «El habla», «Se habla», que se especifica según la familia de enunciados. Foucault coincide en esto con Blanchot, que denuncia toda personología lingüística y sitúa los emplazamientos de sujeto en el espesor de un murmullo anónimo. En ese murmullo sin comienzo ni final Foucault querría ocupar un sitio, justo donde los enunciados le asignan uno.[10] Y quizá sean ésos los enunciados más conmovedores de Foucault.

9. *QA*, 83. Y *AS*, 121-126 (especialmente en el caso de los enunciados científicos).

10. Así, el principio de *OD*. El «se habla», en Foucault se presenta en *MC* como «el ser del lenguaje», y en *AS* como «Existe len-

Lo mismo habría que decir de los objetos y de los conceptos del enunciado. Se supone que una proposición tiene que tener un referente. Es decir, que la referencia o la intencionalidad es una constante intrínseca de la proposición, mientras que el estado de cosas que la cumple (o no) es una variable extrínseca. No ocurre lo mismo con el enunciado: éste tiene un «objeto discursivo» que no consiste en modo alguno en un estado de cosas al que hace referencia, sino que deriva, por el contrario, del propio enunciado. Es un objeto derivado que se define precisamente en el límite de las líneas de variación del enunciado como función primitiva. Al mismo tiempo, de nada sirve distinguir tipos de intencionalidad diferentes, de los cuales unos podrían ser cumplidos por estados de cosas, y otros permanecerían vacíos, siendo en ese caso ficticios o imaginarios en general (he encontrado un unicornio), o incluso absurdos en general (un círculo cuadrado). Sartre decía que, a diferencia de los elementos hipnagónicos constantes y del mundo común de la vigilia, cada sueño, cada imagen de un sueño tenía su mundo específico.[11] Los enunciados de Foucault son como sueños: cada uno tiene su objeto propio, o se rodea de un mundo. Así, «La montaña de oro está en California» es realmente un enunciado: no tiene referente, y, sin embargo, no basta con invocar una intencionalidad vacía en la que todo está permitido (la ficción en general). Este enunciado, «La montaña de oro...», tiene realmente un objeto discursivo, a saber, el mundo imaginario determinado que «autoriza o no semejante fantasía geológica y geográfica» (se entenderá mejor si recurrimos a «Un diamante grueso como el Ritz», que no remite a la ficción en general, sino al mundo tan particular del que se rodea un enunciado de Fitzgerald, en su relación con otros enunciados del mismo autor que constituyen una «familia»).[12] Por último, la mis-

guaje». Nos remitiremos a los textos de Blanchot sobre el «él» (especialmente *La part du feu*, Gallimard, 29) y el «se» (especialmente *L'espace littéraire*, Gallimard, 160-161).

11. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, 322-323 (trad. cast. editorial EDHASA).

12. *AS*, 118 (La montaña de oro...).

ma conclusión es válida para los conceptos: una palabra tiene realmente un concepto como significado, es decir, como variable extrínseca, con el que se relaciona en virtud de sus significantes (constante intrínseca). Pero, una vez más, no ocurre lo mismo con el enunciado. Este posee sus conceptos, o más bien sus «esquemas» discursivos propios, en el entrecruzamiento de los sistemas heterogéneos gracias a los cuales pasa como función primitiva: por ejemplo, los agrupamientos y distinciones variables de síntomas en los enunciados médicos, en tal y tal época o en tal formación discursiva (así, la manía, primero en el siglo XVII, luego en el XIX, la emergencia de la monomanía...).[13]

Si los enunciados se distinguen de las palabras, de las frases o de las proposiciones, es porque comprenden en sí mismos, como sus «derivadas», las funciones de sujeto, las funciones de objeto y las funciones de concepto. Sujeto, objeto y concepto sólo son precisamente funciones derivadas de la primitiva o del enunciado. Por eso el espacio correlativo es el orden discursivo de los emplazamientos o posiciones de sujetos, de objetos y de conceptos en una familia de enunciados. Es el segundo sentido de «regularidad»: esos diversos emplazamientos representan puntos singulares. Al sistema de las palabras, frases y proposiciones, que procede por constante intrínseca y variable extrínseca, se opone, pues, la multiplicidad de los enunciados, que procede por variación inherente y por variable intrínseca. Lo que desde el punto de vista de las palabras, las frases y las proposiciones parece el accidente, deviene la regla desde el punto de vista de los enunciados. Foucault funda así una nueva pragmática.

Queda, por último, la tercera porción de espacio, que es extrínseca: *el espacio complementario*, o de formaciones no discursivas («instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos»). En este punto Foucault esboza ya la concepción de una filosofía política. Una

13. Sobre los «esquemas preconceptuales», *AS*, 80-81. Sobre el ejemplo de las enfermedades de locura, su distribución en el siglo XVII, véase *HF*, 2.ª parte; la emergencia de la monomanía en el siglo XIX, *MPR*.

institución implica enunciados, por ejemplo, una constitución, una carta, contratos, inscripciones y registros. Y a la inversa, los enunciados remiten a un medio institucional sin el cual no podrían formarse ni los objetos que surgen en tales localizaciones del enunciado, ni el sujeto que habla desde tal emplazamiento (por ejemplo, la posición del escritor en una sociedad, la posición del médico en el hospital o en su consulta, en tal época, y las nuevas emergencias de objetos). Ahora bien, una vez más, entre las formaciones no discursivas de instituciones y las formaciones discursivas de enunciados, sería grande la tentación de establecer, o bien una especie de paralelismo vertical, como entre dos expresiones que se simbolizarían una a otra (relaciones primarias de expresión), o bien una causalidad horizontal, según la cual los acontecimientos y las instituciones determinarían los hombres como supuestos autores de enunciados (relaciones secundarias de reflexión). Sin embargo, la diagonal impone una tercera vía: *relaciones discursivas con los medios no discursivos*, que no son ni interiores ni exteriores al grupo de los enunciados, sino que constituyen el límite del que hablábamos hace un momento, el horizonte determinado sin el cual tales objetos de enunciados no podrían aparecer, ni tal emplazamiento ser asignado en el propio enunciado. «Por supuesto, no es que la práctica política haya impuesto desde principios del siglo XIX a la medicina nuevos objetos como las lesiones de tejidos o las correlaciones anatomopatológicas, sino que ha abierto nuevos campos de localización de los objetos médicos (... masa de la población administrativamente encuadrada y vigilada... grandes ejércitos populares... instituciones de asistencia hospitalaria en función de las necesidades económicas de la época y de la posición recíproca de las clases sociales). Esa relación de la práctica política con el discurso médico surge igualmente en el estatuto dado al médico...»[14]

Puesto que la distinción original-trivial no es pertinente, lo propio del enunciado es poder ser *repetido*. Una frase puede ser recomenzada o re-evocada, una proposición pue-

14. *AS*, 212-214 (y 62-63).

de ser reactualizada, sólo «el enunciado tiene como característica el poder ser repetido».[15] No obstante, parece que las condiciones reales de la repetición son muy estrictas. Es necesario que exista el mismo espacio de repetición, la misma distribución de singularidades, el mismo orden de localizaciones y de emplazamientos, la misma relación con un medio instituido: todo esto constituye, para el enunciado, una «materialidad» que lo hace repetible. «Las especies cambian» no es el mismo enunciado cuando se formula en la historia natural del siglo XVIII que cuando se formula en la biología del siglo XIX. E incluso de Darwin a Simpson, no es seguro que el enunciado siga siendo el mismo, según que la descripción haga resaltar unidades de medida, distancias y distribuciones, y también instituciones completamente diferentes. Una misma frase-slogan, «¡Los locos al manicomio!», puede pertenecer a formaciones discursivas completamente distintas, según que proteste, como en el siglo XVIII, contra la confusión entre presos y locos; o reclame, por el contrario, como en el siglo XIX, manicomios que separen los locos de los presos; o se eleve, como en la actualidad, contra una evolución del medio hospitalario.[16] Se objetará que Foucault no hace otra cosa que afinar análisis muy clásicos basados en el *contexto*. Eso sería desconocer la novedad de los criterios que instaura, precisamente para demostrar que se puede decir una frase o formular una proposición sin tener siempre el mismo emplazamiento en el enunciado correspondiente, sin reproducir las mismas singularidades. Y si nos vemos obligados a denunciar las falsas repeticiones al determinar la formación discursiva a la que pertenece un enunciado, descubriremos, por el contrario, entre formaciones distintas fenómenos de isomorfismo o de isotopía.[17] En cuanto al contexto, éste no explica nada, puesto que no tiene la misma naturaleza según la formación discursiva o la familia de enunciados considerados.[18]

15. *AS*, 138.
16. *HF*, 417-418.
17. *AS*, 210.
18. *AS*, 129 (recusación del contexto).

Si la repetición de los enunciados tiene condiciones tan estrictas, no es en virtud de condiciones externas, sino de esa materialidad interna que convierte a la repetición en la potencia propia del enunciado. Pues un enunciado siempre se define por una relación específica con *otra cosa* del mismo nivel que él, es decir, otra cosa que le concierne (y no su sentido o sus elementos). Esta «otra cosa» puede ser un enunciado, en cuyo caso el enunciado se repite abiertamente. Pero, en última instancia, es necesariamente otra cosa que el enunciado: es un Afuera. Es la pura emisión de singularidades como puntos de indeterminación, puesto que no están todavía determinadas y especificadas por la curva de enunciado que las une y que adquiere tal y tal forma en su entorno. Foucault muestra, pues, que una curva, un gráfico, una pirámide son enunciados, pero que lo que representan no es un enunciado. De igual modo, las letras que transcribo, AZERT, son un enunciado, aunque esas mismas letras en el teclado no lo sean.[19] En esos casos, vemos que una repetición secreta anima el enunciado; y el lector vuelve a encontrar un tema que ya inspiraba las páginas más hermosas del *Raymond Roussel*, sobre «la ínfima diferencia que induce paradójicamente la identidad». El enunciado es en sí mismo repetición, aunque lo que repite sea otra cosa, que, sin embargo, puede «ser extrañamente semejante y casi idéntica a él». En ese caso, el mayor problema para Foucault sería saber en qué consisten esas singularidades que el enunciado supone. Pero *La arqueología* sólo llega hasta ahí, todavía no tiene que analizar ese problema que desborda los límites del «saber». Los lectores de Foucault adivinan que hemos entrado en un nuevo dominio, el del poder, en la medida en que se combina con el saber. Los libros siguientes lo explorarán. Pero ya presentimos que AZERT, en el teclado, es un conjunto de núcleos de poder, un conjunto de relaciones de fuerzas entre las letras del alfabeto en la lengua francesa, según sus frecuencias, y los dedos de la mano, según sus distancias.

19. *AS*, 114-117 (y 109).

En *Las palabras y las cosas*, explica Foucault, no se trataba ni de cosas ni de palabras. Tampoco de objeto ni de sujeto. Tampoco de frases ni de proposiciones, de análisis gramatical, lógico o semántico. En lugar de que los enunciados sean síntesis de palabras y de cosas, en lugar de que estén compuestos de frases y proposiciones, ocurre más bien lo contrario, son previos a las frases o a las proposiciones que los suponen implícitamente, son creadores de palabras y de objetos. En dos ocasiones Foucault confiesa estar arrepentido: en *La historia de la locura* ha insistido demasiado en una «experiencia» de la locura que todavía se inscribía en una dualidad entre estados de cosas salvajes y proposiciones; en *El nacimiento de la clínica* ha invocado una «mirada médica» que todavía supondría la forma unitaria de un supuesto sujeto demasiado fijo con relación a un campo objetivo. No obstante, esos arrepentimientos son quizá fingidos. No cabe lamentar el abandono del romanticismo que en gran medida constituía la belleza de *La historia de la locura*, en beneficio de un nuevo positivismo. Quizá el efecto de ese positivismo rarificado, a su vez poético, sea reactivar en la diseminación de las formaciones discursivas o de los enunciados una experiencia general que siempre es la de la locura, y en la variedad de las posiciones en el seno de esas formaciones, un emplazamiento móvil que siempre es el de un médico, el de un clínico, el de un diagnosticador, el de un sintomatologista de las civilizaciones (independientemente de cualquier *Weltanschauung*). ¿Qué es la conclusión de *La arqueología* sino una llamada a una teoría general de las producciones que debe confundirse con una práctica revolucionaria, en la que el «discurso» activo se forma en el elemento de un «afuera» indiferente a mi vida y a mi muerte? Pues las formaciones discursivas son verdaderas prácticas, y sus lenguajes, en lugar de un universal logos, son lenguajes mortales, capaces de promover y en ocasiones de expresar mutaciones.

Un grupo de enunciados, e incluso un solo enunciado, son lo siguiente: multiplicidades. Riemann ha creado la noción de «multiplicidad», y de géneros de multiplicidades, en relación con la física y las matemáticas. La impor-

tancia filosófica de esta noción aparece después en Husserl en *Lógica formal y Lógica transcendental*, y en Bergson en el *Ensayo* (cuando se esfuerza en definir la duración como un género de multiplicidad que se opone a las multiplicidades espaciales, poco más o menos como Riemann distinguía multiplicidades discretas y continuas). Pero en esas dos direcciones la noción abortó, o bien porque la distinción de los géneros la ocultaba al restaurar un simple dualismo, o bien porque tendía hacia el estatuto de un sistema axiomático. No obstante, lo esencial de la noción es la constitución de un sustantivo tal que «múltiple» deja de ser un predicado oponible a lo Uno, o atribuible a un sujeto identificado como uno. La multiplicidad permanece totalmente indiferente a los tradicionales problemas de lo múltiple y de lo uno, y especialmente al problema de un sujeto que la condicionaría, la pensaría, la derivaría de un origen, etc. No existe ni lo uno ni lo múltiple, pues eso sería, de todas formas, remitir a una conciencia que recomenzaría en lo uno y se desarrollaría en lo otro. Sólo existen multiplicidades raras, con puntos singulares, emplazamientos vacíos para aquellos que durante un momento funcionan en ellos como sujetos, regularidades acumulables, repetibles y que se conservan en sí mismas. La multiplicidad no es axiomática ni tipológica, sino topológica. El libro de Foucault representa el paso más decisivo en la teoría-práctica de las multiplicidades. Esa es también, de otra manera, la vía de Maurice Blanchot en la lógica de la producción literaria que elabora: el vínculo más riguroso entre el singular, el plural, el neutro y la repetición, a fin de rechazar a la vez la forma de una conciencia o de un sujeto y el sin-fondo de un abismo indiferenciado. A este respecto Foucault nunca ha ocultado su afinidad con Blanchot. Y muestra que en la actualidad el debate esencial no tiene tanto que ver con el estructuralismo como tal, con la existencia de modelos y de realidades denominadas estructuras, como con la posición y el estatuto que corresponden al sujeto en dimensiones que presumiblemente no están totalmente estructuradas. Así, en la medida en que se opone directamente la historia a la estructura, puede pensarse que el sujeto conserva un sentido como

actividad constituyente, aglomerante, unificante. Pero no ocurre lo mismo cuando se considera las «épocas» o formaciones históricas como multiplicidades. Estas escapan tanto al reino del sujeto como al imperio de la estructura. La estructura es proposicional, tiene un carácter axiomático asignable a un nivel bien determinado, forma un sistema homogéneo, mientras que el enunciado es una multiplicidad que atraviesa los niveles, que «cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y hace que aparezcan, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio».[20] El sujeto es frásico o dialéctico, tiene la característica de una primera persona con la que comienza el discurso, mientras que el enunciado es una función primitiva anónima que sólo deja subsistir el sujeto en la tercera persona y como función derivada.

La arqueología se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ahora por los «archivistas»: la formalización y la interpretación. A menudo los archivistas han pasado de una de esas técnicas a la otra, recurriendo a las dos a la vez. Unas veces se extrae de la frase una proposición lógica que funciona como su sentido manifiesto: de esa forma se supera lo que está «inscrito» hacia una forma inteligible, que sin duda puede ser inscrita a su vez en una superficie simbólica, pero que en sí misma es de otro orden que el de la inscripción. Otras, por el contrario, se supera la frase hacia otra frase con la que estaría secretamente en relación: de esa forma se duplica lo que está inscrito con otra inscripción, que constituye sin duda un sentido oculto, pero que sobre todo no inscribe la misma cosa ni tiene el mismo contenido. Esas dos actitudes extremas indican más bien los dos polos entre los que oscilan la interpretación y la formalización (esto puede verse, por ejemplo, en la duda del psicoanálisis entre una hipótesis funcional-formal y la hipótesis tópica de una «doble inscripción»). Una extrae un sobre-dicho de la frase, la otra un «no dicho». De ahí la predilección de la lógica por mostrar que hay que distinguir, por ejemplo, dos proposiciones para una misma frase, y la de las disciplinas de inter-

20. *AS*, 115, 259-266.

pretación por mostrar que una frase implica lagunas que hay que llenar. Así, pues, queda claro que es muy difícil, metodológicamente, atenerse a lo que se dice efectivamente, *exclusivamente a la inscripción de lo que se dice.* La misma lingüística, y especialmente ella, no se atiene a eso, pues sus unidades nunca son del mismo nivel que lo que se dice.

Foucault reclama el derecho de un proyecto muy diferente: llegar a esa simple inscripción de lo que se dice como positividad del *dictum*, el enunciado. La arqueología «no trata de soslayar las *performances* verbales para descubrir tras ellas y bajo su superficie aparente un elemento oculto, un sentido secreto que se esconde en ellas o que sale a la luz a través de ellas sin decirlo; no obstante, el enunciado no es en absoluto inmediatamente visible: no aparece de una manera tan manifiesta como una estructura gramatical o lógica (incluso si ésta no es totalmente clara, incluso si es muy difícil de elucidar). *El enunciado es a la vez no visible y no oculto*».[21] En unas páginas esenciales, Foucault muestra que ningún enunciado puede tener una existencia latente, puesto que concierne a lo efectivamente dicho; incluso las carencias y los blancos que aparecen en ellos no deben confundirse con significaciones ocultas pues tan sólo señalan su presencia en el espacio de dispersión que constituye la «familia». Y a la inversa, si es difícil llegar a esa inscripción del mismo nivel que lo que se dice, ello se debe a que el enunciado no es inmediatamente perceptible: siempre está recubierto por las frases y las proposiciones. Hay que descubrir el «zócalo», pulirlo, incluso elaborarlo, inventarlo. Hay que inventar, perfilar el triple espacio de ese zócalo; sólo en una multiplicidad a constituir puede crearse el enunciado como inscripción *simple* de lo que se dice. Tan sólo después surgirá el problema de saber si las interpretaciones y formalizaciones no suponían ya esa simple inscripción como su condición previa. En

21. *AS*, 143. Por ejemplo, la historia de la filosofía tal y como la concibe Guéroult consiste en atenerse exclusivamente a esa inscripción, no visible y, sin embargo, no oculta, sin recurrir a la formalización ni a la interpretación.

efecto, ¿la inscripción del enunciado (el enunciado como inscripción) no se verá obligada en ciertas condiciones a desdoblarse en otra inscripción, o a proyectarse en una proposición? Todo sobreescrito, toda subscripción, están relacionados con la singular inscripción del enunciado en su formación discursiva: monumento de archivo, y no documento. «Para que el lenguaje pueda ser considerado como objeto, descompuesto en distintos niveles, descrito y analizado, es necesario que exista un elemento enunciativo que siempre será determinado y no infinito: el análisis de una lengua siempre se efectúa a partir de un *corpus* de palabras y de textos; la interpretación y la elucidación de las significaciones implícitas siempre se basan en un grupo delimitado de frases; el análisis lógico de un sistema implica en la reescritura, en un lenguaje formal, un conjunto dado de proposiciones.»[22]

Eso es lo esencial del método concreto. Forzosamente tenemos que partir de palabras, de frases y de proposiciones. Ahora bien, las organizamos en un corpus determinado, variable según el problema planteado. Esa era ya la exigencia de la escuela «distribucionalista», Bloomfield o Harris. Pero la originalidad de Foucault radica en su manera particular de determinar los corpus: no lo hace ni en función de frecuencias o de constantes lingüísticas, ni en virtud de cualidades personales de aquellos que hablan o escriben (grandes pensadores, hombres de Estado célebres, etc.). François Ewald tiene razón cuando dice que los corpus de Foucault son «discursos sin referencia», que el archivista evita casi siempre citar los grandes nombres.[23] Pues el archivista no elige las palabras, las frases y las proposiciones de base ni según la estructura ni según un sujeto-autor del que emanarían, sino según la simple función que ejercen en un conjunto: por ejemplo, reglas de internamiento en el caso del manicomio, o bien en el de la prisión; reglamentos disciplinarios en el caso del ejército, de la escuela. Si insistimos en el problema de

22. *AS*, 146.
23. François Ewald, «*Anatomie et corps politiques*», *Critique* n. 343, diciembre, 1975, 1229-1230.

los criterios utilizados por Foucault, la respuesta sólo aparecerá de forma clara en los libros posteriores a *La arqueología*: las palabras, las frases y las proposiciones retenidas en el corpus deben ser elegidas en torno a núcleos difusos de poder (y de resistencia) empleados por tal y tal problema. Por ejemplo, para el corpus de «sexualidad» en el siglo XIX habrá que buscar las palabras y las frases que se intercambian en torno al confesionario, las proposiciones que se esbozan en un manual de casuística, pero también habrá que tener en cuenta otros núcleos: escuela, instituciones de natalidad, de nupcialidad...[24] Ese es el criterio empleado prácticamente en *La arqueología*, aunque la teoría sólo aparezca después. Una vez constituido el corpus (que no presupone nada del enunciado), se puede determinar la manera en que el lenguaje se agrupa en ese corpus, «cae» sobre ese corpus: «el ser del lenguaje» del que hablaba *Las palabras y las cosas*, el «Existe lenguaje» invocado por *La arqueología*, variable según cada conjunto.[25] El «SE habla», como murmullo anónimo que adquiere tal y tal aspecto según el corpus considerado. Estamos, pues, en condiciones de extraer de las palabras, de las frases y de las proposiciones los enunciados que no se confunden con ellas. Los enunciados no son palabras, frases ni proposiciones, sino formaciones que únicamente se liberan de su corpus cuando los sujetos de frase, los objetos de proposición, los significados de palabras *cambian de naturaleza* al tomar posición en el «Se habla», al distribuirse, al dispersarse en el espesor del lenguaje. Según una paradoja constante en Foucault, el lenguaje sólo se agrupa en un corpus para ser un medio de distribución o de dispersión de los enunciados, la regla de una «familia» naturalmente dispersada. La totalidad de este método es de un gran rigor, y se manifiesta, con diversos grados de explicitación, de un extremo a otro de la obra de Foucault.

Cuando Gogol escribe su obra maestra relativa a la ins-

24. Véase *VS*, «La incitación a los discursos». De hecho, con *SP* el criterio comienza a ser estudiado por sí mismo. Pero podía ejercerse anteriormente, sin ninguna petición de principio.
25. *AS*, 145-148

cripción de almas muertas, explica que su novela es poema, y muestra cómo, en qué puntos, la novela debe ser necesariamente poema. Es muy posible que Foucault, en esta arqueología, no construya tanto un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en el que la filosofía es necesariamente poesía, vigorosa poesía de lo que se dice, que es tanto la del no-sentido como la de los sentidos más profundos. De alguna manera, Foucault puede declarar que nunca ha escrito más que ficciones, pues, como hemos visto, los enunciados se parecen a sueños, y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el corpus considerado y la diagonal trazada. Pero de otra, también puede decir que siempre ha escrito algo real, con algo real, pues todo es real en el enunciado, toda realidad es en él manifiesta.

Existen tantas multiplicidades. No sólo el gran dualismo de las multiplicidades discursivas y no discursivas; también, entre las discursivas, todas las familias o formaciones de enunciados, cuya lista es abierta y varía en cada época. Y además los géneros de enunciados, señalados por ciertos «umbrales»: una misma familia puede atravesar varios géneros, un mismo género puede señalar varias familias. Por ejemplo, la ciencia implica ciertos umbrales más allá de los cuales los enunciados alcanzan una «epistemologización», una «cientificidad» o incluso una «formalización». Ahora bien, una ciencia jamás absorbe la familia o formación en la que se constituye: el estatuto y la pretensión científica de la psiquiatría no suprimen los textos jurídicos, las expresiones literarias, las reflexiones filosóficas, las decisiones políticas o las opiniones comunes que forman parte integrante de la formación discursiva correspondiente.[26] A lo sumo una ciencia orienta la formación, sistematiza o formaliza alguna de sus regiones, sin perjuicio de recibir de ella una función ideológica que sería erróneo vincular a una simple imperfección científica. En resumen, una ciencia se localiza en un campo del saber que no absorbe, en una formación que es de por sí objeto de saber y no de ciencia. El saber no es ciencia ni siquiera conoci-

26. *AS*, 234.

miento; tiene por objeto las multiplicidades precedentemente definidas, o más bien la multiplicidad precisa que él describe, con sus puntos singulares, sus emplazamientos y sus funciones. «La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica a la que puede dar lugar; el saber que forma no es ni el esbozo rudimentario ni el subproducto cotidiano de una ciencia constituida.»[27] En ese caso también se puede concebir que ciertas multiplicidades, ciertas formaciones no orienten el saber que las habita hacia umbrales epistemológicos. Lo orientan en otras direcciones, con umbrales completamente distintos. No sólo queremos decir que ciertas familias son «incapaces» de ciencia, a menos de que se produzca una redistribución y una verdadera mutación (por ejemplo, la que precede a la psiquiatría en los siglos XVII y XVIII). Más bien preguntamos si no existen umbrales, por ejemplo estéticos, que movilizan un saber en otra dirección que la de una ciencia, y que permitirían definir un texto literario, o una obra pictórica, en las prácticas discursivas a las que pertenecen. O incluso umbrales éticos, umbrales políticos: se demostraría cómo prohibiciones, exclusiones, límites, libertades, transgresiones están «vinculados a una determinada práctica discursiva», en relación con medios no discursivos, y son más o menos aptos para acercarse a un umbral revolucionario.[28] Así se forma el poema-arqueología en todos los registros de multiplicidades, pero también en la única inscripción de lo que se dice, en relación con los acontecimientos, las instituciones y todas las demás prácticas. Lo esencial no es haber superado una dualidad ciencia-poesía que aún pesaba sobre la obra de Bachelard. Tampoco es haber encontrado un medio para tratar científicamente textos literarios. Lo esencial es haber descubierto y recorrido esa tierra desconocida en la que una forma literaria, una proposición científica, una frase cotidiana, un no-sentido esquizofrénico, etc., son todos ellos enunciados, sin embargo, sin común medida, sin ninguna reducción ni equivalencia discursiva. Este punto nunca había sido alcanzado por los lógicos,

27. *AS*, 240.
28. *AS*, 251-255.

los formalistas o los intérpretes. Ciencia y poesía, las dos son saber.

Pero, ¿qué es lo que limita una familia, una formación discursiva? ¿Cómo concebir el corte? Este es un problema totalmente distinto que el del umbral. Una vez más, el método adecuado no es un método axiomático, ni siquiera un método estructural propiamente dicho. Pues la sustitución de una formación por otra no se hace forzosamente a nivel de los enunciados más generales ni los más fácilmente formalizables. Sólo un método serial, como el que utilizan en la actualidad los historiadores, permite construir una serie en el entorno de un punto singular, y buscar otras series que la prolonguen, en otras direcciones, a nivel de otros puntos. Siempre hay un momento, lugares, en los que las series divergen y se distribuyen en un nuevo espacio: por ahí pasa el corte. Método serial basado en las singularidades y las curvas. Foucault señala que este método parece tener dos efectos opuestos, puesto que conduce a los historiadores a efectuar cortes muy amplios y distantes, que abarcan períodos largos, mientras que conduce a los epistemólogos a multiplicar los cortes, en ocasiones de breve duración.[29] Volveremos a encontrar este problema. De todas formas, lo esencial es que la construcción de las series en multiplicidades determinadas hace imposible cualquier despliegue de secuencias en beneficio de una historia tal y como la imaginaban los filósofos a la gloria de un Sujeto («convertir el análisis histórico en el discurso continuo y la conciencia humana en el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica, son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento: el tiempo es concebido en ellas en términos de totalización y las revoluciones nunca son más que tomas de conciencia...»).[30] A los que siempre invocan la Historia, y protestan contra la indeterminación de un concepto como el de «mutación», hay que recordarles la perplejidad de los verdaderos historiadores cuando se trata de explicar por qué surge el capitalismo, en tal

29. *AS*, 15-16 (y sobre el método serial en historia, véase Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion; trad. cast. Alianza Editorial).
30. *AS*, 22.

lugar y en tal momento, cuando tantos factores parecían hacerlo posible en otra parte y en otras épocas. «Problematizar las series...» Discursivas o no, las formaciones, las familias, las multiplicidades son históricas. No sólo son compuestos de coexistencia, son inseparables de «vectores temporales de derivación»; cuando aparece una nueva formación, con nuevas reglas y nuevas series, nunca lo hace de pronto, en una frase o en una creación, sino escalonadamente, con supervivencias, desfases, reactivaciones de antiguos elementos que subsisten bajo las nuevas reglas. A pesar de los isomorfismos y las isotopías, ninguna formación es el modelo de otra. La teoría de los cortes es, pues, una pieza esencial del sistema.[31] Hay que proseguir las series, atravesar los niveles, franquear los umbrales, no contentarse nunca con desplegar los fenómenos y los enunciados según la dimensión horizontal o vertical, sino formar una transversal, una diagonal móvil, en la que debe moverse el archivista-arqueólogo. Un juicio de Boulez sobre el universo rarificado de Webern podría aplicarse a Foucault (y a su estilo): «Ha creado una nueva dimensión, que podríamos llamar dimensión diagonal, algo así como una distribución de los puntos, de los bloques o de las figuras ya no en el plano, sino realmente en el espacio.»[32]

31. Existen dos problemas, uno práctico que consiste en saber dónde se sitúan los cortes en tal caso preciso, el otro teórico, y del que depende el primero, que concierne al propio concepto de corte (a este respecto habría que oponer la concepción estructural de Althusser y la concepción serial de Foucault).

32. Boulez, *Relevés d'apprenti*, Ed. du Seuil, 372.

UN NUEVO CARTOGRAFO

(«Vigilar y castigar»)

Foucault nunca ha considerado la escritura como una meta, como un fin. Por eso precisamente es un gran escritor, que pone una alegría cada vez más grande en lo que escribe, una risa cada vez más evidente. Divina comedia de los castigos: es un derecho elemental estar fascinado hasta el ataque de risa ante tantas invenciones perversas, tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos. Desde los aparatos antimasturbatorios para niños hasta los mecanismos de las prisiones para adultos, toda una cadena se despliega que suscita risas inesperadas, mientras que la vergüenza, el sufrimiento o la muerte no las hagan callar. Los verdugos raramente ríen, o su risa es de otro tipo. Vallès ya invocaba una alegría en el horror característica de los revolucionarios, que se oponía a la horrible alegría de los verdugos. Basta con que el odio esté lo suficientemente vivo para que de él se pueda sacar algo, una gran alegría, no ambivalente, no la alegría de odiar, sino la de destruir lo que mutila la vida. El libro de Foucault está lleno de una alegría, de un júbilo que se confunde con el esplendor del estilo y la política del contenido. Está ritmado por atroces descripciones hechas con amor: el gran suplicio de Damián y sus desahuciados; la ciudad apestada y su control; la cadena de los condenados a trabajos forzados que atraviesa la ciudad y dialoga con el pueblo; después, y por oposición, la nueva máquina aislante, la prisión, el coche celular, que hablan de otra «sensibilidad en el arte de castigar». Foucault siempre ha sabido pintar ma-

ravillosos cuadros como fondo de sus análisis. Aquí, el análisis se hace cada vez más microfísico, y los cuadros cada vez más físicos, expresando los «efectos» del análisis, no en el sentido causal, sino en el sentido óptico, luminoso, de color: del rojo sobre rojo de los suplicios al gris sobre gris de la prisión. El análisis y el cuadro van a la par; microfísica del poder y proyección política del cuerpo. Cuadros coloreados sobre un mapa milimétrico. Este libro puede leerse como una continuación de los libros precedentes de Foucault, pero también marca un nuevo progreso.

El izquierdismo se ha caracterizado, de una manera difusa o incluso confusa, teóricamente por un replanteamiento del problema del poder, dirigido tanto contra el marxismo como contra las concepciones burguesas, y prácticamente por una cierta forma de luchas locales, específicas, cuyas relaciones y unidad necesaria ya no podían proceder de un proceso de totalización ni de centralización, sino, como decía Guattari, de una transversalidad. Esos dos aspectos, práctico y teórico, estaban estrechamente unidos. Pero al mismo tiempo el izquierdismo no ha dejado de conservar o de reintegrar fragmentos elementales de marxismo, para enterrarse de nuevo en él, pero también para restaurar centralizaciones de grupo que restablecían la antigua práctica, incluido el estalinismo. Quizá, de 1971 a 1975, el GIP (Grupo Información Prisiones) ha funcionado, bajo el impulso de Foucault y de Defert, como un grupo que supo evitar esos resurgimientos al mantener un tipo de relación original entre la lucha de las prisiones y otras luchas. Y cuando en 1975 Foucault vuelve a una publicación teórica, creemos que es el primero en inventar esa nueva concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla ni a enunciarla.

De eso trata *Vigilar y castigar*, aunque Foucault sólo lo indique en algunas páginas, al principio de su libro. Sólo algunas páginas, puesto que utiliza un método totalmente distinto del de las «tesis». Se contenta con sugerir el abandono de un cierto número de postulados que han marcado la posición tradicional de la izquierda.[1] Habrá que esperar

1. *SP*, 31-33.

a *La voluntad de saber* para una exposición más detallada.

Postulado de la propiedad, el poder sería la «propiedad» de una clase que lo habría conquistado. Foucault muestra que el poder no procede de ese modo, ni de ahí: no es tanto una propiedad como una estrategia, y sus efectos no son atribuibles a una apropiación, «sino a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos»; «se ejerce más que se posee, no es el privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas». Por supuesto, este nuevo funcionalismo, este análisis funcional no niega la existencia de las clases y de sus luchas, sino que construye un cuadro completamente distinto, con otros paisajes, otros personajes, otros métodos que aquellos a los que la historia tradicional, incluso marxista, nos tiene acostumbrados: «innumerables puntos de enfrentamiento, núcleos de inestabilidad cada uno de los cuales implica sus riesgos de conflicto, de luchas, y de inversión al menos transitoria de las relaciones de fuerza», sin analogía ni homología, sin univocidad, pero con un tipo original de continuidad posible. En resumen, el poder carece de homogeneidad, pero se define por las singularidades, los puntos singulares por los que pasa.

Postulado de la localización, el poder sería poder de Estado, estaría localizado en el aparato de Estado, hasta el extremo de que incluso los poderes «privados» sólo tendrían una aparente dispersión y seguirían siendo aparatos de Estado especiales. Foucault muestra, por el contrario, que el Estado aparece como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una «microfísica del poder». No sólo los sistemas privados, sino piezas explícitas del aparato de Estado tienen a la vez un origen, métodos y ejercicios que el Estado, más que instituir, ratifica, controla o incluso se contenta con garantizar. Una de las ideas esenciales de *Vigilar y castigar* es que las sociedades modernas pueden definirse como sociedades «disciplinarias»; pero la disciplina no puede identificarse con una institución ni con un aparato, precisamente porque es un tipo de poder,

una tecnología, que atraviesa todo tipo de aparatos y de instituciones a fin de unirlos, prolongarlos, hacer que converjan, hacer que se manifiesten de una nueva manera. Véanse si no unas piezas o engranajes particulares, la policía y la prisión, tan características del aparato de Estado: «Si la policía como institución ha sido claramente organizada bajo la forma de un aparato de Estado, si ha sido incorporada al centro de la soberanía política, el tipo de poder que ejerce, los mecanismos que emplea y los elementos a los que los aplica son específicos», se encargan de introducir la disciplina en el detalle efímero de un campo social, poniendo así de manifiesto una amplia independencia con relación al aparato judicial e incluso político.[2] Con mayor motivo, la prisión no tiene su origen en las «estructuras jurídicopolíticas de una sociedad»: es todo un error hacerla depender de una evolución del derecho, aunque sea el derecho penal. En tanto que gestiona el castigo, la prisión también dispone de una autonomía que le es necesaria, pone a su vez de manifiesto un «suplemento disciplinario» que excede un aparato de Estado, incluso cuando es utilizado por él.[3] En resumen, el funcionalismo de Foucault se corresponde con una topología moderna que ya no asigna un lugar privilegido como origen del poder, que ya no puede aceptar una localización puntual (lo que supone una concepción del espacio social tan nueva como la de los espacios físicos y matemáticos actuales, como ya sucedía en el caso de la continuidad). Se señalará que «local» tiene dos sentidos muy diferentes: el poder es local puesto que nunca es global, pero no es local o localizable puesto que es difuso.

Postulado de la subordinación, el poder encarnado en el aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción como infraestructura. Sin duda es posible hacer que los grandes regímenes punitivos se correspondan con los sistemas de producción: concretamente los mecanismos disciplinarios son inseparables del empuje demográfico del siglo XVIII, y del crecimiento de una produc-

2. *SP*, 215-217.
3. *SP*, 223, 249, 251.

ción que trata de aumentar el rendimiento, componer las fuerzas, extraer de los cuerpos toda la fuerza útil. Pero resulta difícil ver en ello una determinación económica «en última instancia» incluso si se dota a la superestructura de una capacidad de reacción o de acción compensatoria. Toda la economía, por ejemplo el taller, o la fábrica, presuponen esos mecanismos de poder que ya actúan internamente sobre los cuerpos y las almas, que ya actúan dentro del campo económico sobre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. «Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones... no están en posición de superestructura... están presentes allí donde desempeñan un papel directamente productor.»[4] El microanálisis funcional sustituye lo que aún queda de piramidal en la imagen marxista por una estricta inmanencia en la que los núcleos de poder y las técnicas disciplinarias forman otros tantos segmentos que se articulan entre sí, y gracias a los cuales los individuos de una masa pasan o permanecen, cuerpos y almas (familia, escuela, cuartel, fábrica, y si es preciso prisión). «El» poder tiene como características la inmanencia de su cuerpo, sin unificación trascendente, la continuidad de su línea, sin una centralización global, la contigüidad de sus segmentos, sin totalización diferente: espacio serial.[5]

Postulado de la esencia o del atributo, el poder tendría una esencia y sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados). El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación: la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes: las dos constituyen singularidades. «El poder inviste (a los dominados), pasa por ellos y a través de ellos, se apoya en ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las influencias

4. *VS*, 124.
5. *SP*, 148 (sin duda subsiste la figura piramidal, pero con una función difusa y distribuida por todas sus superficies).

que ejerce sobre ellos». Analizando las *lettres de cachet*, Foucault muestra que «la arbitrariedad del rey» no va de arriba abajo como un atributo de su poder trascendente, sino que es solicitada por los más humildes, parientes, vecinos, colegas que quieren que se encierre a un pobre provocador de altercados, y utilizan al monarca absolutó como un «servicio público» inmanente capaz de regular los conflictos familiares, conyugales, vecinales o profesionales.[6] La *lettre de cachet* aparece, pues, aquí como el antecedente de lo que llamamos «ingreso voluntario» en psiquiatría. Pues lejos de ejercerse en una esfera general o apropiada, la relación de poder se implanta allí donde existen singularidades, incluso minúsculas, relaciones de fuerzas tales como «disputas de vecinos, discordias entre padres e hijos, desavenencias conyugales, excesos del vino y del sexo, altercados públicos y no pocas pasiones secretas».

Postulado de la modalidad, el poder actuaría a través de la violencia o de la ideología, unas veces reprimiría, otras engañaría o haría creer, unas veces policía y otras propaganda. Una vez más, esta alternativa no parece pertinente (se ve con toda claridad en un simple congreso de un partido político: puede suceder que la violencia esté en la sala o incluso en la calle; pero la ideología siempre está en la tribuna; y los problemas de la organización, la organización de poder, se deciden al lado, en la sala contigua). Un poder no procede por ideología, ni siquiera cuando se apoya en las almas; en el momento en el que influye sobre los cuerpos, no actúa necesariamente a través de la violencia y de la represión. O más bien la violencia expresa perfectamente el efecto de una fuerza sobre *algo*, objeto o ser. Pero no expresa la relación de poder, es decir, *la relación de la fuerza con la fuerza*, «una acción sobre una acción».[7] Una relación de fuerzas es una función del tipo «incitar, suscitar, combinar...». En el caso de las sociedades disciplinarias, se dirá: distribuir, serializar, com-

6. *VHI*, 22-26.
7. Texto de Foucault, en Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 313.

poner, normalizar. La lista es indefinida, variable en cada caso. El poder más que reprimir «produce realidad», y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad.[8] *La voluntad de saber* mostrará, al considerar la sexualidad como un caso privilegiado, cómo se puede creer en una represión sexual que actúa en el lenguaje si uno se atiene a las palabras y a las frases, pero no si se extraen los enunciados dominantes, especialmente los procedimientos de confesión que se ejercen en la iglesia, en la escuela, en el hospital, que buscan a la vez la realidad del sexo y la verdad en el sexo; como la represión y la ideología no explican nada, sino que suponen siempre un agenciamiento (*agencement*) o «dispositivo» en el que actúan, y no a la inversa. Foucault conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate.

Postulado de legalidad, el poder de Estado se expresaría en la ley, concibiéndose ésta unas veces como un estado de paz impuesto a las fuerzas brutas, otras como el resultado de una guerra o de una lucha ganada por los más fuertes (pero en los dos casos la ley se define por el cese obligado o voluntario de una guerra, y se opone a la ilegalidad que ella define por exclusión; los revolucionarios sólo pueden invocar otra legalidad que pasa por la conquista del poder y la instauración de otro aparato de Estado). Uno de los temas más profundos del libro de Foucault consiste en sustituir esta oposición demasiado simple ley-ilegalidad por una correlación más sutil *ilegalismos-leyes*. La ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos. Basta con considerar el derecho de las sociedades comerciales para ver que las leyes no se oponen globalmente a la ilegalidad, sino que unas organizan explícitamente la manera de eludir los otros. La ley es una gestión de los ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase domi-

8. *SP*, 196.

nante, otros, por último, que prohíbe, aísla y toma como objeto, pero también como medio de dominación. Así, los cambios de la ley, a lo largo del siglo XVIII, tienen como fondo una nueva distribución de los ilegalismos, no sólo porque las infracciones tienden a cambiar de naturaleza, basándose cada vez más en la propiedad que en las personas, sino porque los poderes disciplinarios dividen y formalizan de otra forma esas infracciones, definiendo una forma original llamada «delincuencia» que permite una nueva diferenciación, un nuevo control de los ilegalismos.[9] Ciertas resistencias populares a la revolución del 89 se explican evidentemente porque ilegalismos tolerados u organizados por el antiguo régimen devienen intolerables para el poder republicano. Pero las repúblicas y las monarquías occidentales tienen en común el haber erigido la entidad de la Ley como supuesto principio de poder, a fin de atribuirse una representación jurídica homogénea: el «modelo jurídico» surge para ocultar el mapa estratégico.[10] Sin embargo, bajo el modelo de la legalidad continúa actuando el mapa de los ilegalismos. Foucault muestra que la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto, de la misma manera que el poder no es una propiedad adquirida de la clase dominante, sino un ejercicio actual de su estrategia.

Diríase que, por fin, algo nuevo surgía después de Marx. Diríase que una complicidad en torno al Estado se había roto. Foucault no se contenta con decir que hay que repensar ciertas nociones, ni siquiera lo dice: lo hace, y de ese modo propone nuevas coordenadas para la práctica.

9. *SP*, 84, 278. Entrevista en *Le Monde*, 21 de febrero de 1975: «El ilegalismo no es un accidente, una imperfección más o menos inevitable... En último término, diría que la ley no está hecha para impedir tal y tal tipo de comportamiento, sino para diferenciar las formas de eludir la propia ley.»

10. *VS*, 114-120, 135. Foucault nunca ha participado en el culto del «Estado de derecho», para él la concepción legalista no tiene más valor que la represiva. La misma concepción del poder está presente en los dos casos; en uno la ley sólo aparece como una reacción exterior a los deseos, y en el otro como una condición interna del deseo: *VS*, 109.

En el trasfondo retumba una batalla, con sus tácticas locales, sus estrategias de conjunto, que, sin embargo, no proceden por totalizaciones, sino por relevo, conexión, convergencia, prolongamiento. Se trata indudablemente del problema *¿Qué hacer?* El privilegio teórico que se otorga al Estado como aparato de poder supone, de alguna manera, la concepción práctica de un partido dirigente, centralizador, que procede a la conquista del poder de Estado; y a la inversa, esa concepción organizativa del partido se justifica gracias a esa teoría del poder. Otra teoría, otra práctica de lucha, otra organización estratégica es lo que está en juego en el libro de Foucault.

El libro precedente era *La arqueología del saber*. ¿Qué evolución representa *Vigilar y castigar*? La arqueología no sólo era un libro de reflexión o de método general, también era una nueva orientación, algo así como un nuevo plegado que actuaba sobre los libros anteriores. La arqueología proponía la distinción de dos tipos de formaciones prácticas, unas «discursivas» o de enunciados, otras «no discursivas» o de medios. Por ejemplo, la medicina clínica a finales del siglo XVIII es una formación discursiva; y como tal está en relación con masas y poblaciones que dependen de otro tipo de formación e implican medios no discursivos, «instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos». Por supuesto, los medios también producen enunciados, y los enunciados también determinan medios. Ahora bien, las dos formaciones son homogéneas, aunque insertadas una en otra: no existe correspondencia ni isomorfismo, no existe ni causalidad directa ni simbolización.[11] *La arqueología* tenía, pues, un papel de articulación: planteaba la firme distinción entre dos formas, pero, como se proponía definir la forma de los enunciados, se contentaba con indicar negativamente la otra forma como lo «no discursivo».

Vigilar y castigar realiza un nuevo paso. Supongamos una «cosa» como la prisión: es una formación de medio (el medio «carcelario»), es una *forma de contenido* (el

11. *AS*, 212-213.

contenido es el prisionero). Pero esta cosa o esta forma no remite a una «palabra» que la designaría, ni tampoco a un significante del que ella sería el significado. Remite a otras palabras y conceptos tales como delincuencia o delincuente, que expresan una nueva manera de enunciar las infracciones, las penas y sus sujetos. Llamemos *forma de expresión* a esta formación de enunciados. Ahora bien, por más que las dos formas emerjan al mismo tiempo, en el siglo XVIII, no por ello dejan de ser heterogéneas. El derecho penal pasa por una evolución que lo lleva a enunciar los crímenes y los castigos en función de una defensa de la sociedad (ya no de una venganza o de una restauración del soberano): signos que se dirigen al alma o al espíritu, y que establecen asociaciones de ideas entre la infracción y el castigo (código). La prisión es una nueva forma de actuar sobre el cuerpo, y procede de un horizonte totalmente distinto que el derecho penal: «La prisión, figura concentrada y austera de todas las disciplinas, no es un elemento endógeno en el sistema penal definido en la transición del siglo XVIII al XIX.»[12] El derecho penal concierne a lo enunciable en materia criminal: es un régimen de lenguaje que clasifica y traduce las infracciones, que calcula las penas; es una familia de enunciados, y también un umbral. La prisión, por su parte, concierne a lo visible: no sólo pretende hacer ver el crimen y el criminal, sino que ella misma constituye una visibilidad, antes de ser una figura de piedra es un régimen de luz, se define por el «Panoptismo», es decir, por un agenciamiento visual y un medio luminoso en el que el vigilante puede verlo todo sin ser visto, y los detenidos ser vistos en cada instante sin que vean (torre central y células periféricas).[13] Un régimen de luz y un régimen de lenguaje no son la misma forma, no tienen la misma formación. Ahora vemos más claro que Foucault no ha cesado de estudiar esas dos formas en los libros precedentes: en *El nacimiento de la clínica* hablaba de lo visible y lo enun-

12. *SP*, II parte, capít. 1 (sobre el movimiento penal reformador y sus enunciados) y capít. 2 (cómo la prisión no forma parte de ese sistema y remite a otros modelos).

13. *SP*, III, capít. 3 (la descripción del «Panopticón»).

ciable; en *La historia de la locura*, de la locura tal y como la vemos en el hospital general, y del desvarío tal y como se enuncia en medicina (y en el siglo XVII no se cura en el hospital). Lo que *La arqueología* reconocía, pero todavía sólo designaba negativamente como medios no-discursivos, encuentra en *Vigilar y castigar* su forma positiva que es toda una constante en la obra de Foucault: la forma de lo visible, en su diferencia con la forma de lo enunciable. Por ejemplo, a principios del siglo XIX, las masas y poblaciones devienen visibles, salen a la luz, al mismo tiempo que los enunciados médicos conquistan nuevos enunciables (lesiones de los tejidos y correlaciones anatomofisiológicas...).[14]

Naturalmente, la prisión como forma de contenido tiene sus enunciados, sus reglamentos. Naturalmente, también, el derecho penal como forma de expresión, como enunciados de delincuencia, tiene sus contenidos: aunque sólo sean un nuevo tipo de infracciones, atentados a la propiedad más que ataques a las personas.[15] Y las dos formas no cesan de entrar en contacto, de insinuarse una en otra, de arrancar cada una un segmento de la otra: el derecho penal no cesa de confirmar la prisión, de proporcionar presos, mientras que la prisión no cesa de reproducir delincuencia, de convertirla en un «objeto», de realizar los objetivos que el derecho penal concebía de otra forma (defensa de la sociedad, transformación del condenado, modulación de la pena, individualización).[16] Entre las dos formas existe presuposición recíproca. No obstante, no existe forma común, no existe conformidad, ni siquiera correspondencia. Sobre este punto *Vigilar y castigar* va a plantear los dos problemas que *La arqueología* no podía plantear, puesto que se limitaba al Saber, a la primacía del enunciado en el saber. Por un lado, ¿existe en general, y al margen de las formas, una causa común inmanente al campo social? Por otro, ¿cómo el agenciamiento, el ajuste de las dos for-

14. *AS*, 214.
15. *SP*, 77-80 (sobre la evolución y la transformación de las infracciones).
16. *SP*, IV, capíts. 1 y 2: cómo la prisión se impone en un segundo tiempo, y entra en correlación con el sistema penal para «producir» delincuencia o constituir una «delincuencia-objeto» (282).

mas, su mutua penetración, son garantizados de una manera variable en cada caso concreto?

La forma se manifiesta en dos sentidos: forma u organiza materias; forma o finaliza funciones, les da objetivos. No sólo la prisión, sino el hospital, la escuela, el cuartel, el taller son materias formadas. Castigar es una función formalizada, y también curar, educar, instruir, hacer trabajar. Lo cierto es que existe una especie de correspondencia, aunque las formas sean irreductibles (en efecto, en el siglo XVII los cuidados no conciernen al hospital general, y en el siglo XVIII el derecho penal no se refiere esencialmente a la prisión). ¿Cómo explicar, pues, la coadaptación? Podemos concebir puras materias y puras funciones, haciendo abstracción de las formas en las que se encarnan. Cuando Foucault define el Panoptismo, unas veces lo determina concretamente como un agenciamiento óptico o luminoso que caracteriza a la prisión, otras lo determina abstractamente como una máquina que no sólo se aplica a una materia visible en general (taller, cuartel, escuela, hospital en tanto que prisión), sino que en general también atraviesa todas las funciones enunciables. La fórmula abstracta del Panoptismo ya no es, pues, «ver sin ser visto», sino *imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera.* Sólo es necesario que la multiplicidad considerada sea reducida, incluida en un espacio restringido, y que la imposición de una conducta se realice por distribución en el espacio, ordenación y seriación en el tiempo, composición en el espacio-tiempo...[17] Es una lista indefinida, pero que siempre concierne a materias no formadas, no organizadas, y a funciones no formalizadas, no finalizadas, con ambas variables indisolublemente unidas. ¿Cómo llamar a esta nueva dimensión informal? Foucault en una ocasión le da su nombre más preciso: «diagrama», es decir, un «funcionamiento libre de cualquier obstáculo o rozamiento... y al que no hay que otorgar ningún uso

17. Estas precisiones son tanto más necesarias cuanto que *VS* descubrirá otra pareja materia-función puras: en este caso, la multiplicidad es numerosa, en un espacio abierto, y la función ya no es de imponer una conducta, sino de «gestionar la vida». *VS* confronta las dos parejas, 182-185; volveremos más adelante sobre este punto.

específico».[18] El *diagrama* ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva. Una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar.

Si hay muchas funciones e incluso materias diagramáticas, es porque todo diagrama es una multiplicidad espacio-temporal. Pero también porque existen tantos diagramas como campos sociales en la historia. Cuando Foucault invoca la noción de diagrama, lo hace en relación con nuestras sociedades modernas de disciplina, en las que el poder efectúa un control de todo el campo: si existe un modelo, ése es el modelo de la «peste», que controla la ciudad enferma y se extiende hasta el más mínimo detalle. Ahora bien, cuando se consideran las antiguas sociedades de soberanía, se ve que no carecen de diagrama, aunque las materias y las funciones sean otras: también en ellas una *fuerza* se ejerce sobre otras fuerzas, pero más bien para extraer que para combinar o componer: más bien para fraccionar masas que para fragmentar el detalle; más bien para exiliar que para controlar (es el modelo de la «lepra»).[19] Es otro diagrama, otra máquina, más próximo del teatro que de la fábrica: otras relaciones de fuerzas. Es más, se pueden concebir diagramas intermedios como pasos de una sociedad a otra: por ejemplo, el diagrama napoleónico, en el que la función disciplinaria se conjuga con la función soberana, «en el punto de confluencia del ejercicio monárquico y ritual de la soberanía y del ejercicio jerárquico y permanente de la disciplina indefinida».[20] Pues el diagrama es profundamente inestable o fluente, y no cesa de mezclar materias y funciones a fin de constituir muta-

18. *SP*, 207 (a este respecto Foucault precisa que la definición de Panóptico era insuficiente mientras sólo se lo considerara como «sistema arquitectural y óptico»).

19. Sobre la confrontación de los dos tipos, *VS*, 178-179; y sobre la confrontación ejemplar de la lepra y de la peste, *SP*, 197-201.

20. *SP*, 219.

ciones. Por último, todo diagrama es intersocial, está en devenir. Nunca funciona para representar un mundo preexistente, produce un nuevo tipo de realidad, un nuevo modelo de verdad. No es ni el sujeto de la historia, ni el que está por encima de la historia. Al deshacer las realidades y las significaciones precedentes, al constituir tantos puntos de emergencia o de creatividad, de conjunciones inesperadas, de continuos improbables, hace historia. Subyace a la historia con un devenir.

Toda sociedad tiene su o sus diagramas. Preocupado por operar con series bien determinadas, Foucault nunca se ha interesado directamente por las sociedades llamadas primitivas. Sin embargo, constituirían un ejemplo privilegiado, casi demasiado privilegiado. Pues lejos de carecer de política y de historia, esas sociedades presentan una red de alianzas que no es posible deducir de una estructura de parentesco, ni reducir a relaciones de intercambio entre grupos de filiación. Las alianzas pasan por pequeños grupos locales, constituyen relaciones de fuerzas (dones y contradones) y dirigen el poder. El diagrama pone aquí de manifiesto su diferencia con la estructura, en la medida en que las alianzas tejen una red flexible y transversal, perpendicular a la estructura vertical, definen una práctica, un método o una estrategia, distintos de cualquier combinatoria, y forman un sistema físico inestable, en continuo desequilibrio, en lugar de un ciclo de intercambio cerrado (de ahí la polémica de Leach con Lévi-Strauss, o bien la sociología de las estrategias de Pierre Bourdieu). De todo esto no hay que concluir que la concepción del poder en Foucault conviene especialmente a las sociedades primitivas, de las que él no habla, sino más bien que las sociedades modernas de las que habla desarrollan a su vez los diagramas que exponen sus relaciones de fuerzas o sus estrategias específicas. De hecho, siempre cabe buscar los grandes conjuntos, linajes primitivos o instituciones modernas, las microrrelaciones que no derivan de ellos, sino que por el contrario, los componen. Eso hacía Gabriel Tarde cuando fundaba una microsociología: no explicaba lo social por el individuo, explicaba los grandes conjuntos determinando en ellos relaciones infinitesimales, la «imitación

como propagación de una corriente de creencia o de deseo (quanta), la «invención» como encuentro de dos corrientes imitativas... Verdaderas relaciones de fuerzas, en tanto que exceden la simple violencia.

¿Qué es un diagrama? Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder, según las características analizadas precedentemente. «El dispositivo panóptico no es simplemente una articulación, un intercambiador entre un mecanismo de poder y una función; es una manera de hacer funcionar relaciones de poder.»[21] Hemos visto que las relaciones de fuerzas, o de poder, eran microfísicas, estratégicas, multipuntuales, difusas, que determinaban singularidades y constituían funciones puras. El diagrama o la máquina abstracta es el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables, y que en cada instante pasa por cualquier punto, o «más bien en toda relación de un punto a otro».[22] Por supuesto, no tiene nada que ver con una Idea transcendente, ni con una superestructura ideológica; tampoco tiene nada que ver con una infraestructura económica, cualificada ya en su sustancia y definida en su forma y su uso. No por ello el diagrama deja de actuar como una causa inmanente no unificante, coextensiva a todo el campo social: la máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan las relaciones; y esas relaciones de fuerzas se sitúan «no encima», sino en el propio tejido de los agenciamientos que producen.

¿Qué quiere decir aquí causa inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia. Existe, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos (para éstos Foucault reserva con frecuencia el nombre de «dispositivos»). Si los efec-

21. *SP*, 208.
22. *VS*, 122 («El poder está en todas partes, no es que lo englobe todo, es que procede de todas partes».)

tos actualizan, es porque las relaciones de fuerzas o de poder sólo son virtuales, potenciales, inestables, evanescentes, moleculares, y sólo definen posibilidades, probabilidades de interacción, mientras no entren en un conjunto macroscópico capaz de dar una forma a su materia fluente y a su función difusa. Pero la actualización también es una integración, un conjunto de integraciones progresivas, primero locales, luego globales o que tienden a ser globales, que efectúan una alineación, una homogeneización, una suma de las relaciones de fuerzas: la ley como integración de los ilegalismos. Los agenciamientos concretos de la escuela, del taller, del ejército... efectúan integraciones a partir de sustancias cualificadas (niños, trabajadores, soldados) y de funciones finalizadas (educación, etc.), hasta llegar al Estado que aspira a una integración global, si no es al universal Mercado.[23] Por último, la actualización-integración es una diferenciación: no porque la causa en vías de actualización sea una Unidad soberana, sino, al contrario, porque la multiplicidad diagramática sólo puede actualizarse, la diferencial de las fuerzas sólo puede integrarse aventurándose en vías divergentes, distribuyéndose en dualismos, siguiendo líneas de diferenciación sin las cuales todo quedaría en la dispersión de una causa inefectuada. Lo que se actualiza sólo puede hacerlo por desdoblamiento o disociación, creando las formas divergentes entre las cuales se divide.[24] Así pues, ahí es donde aparecen las grandes dualidades, de clases, o gobernantes-gobernados, público-privado. Es más, *ahí es donde divergen o se diferencian dos formas de actualización*, forma de expresión y forma de contenido, formas discursiva y no discursiva, forma de lo visible y forma de lo enunciable. Precisamente porque la causa inmanente ignora las formas, tanto en sus mate-

23. Sobre los integrantes, especialmente el Estado, que no explican el poder, sino que suponen las relaciones de poder, contentándose con renovarlas y estabilizarlas, véase *VS*, 122-124, y texto de Foucault en *Libération*, 30 de junio de 1984.

24. Las relaciones de poder como «condiciones internas de diferenciación: *VS*, 124. Que la actualización de un virtual sea siempre una diferenciación, ése es un tema profundamente analizado, por ejemplo, por Bergson.

rias como en sus funciones, se actualiza según una diferenciación central que por un lado formará materias visibles, y por otro formalizará funciones enunciables. Entre lo visible y lo enunciable, existe una abertura, una disyunción, pero esta disyunción de las formas es el lugar, el «no-lugar», dice Foucault, en el que se precipita el diagrama informal para encarnarse en las dos direcciones necesariamente divergentes, diferenciadas, irreductibles una a otra. Los agenciamientos concretos están, pues, hendidos por el intersticio según el cual se efectúa la máquina abstracta.

Esa es, pues, la respuesta a los problemas planteados por *Vigilar y castigar*. Por un lado, la dualidad de las formas o formaciones no excluye una causa común inmanente que actúa en lo informal. Por otro, esa causa común considerada en cada caso, en cada dispositivo concreto, no cesará de medir las mezclas, las capturas, las intersecciones entre elementos o segmentos de las dos formas, aunque éstas sean y permanezcan irreductibles, heteromorfas. No es exagerado decir que todo dispositivo es un caldo que mezcla visibles y enunciables: «El sistema penitenciario reúne en una misma figura discursos y arquitecturas», programas y mecanismos.[25] *Vigilar y castigar* es el libro en el que Foucault supera expresamente el dualismo aparente de los libros precedentes (ese dualismo ya tendía a superarse hacia una teoría de las multiplicidades). 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. «No existe relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder.»[26] Error, hipocresía que consiste en creer que el saber sólo aparece allí donde las relaciones de fuerzas están suspendidas. No hay modelo de verdad que no remita a un tipo de poder, ni saber, ni siquiera ciencia, que no exprese o implique un acto un poder que se ejerce. Todo saber va de un visible a un enunciable, e inversamente; no obstante,

25. *SP*, 276.
26. *SP*, 32.

no existe forma común totalizante, ni siquiera conformidad o correspondencia biunívoca. Sólo existe una relación de fuerzas que actúa transversalmente y que encuentra en la dualidad de las formas la condición de su propia acción, de su propia actualización. Si existe coadaptación de las formas, ésta deriva de su «conjunción» (a condición de que sea forzada), y no a la inversa: «la conjunción sólo se justifica por la nueva necesidad que ha establecido». Por ejemplo, la conjunción de las visibilidades de la prisión y de los enunciados del derecho penal.

¿A qué llama Foucault una máquina, abstracta o concreta (Foucault hablará de la «máquina prisión», pero también de la máquina escuela, de la máquina hospital...)?[27] Las máquinas concretas son los agenciamientos, los dispositivos biformes; la máquina abstracta es el diagrama informal. En resumen, las máquinas son sociales antes de ser técnicas. O más bien, existe una tecnología humana antes de que exista una tecnología material. Esta, naturalmente, desarrolla sus efectos en todo el campo social; pero para que sea posible es necesario que los instrumentos, es necesario que las máquinas materiales hayan sido primero seleccionadas por un diagrama, asumidas por agenciamientos. Los historiadores se han encontrado a menudo con esa exigencia: las armas llamadas hoplíticas están incluidas en el agenciamiento de la falange; el estribo es seleccionado por el diagrama de feudalidad; el palo de cavar, la azada y el arado no forman un progreso lineal, sino que remiten respectivamente a máquinas colectivas que varían con la densidad de la población y el tiempo del barbecho.[28] A este respecto Foucault muestra cómo el fusil sólo existe como instrumento en «una maquinaria cuyo principio ya no es la masa móvil o inmóvil, sino una geometría de segmentos

27. Véase *SP*, 237.

28. Es uno de los vínculos de Foucault con los historiadores contemporáneos: a propósito del palo de cavar..., etc., Braudel dice que «la herramienta es consecuencia, no causa» (*Civilización material y capitalismo*, I, 128) (trad. cast. ed. Labor). Sobre las armas hoplíticas, Detienne dice que «la técnica es, en cierto sentido, interna a lo social y a lo mental» (en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, 134).

divisibles y componibles».[29] La tecnología es, pues, social antes de ser técnica. «En comparación con los altos hornos o la máquina de vapor, el panoptismo ha sido poco celebrado... Pero sería injusto confrontar los métodos disciplinarios con invenciones como la máquina de vapor... Son mucho menos, y, sin embargo, en cierto sentido son mucho más.»[30] Si las técnicas, en el sentido estricto de la palabra, están incluidas en agenciamientos, es porque los propios agenciamientos, con sus técnicas, son seleccionados por el diagrama: por ejemplo, la prisión puede tener una existencia marginal en las sociedades de soberanía (las *lettres de cachet*), pero sólo existe como dispositivo cuando un nuevo diagrama, el diagrama disciplinario, le hace franquear «el umbral tecnológico».[31]

Diríase que la máquina abstracta y los agenciamientos concretos constituyen dos polos, y que se pasa de uno a otro insensiblemente. Unas veces los agenciamientos se distribuyen en segmentos duros, compactos, bien separados por tabiques, cierres herméticos, discontinuidades formales (la escuela, el ejército, el taller, eventualmente la prisión, y, nada más entrar en el ejército, nos dicen «Ya no estás en la escuela...»). Otras, por el contrario, comunican en la máquina abstracta que les confiere una micro-segmentaridad flexible y difusa, de tal forma que todos se parecen, que la prisión se extiende a través de los otros, como las variables de una misma función sin forma, de una función continua (la escuela, el cuartel, el taller ya son prisiones...).[32] Si no cesamos de pasar de un polo a otro, es porque cada agenciamiento efectúa la máquina abstracta, pero en tal y tal grado: como coeficientes de efectuación del diagrama, y cuanto más elevado es el grado, más el agenciamiento se difunde en los otros, se adecua a todo el campo social. El método de Foucault adquiere aquí un máximo de flexibilidad. Pues el coeficiente varía en primer lugar de un agenciamiento a otro: por ejemplo, el hospi-

29. *SP*, 165.
30. *SP*, 226.
31. Véase *SP*, 225.
32. Texto esencial, *SP*, 306.

tal marítimo militar se instala en el cruce de circuitos y tiende filtros e intercambiadores en todas las direcciones, controla movilidades de todo tipo que lo convierten en una encrucijada de alto grado, un espacio médico adecuado al diagrama en su totalidad.[33] Pero el coeficiente también varía dentro de un mismo agenciamiento, de un campo social a otro, o en el mismo campo social. Por ejemplo, los tres estadios de la prisión: en las sociedades soberanas la prisión sólo existe al margen de los otros agenciamientos de castigo, puesto que únicamente efectúa el diagrama de soberanía en un grado poco elevado. Por el contrario, se difunde en todas las direcciones, y no sólo se ocupa de los objetivos del derecho penal, sino que impregna los otros agenciamientos, puesto que efectúa en un alto grado las exigencias del diagrama de disciplina (no obstante, tiene que vencer la «mala reputación» adquirida en su papel precedente). Por último, no es seguro que las sociedades disciplinarias le permitan conservar ese alto coeficiente si encuentran en su evolución otros medios para realizar sus objetivos penales y para efectuar el diagrama en toda su extensión: de ahí el tema de una reforma penitenciaria que estará cada vez más presente en el campo social y que, en última instancia, privará a la prisión de su ejemplaridad, haciendo que vuelva al estado de agenciamiento localizado, restringido, separado.[34] Diríase que la prisión, como un ludión, sube y baja a lo largo de una escala de efectuación del diagrama disciplinario. Existe una historia de los agenciamientos, de la misma manera que existe un devenir y mutaciones de diagrama.

Todo esto no sólo es característico del método de Foucault, sino que tiene una gran importancia para todo su pensamiento. A menudo se ha hecho como si Foucault fuera ante todo el pensador del encierro (el hospital general

33. *SP*, 145-146 («La vigilancia médica es allí solidaria con toda una serie de distintos controles: militar sobre los desertores, fiscal sobre las mercancías, administrativo sobre los remedios, las raciones, las desapariciones, las curaciones, las muertes, las simulaciones...».)

34. Sobre las corrientes de reforma penal y las razones por las que la prisión deja de ser una forma impuesta, véase *SP*, 312-313.

de *La historia de la locura*, la prisión de *Vigilar y castigar*). Ahora bien, eso no es así, y ese malentendido nos impide captar su proyecto global. Por ejemplo, Paul Virilio cree oponerse a Foucault cuando pone de relieve que el problema de las sociedades modernas, el problema de la «policía», no es un problema de encierro, sino de «red de comunicaciones», de velocidad o de aceleración, de dominio y de control de las velocidades, de circuitos y de controles en el espacio abierto. Pues bien, Foucault nunca ha dicho otra cosa, como lo demuestra el análisis de la fortaleza, que coincide en los dos autores, o el análisis del hospital marítimo en Foucault. Ese malentendido no es grave en el caso de Virilio, pues la fuerza y la originalidad de su propia actitud intelectual ponen de manifiesto que los encuentros entre pensadores independientes siempre se producen en una zona ciega. Por el contrario, es mucho más grave cuando autores menos capaces adoptan la crítica convencional y reprochan a Foucault que se limite al encierro, o bien lo felicitan por haber analizado tan bien esa forma. De hecho, el encierro siempre ha sido para Foucault un elemento secundario que derivaba de una función primaria, muy diferente según los casos; el hospital general o el manicomio no encierra a los locos, en el siglo XVII, de la misma manera que la prisión encerrará a los delincuentes en los siglos XVIII y XIX. El encierro de los locos se hace bajo el modo del «exilio» y el modelo del leproso; el encierro de los delincuentes se hace bajo el modo del «control» y el modelo del apestado.[35] Este análisis forma parte de las páginas más hermosas de Foucault. Ahora bien, exiliar, controlar, son fundamentalmente funciones de exterioridad que sólo son efectuadas, formalizadas, organizadas por los dispositivos de encierro. La prisión como segmentaridad dura (celular) remite a una función flexible y móvil, a una circulación controlada, a toda una red que atraviesa también medios libres y que puede aprender a prescindir de la prisión. Algo similar a «la moratoria ilimitada» en Kafka, que ya no necesita arresto ni condena. Como dice Maurice Blanchot, a propósito de Fou-

35. *SP*, 197-201 (y *HF*, capít. 1).

cault, el encierro remite a un afuera, lo que está encerrado es el afuera.[36] Es «en el» afuera, o por exclusión, donde los agenciamientos encierran, y esto es válido tanto para la interioridad psíquica como para el encierro físico. Foucault invoca a menudo una forma de lo discursivo y una forma de lo no discursivo; pero esas formas no encierran, ni interiorizan nada; son «formas de exterioridad» a través de las cuales unas veces los enunciados, otras los visibles *se dispersan*. En general es un problema de método: en lugar de ir de una exterioridad aparente a un «núcleo de interioridad» que sería esencial, hay que conjurar la ilusoria interioridad para devolver las palabras y las cosas a su exterioridad constitutiva.[37]

Incluso habría que distinguir varias instancias correlativas, por lo menos tres. En primer lugar *el afuera* como elemento informe de las fuerzas: éstas proceden del afuera, pertenecen al afuera, que mezcla sus relaciones, que traza sus diagramas. Después *el exterior* como medio de los agenciamientos concretos en el que se actualizan las relaciones concretas, en el que se actualizan las relaciones de fuerzas. Por último las *formas de exterioridad*, puesto que la actualización se realiza en una escisión, una disyunción de dos formas diferenciadas y exteriores una a otra que se reparten los agenciamientos (los encierros y las interiorizaciones sólo son figuras transitorias en la superficie de esas formas). Trataremos de analizar posteriormente ese conjunto, tal y como se presenta en «el pensamiento del afuera». Pero sin duda ya explica que en Foucault nada cierra realmente. A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama. Pues las fuerzas aparecen en «toda relación de un punto a otro»: un diagrama es un mapa, o más bien una superposición de mapas. Y, entre un diagrama y otro, se extraen nuevos mapas. Al mismo tiempo, no hay diagrama que no implique, al lado de puntos que conecta, puntos relativamente libres o liberados, puntos de creatividad, de mu-

36. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 292.
37. Sobre la historia y «la forma sistemática de la exterioridad», véase *AS*, 158-161.

tación, de resistencia; de ellos, quizá, habrá que partir para comprender el conjunto. A través de las «luchas» de cada época, del estilo de las luchas, se puede comprender la sucesión de los diagramas o su reencadenamiento por encima de las discontinuidades.[38] Pues cada uno pone de manifiesto de qué forma se tuerce *la línea del afuera* de la que hablaba Melville, sin principio ni fin, línea oceánica que pasa por todos los puntos de resistencia y que desplaza, entrechoca los diagramas, en función siempre del más reciente. ¡Qué curiosa torsión de la línea fue 1968, la línea de las mil aberraciones! De ahí la triple definición de escribir: escribir es luchar, resistir; escribir es devenir; escribir es cartografiar, «soy un cartógrafo...».[39]

38. *SP*, se interrumpe brutalmente con la invocación del «estruendo de la batalla» («interrumpo aquí este libro...», 315). *VS* pondrá de relieve el tema de los «puntos de resistencia» (126-127), y los textos siguientes analizarán los tipos de luchas, en relación con los diagramas de fuerzas (véase Dreyfus et Rabinow, 301-304).

39. Entrevista en *Nouvelles littéraires*, 17 de marzo de 1975.

TOPOLOGIA:
«PENSAR DE OTRO MODO»

LOS ESTRATOS O FORMACIONES HISTORICAS: LO VISIBLE Y LO ENUNCIABLE (SABER)

Los estratos son formaciones históricas, positividades o empiricidades. «Capas sedimentarias», hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legibilidad, de contenidos y de expresiones. Estos últimos términos los tomamos prestados de Hjelmslev, pero para aplicarlos a Foucault en un sentido totalmente distinto, puesto que el contenido ya no se confunde con un significado, ni la expresión con un significante. Se trata de una nueva distribución, muy rigurosa. El contenido tiene una forma y una sustancia: por ejemplo, la prisión, y los que están encerrados en ella, los presos (¿quién?, ¿por qué?, ¿cómo?).[1] La expresión también tiene una forma y una sustancia: por ejemplo, el derecho penal, y la «delincuencia» en tanto que objeto de enunciados. Y de la misma manera que el derecho penal como forma de expresión define un campo de decibilidad (los enunciados de delincuencia), la prisión como forma de contenido define un lugar de visibilidad (el «panoptismo», es decir, un lugar desde el que en cualquier momento se puede ver todo sin ser visto). Este ejemplo remite al último gran análisis de estrato que Foucault realiza en *Vigilar y castigar*. En *La historia de la locura* ya se hacía ese mismo análisis: en la época clásica el manicomio surgía como un lugar de visibilidad de la locura,

1. Sobre la «forma-prisión» y sus diferencias con las formas de expresión contemporáneas de ella (por ejemplo, el derecho penal), véase *SP*, 232.

al mismo tiempo que la medicina formulaba enunciados fundamentales sobre el «desvarío». Entre esos dos libros están *Raymond Roussel* y *el Nacimiento de la clínica*, escritos simultáneamente. El primero muestra cómo la obra de Roussel se divide en dos partes, invenciones de visibilidad según máquinas extraordinarias, producciones de enunciados según un «procedimiento insólito. El segundo muestra cómo, en un dominio completamente distinto, la clínica y la anatomía patológica implican distribuciones variables entre «lo visible y lo enunciable».

Una «época» no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan. Esos son los dos aspectos esenciales: por un lado, cada estrato, cada formación histórica implica una distribución de lo visible y de lo enunciable que se produce en ella; por otro, de un estrato a otro existe variación de la distribución, puesto que la visibilidad cambia de modo y los enunciados cambian de régimen. Por ejemplo, «en la época clásica», el manicomio surge como una nueva manera de ver y de hacer ver a los locos, muy diferente de la que existía en la Edad Media, en el Renacimiento; y la medicina, pero también el derecho, la reglamentación, la literatura, etc., inventan un régimen de enunciados que concierne al desvarío como nuevo concepto. Si los enunciados del siglo XVII inscriben la locura como el grado extremo del desvarío (noción-clave), el manicomio o internamiento la engloba en un conjunto que reúne a los locos con los vagabundos, los pobres, los ociosos, todo tipo de depravados: se produce ahí tanto una «evidencia», percepción histórica o sensibilidad, como un régimen discursivo.[2] Más tarde, en otras condiciones, ocurrirá lo mismo con la prisión como nueva manera de ver y de mostrar el crimen, y con la delincuencia como nueva manera de decir. Manera de decir y manera de ver, discursividades y evidencias, cada estrato está hecho de una combinación de ambas, y, de un estrato a otro, existe variación de ambas y de su combinación. Foucault es-

2. Sobre «la evidencia» del hospital general en el siglo XVII, que es algo así como una «sensibilidad social» que luego desaparece, véase *HF*, 66. Asimismo, sobre «la evidencia de la prisión», *SP*, 234.

pera de la Historia esa determinación de los visibles y de los enunciables de cada época, que va más allá de los comportamientos y las mentalidades, las ideas, puesto que los hace posibles. Y si la Historia responde es porque Foucault ha sabido inventar, sin duda en relación con las nuevas concepciones de los historiadores, una forma específicamente filosófica de interrogar, también nueva y que da un nuevo impulso a la Historia.

La arqueología del saber sacará las conclusiones metodológicas y elaborará la teoría generalizada de los dos elementos de estratificación: lo enunciable y lo visible, las formaciones discursivas y las formaciones no discursivas, las formas de expresión y las formas de contenido. No obstante, ese libro parece dar una primacía radical al enunciado. Las superficies de visibilidad ya sólo son designadas de una manera negativa, «formaciones no discursivas», situadas en un espacio que sólo es complementario de un campo de enunciados. Foucault dice que existen relaciones discursivas entre el enunciado discursivo y lo no discursivo. Pero nunca dice que lo no discursivo sea reducible a un enunciado, y sea un residuo o una ilusión. El problema de la primacía es esencial: el enunciado tiene la primacía, más adelante veremos por qué. Pero primacía nunca ha significado reducción. A lo largo de toda la obra de Foucault, las visibilidades se mantendrán irreductibles a los enunciados, tanto más irreductibles cuanto que parecen formar una pasión con relación a la acción de los enunciados. El subtítulo de *El nacimiento de la clínica* era «arqueología de la mirada». Pero no basta con decir que Foucault ha denunciado ese subtítulo, como siempre ha corregido sus libros precedentes: hay que preguntar por qué y en qué puntos. Pues bien, el punto de ruptura es evidentemente la primacía. Foucault está cada vez más convencido de que sus libros precedentes no indican suficientemente la primacía de los regímenes de enunciado sobre las maneras de ver o de percibir. Es su reacción contra la fenomenología. Ahora bien, para él la primacía de los enunciados nunca impedirá la irreductibilidad histórica de lo visible, sino todo lo contrario. El enunciado sólo tiene la primacía porque lo visible tiene sus propias leyes, su

autonomía que lo pone en relación con el dominante, con la *heautonomía* del enunciado. Puesto que lo enunciable tiene la primacía, lo visible le opone su forma propia que se dejará determinar sin dejarse reducir. En Foucault, los lugares de visibilidad nunca tendrán el mismo ritmo, la misma historia, la misma forma que los campos de enunciados, y la primacía del enunciado sólo será válida por esa razón, en tanto que se ejerce sobre algo irreductible. Cuando se olvida la teoría de las visibilidades se mutila la concepción que Foucault tiene de la historia, pero también se mutila su pensamiento, su concepción del pensamiento. Se lo convierte en una variante de la filosofía analítica actual, con la que no tiene casi nada en común (salvo quizá con Wittgenstein, si de él extraemos una relación original entre lo visible y lo enunciable). Foucault siempre se sintió tan fascinado por lo que veía como por lo que oía o leía, y la arqueología tal y como él la concebía es un archivo *audiovisual* (empezando por la historia de las ciencias). Si a Foucault le gusta enunciar y descubrir los enunciados de los demás, es porque también tiene una pasión por ver: lo más característico de él es la voz, pero también los ojos. Los ojos, la voz. Foucault siempre ha sido un vidente, a la vez que introducía en la filosofía un nuevo estilo de enunciados, de acuerdo con un doble movimiento, con un doble ritmo.

Lo estratificado no es el objeto indirecto de un saber que surgiría después, pero constituye directamente un saber: la lección de cosas y la lección de gramática. Por eso la arqueología se ocupa de los estratos, precisamente porque no remite obligatoriamente al pasado. Existe una arqueología del presente. Presente o pasado, lo visible es como lo enunciable: son el objeto, no de una fenomenología, sino de una epistemología. Lo que Foucault reprochará a *La historia de la locura* es que todavía invoque una experiencia vivida salvaje, a la manera de los fenomenólogos, o unos valores eternos de lo imaginario, a la manera de Bachelard. De hecho, nada hay previo al saber, pues el saber, tal y como Foucault lo convierte en un nuevo concepto, se define por esas combinaciones de visible y de enunciable específicas de cada estrato, de cada formación

histórica. El saber es un agenciamiento práctico, un «dispositivo» de enunciados y de visibilidades. Nada hay, pues, bajo el saber (aunque haya, ya lo veremos, cosas fuera del saber). Lo que equivale a decir que el saber sólo existe en función de «umbrales» muy variados, que señalan otras tantas láminas, separaciones y orientaciones en el estrato considerado. A este respecto, no basta con hablar de un «umbral de epistemologización»: éste ya está orientado en una dirección que conduce a la ciencia y que todavía atravesará un umbral específico de «cientificidad» y, eventualmente, un «umbral de formalización». Pero en el estrato también existen otros umbrales, orientados de otra forma: umbrales de etización, de estetización, de politización, etc.[3] El saber no es la ciencia, y es inseparable de tal y tal umbral en el que está incluido: incluso la experiencia perceptiva, incluso los valores de lo imaginario, incluso las ideas de la época o los elementos de la opinión común. El saber es la unidad de estrato que se distribuye en los diferentes umbrales, mientras que el estrato sólo existe como la acumulación de esos umbrales bajo diversas orientaciones y la ciencia sólo es una de ellas. Sólo existen prácticas, o posibilidades, constitutivas del saber: prácticas discursivas de enunciados, prácticas no discursivas de visibilidades. Pero estas prácticas siempre existen bajo umbrales arqueológicos cuyas cambiantes distribuciones constituyen las diferencias históricas entre estratos. Ese es el positivismo o el pragmatismo de Foucault; las relaciones entre la ciencia y la literatura, o entre lo imaginario y lo científico, o entre lo sabido y lo vivido, nunca han constituido un problema, puesto que la concepción del saber impregnaba y movilizaba todos los umbrales convirtiéndolos en las variables del estrato como formación histórica.

Naturalmente, cosas y palabras son términos muy vagos para designar los dos polos del saber. Y Foucault dirá que el título *Las palabras y las cosas* debe entenderse irónicamente. La tarea de la arqueología consiste fundamentalmente en descubrir una verdadera forma de expresión que no puede confundirse con ninguna de las unidades lin-

3. *AS*, 236-255.

güísticas, cualesquiera que sean, significante, palabra, frase, proposición, acto de lenguaje. Foucault critica especialmente el Significante, «el discurso se anula en su realidad al someterse al orden del significante».[4] Ya hemos visto cómo Foucault descubría la forma de expresión, en una concepción muy original del «enunciado», como función que atraviesa las diversas unidades y traza una diagonal más próxima de la música que un sistema significante. Hay, pues, que hendir, abrir las palabras, las frases o las proposiciones para extraer de ellas los enunciados, como hacía Raymond Roussel al inventar su «método». Una operación análoga es necesaria para la forma de contenido; de la misma manera que la expresión no es un significante, el contenido ya no es un significado. Tampoco es un estado de cosas, un referente. Las visibilidades no se confunden con elementos visuales o más generalmente sensibles, cualidades, cosas, objetos, compuestos de objetos. A este respecto Foucault construye una función que no es menos original que la del enunciado. Hay que hendir las cosas, romperlas. Las visibilidades no son formas de objetos, ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos.[5] Ese es el segundo aspecto que Foucault pone de manifiesto en Raymond Roussel, o que quizá también trataba de poner de manifiesto en Manet. Y si la concepción del enunciado nos ha parecido de una inspiración musical más próxima de Webern que de la lingüística, la concepción de lo visible nos parece pictórica, próxima de Delaunay, para quien la luz era una forma, creaba sus propias formas y sus propios movimientos. Delaunay decía: Cezanne ha roto el frutero, y no hay que intentar volver a pegarlo, como hacen los cubistas. *Abrir* las palabras, las frases y las proposiciones, *abrir* las cualidades, las cosas y los objetos: la tarea de la arqueología es doble, como la empresa de Roussel. Hay que extraer de las palabras y de la lengua los enunciados correspon-

4. *OD*, 51.
5. *RR*, 140-141.

dientes a cada estrato y a sus umbrales, pero también extraer de las cosas y de la vista las visibilidades, las «evidencias» propias de cada estrato.

¿Por qué esas extracciones necesarias? Comencemos por los enunciados: los enunciados nunca están ocultos, y, sin embargo, no son directamente legibles o incluso decibles. Podría pensarse que a menudo están ocultos, pues sufrirían un enmascaramiento, una represión consciente o incluso inconsciente. Pues bien, además de que esa creencia implica una falsa concepción del Poder, sólo es válida si nos atenemos a las palabras, a las frases y a las proposiciones. Es lo que Foucault demuestra a propósito de la sexualidad, desde el principio de *La voluntad de saber*: se podría pensar que en la época victoriana todo un vocabulario está prohibido, las frases metaforizadas, la lengua depurada, de suerte que la sexualidad se constituye como el secreto fundamental que sólo sería traicionado por transgresores audaces y malditos, hasta que aparece Freud... Sin embargo, no es así, y nunca estrato o formación histórica ha hecho pulular tanto los enunciados de sexualidad, determinando en él las condiciones, los regímenes, los lugares, las ocasiones, los interlocutores (a los que el psicoanálisis añadirá los suyos). No se comprendería bien el papel de la Iglesia después del concilio de Trento si no se siguiese esta proliferación de los discursos sexuales. «Amparándose en un lenguaje cuidadosamente depurado a fin de que ya no sea nombrado directamente, el sexo es asumido, y diríase que perseguido, por un discurso que pretende no dejarle ni obscuridad ni respiro... Lo característico de las sociedades modernas no es que hayan condenado el sexo a permanecer en la sombra, es que se hayan condenado a hablar constantemente de él, utilizándolo como el secreto.» En resumen, el enunciado permanece oculto, pero únicamente si uno no se eleva hasta sus condiciones extractivas; por el contrario, está presente, lo dice todo, desde el momento en que uno se eleva hasta ellas. Igual ocurre en política: la política no oculta nada, ni en diplomacia, ni en legislación, ni en reglamentación, ni en gobierno, aunque cada régimen de enunciados supone una cierta manera de entrecruzar las palabras, las fra-

ses y las proposiciones. Basta con saber leer, por difícil que parezca. El secreto sólo existe para ser traicionado, para traicionarse a sí mismo. Cada época enuncia perfectamente lo más cínico de su política, como también lo más crudo de su sexualidad, hasta tal extremo que la transgresión tiene poco mérito. Cada época dice todo lo que puede decir en función de sus condiciones de enunciado. Desde *La historia de la locura* Foucault analiza el discurso del «filántropo», que liberaba a los locos de sus cadenas, sin ocultar el otro encadenamiento, más eficaz, al que los destinaba.[6] Que en cada época siempre se diga todo, ése es quizás el principio histórico más importante de Foucault: tras el telón no hay nada que ver, razón de más para describir en cada momento el telón o el zócalo, puesto que no existe nada detrás o debajo. Objetar que existen enunciados ocultos sólo es comprobar que existen locutores y destinatarios variables según los regímenes o las condiciones. Pero locutores y destinatarios son unas variables del enunciado entre otras, que dependen estrechamente de las condiciones que definen al propio enunciado en tanto que función. En resumen, los enunciados sólo devienen legibles o decibles en relación con las condiciones que los convierten en tales, y que constituyen su única inscripción sobre un «zócalo enunciativo» (ya hemos visto que no había dos inscripciones, una aparente y otra oculta). La única inscripción, la forma de expresión, está constituida por el enunciado y su condición, el zócalo o el telón. Predilección de Foucault por un teatro de los enunciados, o una escultura de los enunciables, «monumentos» y no «documentos».

¿Cuál es la condición más general de los enunciados o de las formaciones discursivas? La respuesta de Foucault

6. Sobre la «liberación» de los locos por Tuke y por Pinel, véase *HF*, «Nacimiento del manicomio»: se trata de someter a los locos a una «mirada» y a un «juicio» constantes (visibilidad y enunciado). Asimismo, sobre «la humanización» de las penas en el siglo XVIII: *SP*, «El castigo generalizado». Y sobre la tendencia a la abolición de la pena de muerte, *VS*, 181: se trata de adaptar el castigo a un Poder que en general ya no se propone decidir la muerte, sino «gestionar y controlar» la vida.

es tanto más importante cuanto que excluye un sujeto previo de la enunciación. El sujeto es una variable, o más bien un conjunto de variables del enunciado. Es una función derivada de la primitiva, o del propio enunciado. *La arqueología del saber* analiza esa función-sujeto: el sujeto es un emplazamiento o posición que varía mucho según el tipo, según el umbral del enunciado, y «el autor» sólo es una de esas posiciones posibles en ciertos casos. Incluso puede haber varias posiciones para un mismo enunciado. Por eso lo primero es un SE HABLA, murmullo anónimo en el que se disponen emplazamientos para posibles sujetos: «un gran zumbido incesante y desordenado del discurso». En varias ocasiones, Foucault invoca ese gran murmullo en el que él mismo desea situarse.[7] Foucault se opone a tres maneras de hacer comenzar el lenguaje: ya sea con personas, incluso si son personas lingüísticas o conectadores (la personología lingüística, el «yo hablo» al que Foucault no cesará de oponer la preexistencia de la tercera persona en tanto que no-persona); ya sea con un significante como organización interna o dirección principal a la que remite el lenguaje (el estructuralismo lingüístico, el «ello habla» al que Foucault opone la preexistencia de un corpus o de un conjunto dado de enunciados determinados); ya sea como una experiencia originaria, complicidad inicial con el mundo que constituiría para nosotros la posibilidad de hablar de él, y que convertiría a lo visible en la base de lo enunciable (la fenomenología, el «Mundo habla», como si las cosas visibles murmuraran ya un sentido que nuestro lenguaje sólo tiene que recoger, o como si el lenguaje se adosara a un silencio expresivo al que Foucault opone una diferencia de naturaleza entre ver y hablar).[8]

El lenguaje viene dado en su totalidad, o no se da. ¿Cuál es, pues, la condición del enunciado? La condición del enunciado es el «existe lenguaje», «el ser del lenguaje» o el ser-lenguaje, es decir, la dimensión que lo da, y

7. Sobre el sujeto del enunciado, *AS*, 121-126. Y sobre el gran murmullo, véase *OD*, el principio, y *QA*, el final.
8. Esbozo de estos tres temas, *OD*, 48-51.

que no se confunde con ninguna de las direcciones a las que remite. «Ignorar el poder que tiene de desligar, de nombrar, de mostrar, de hacer aparecer, de ser el lugar del sentido y de la verdad, e insistir, por el contrario, en el momento (inmediatamente solidificado, inmediatamente atrapado en el juego del significante y del significado) que determina su existencia singular y limitada.»[9] Ahora bien, ¿qué es lo que proporciona un sentido concreto a esta tesis de Foucault, qué es lo que le impide inclinarse hacia una dirección totalmente general, fenomenológica o lingüística, qué es lo que le permite invocar una existencia singular y limitada? Foucault está próximo del «distribucionalismo», y, según la existencia de «*La arqueología*», siempre parte de un corpus determinado y no infinito, por diverso que sea, de palabras y de textos, de frases y de proposiciones emitidas en una época y de las que trata de extraer «las regularidades» enunciativas. Por eso la condición es de por sí histórica, el apriori es histórico: el gran murmullo, o dicho de otra forma, el ser-lenguaje o el «existe» del lenguaje, varía en cada formación histórica y, aunque anónimo, no por ello es menos singular, «ser enigmático y precario» que es inseparable de tal y tal modo. Cada época tiene su manera de agrupar el lenguaje, en razón de sus corpus. Por ejemplo, si en la época clásica el ser del lenguaje aparece en su totalidad en la representación cuyo cuadriculado traza, en el siglo XIX, por el contrario, va más allá de las funciones representativas, sin perjuicio de perder su unidad de agrupamiento, pero para encontrarla en otra parte y bajo otro modo, en la literatura como nueva función («el hombre había sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje...»).[10] Así pues, el ser histórico del lenguaje nunca agrupa a éste en la interioridad de una conciencia fundadora originaria o simplemente mediadora; al contrario, constituye una forma de exterioridad en la que los enunciados del corpus considerado se dispersan para

9. *AS*, 145-148: es el texto esencial sobre «existe lenguaje» al que hay que añadir también todo el final de *MC* (sobre «el ser del lenguaje», 316-318, 395-397; y ya 57-59).

10. *MC*, 313-318 (sobre la función de la literatura moderna como agrupamiento del lenguaje, *MC*, 59, 313, *VHI*, 28-29).

aparecer, se diseminan. En una unidad distributiva. «El apriori de las positividades no sólo es el sistema de una dispersión temporal, también es un conjunto transformable.»[11]

Todo lo que acabamos de decir sobre el enunciado y su condición, también hay que decirlo de la visibilidad. Pues las visibilidades, por más que se esfuerzan a su vez en no estar nunca ocultas, no por ello son inmediatamente vistas ni visibles. Incluso son invisibles, mientras uno se limite a los objetos, a las cosas o a las cualidades sensibles, sin elevarse hasta la condición que los abre. Y si las cosas se cierran, las visibilidades se velan o se nublan, hasta el extremo de que las «evidencias» devienen incomprensibles en otra época: cuando la época clásica reunía en un mismo lugar a los locos, los vagabundos, los ociosos, «lo que para nosotros sólo es una sensibilidad indiferenciada, para el hombre clásico era, con toda seguridad, una percepción claramente articulada». La condición a la que remite la visibilidad no es, sin embargo, la manera de ver de un sujeto: el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad, una función derivada de la visibilidad (por ejemplo, el emplazamiento del rey en la representación clásica, o bien el emplazamiento del observador cualquiera en el régimen de la prisión). ¿Habría, pues, que invocar valores imaginarios que orientarían la percepción, o juegos de cualidades sensibles que constituirían «temas perceptivos»? La imagen o la cualidad dinámicas constituirían la condición de lo visible, y Foucault, en *La historia de la locura*, se expresa a veces a la manera de Bachelard.[12] Pero pronto llega a otra solución. Si las arquitecturas, por ejemplo, son visibilidades, lugares de visibilidad, es porque no sólo son figuras de piedra, es decir, agenciamientos de cosas y combinaciones de cualidades, sino fundamentalmente formas de luz que distribuyen lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, lo visto y lo no-visto, etc. En unas páginas célebres, *Las palabras y las cosas* describe

11. *AS*, 168.
12. Véase especialmente *HF*, capítulo «figuras de la locura», en el que se invocan «las leyes semiperceptivas, semiimaginarias de un mundo cualitativo».

Las Meninas de Velázquez como un régimen de luz que abre el espacio de la representación clásica y distribuye en él lo que se ve y los que ven, los intercambios y los reflejos, hasta llegar al emplazamiento del rey que sólo puede ser inducido como fuera del cuadro (¿el manuscrito destruido sobre Manet no describía otro régimen de luz, otra utilización del espejo, otra distribución de los reflejos?). Y *Vigilar y castigar* describe la arquitectura de la prisión, el Panóptico, como una forma luminosa que baña las células periféricas y deja la torre central opaca, distribuyendo a los presos, que son vistos sin que vean, y al observador cualquiera, que lo ve todo sin ser visto. De la misma manera que los enunciados son inseparables de regímenes, las visibilidades son inseparables de máquinas. No es que toda máquina sea óptica, sino que toda máquina es un ensamblaje de órganos y de funciones que permite ver algo, que saca a la luz y pone en evidencia (la «máquina prisión», o bien las máquinas de Roussel). *Raymond Roussel* ya establecía la fórmula más general: una luz primordial que abre las cosas y hace surgir las visibilidades como relámpagos y centelleos, como «luz secundaria».[13] *El nacimiento de la clínica* podía subtitularse «arqueología de la mirada» en la medida en que cada formación médico-histórica modulaba una luz primordial y constituía un espacio de visibilidad de la enfermedad, poniendo de relieve los síntomas, unas veces como la clínica, desplegándolos en capas de dos dimensiones, otras como la anatomía patológica, replegándolos según una tercera dimensión que devuelve al ojo la profundidad y al mal un volumen (la enfermedad como «autopsia» de lo vivo).

Así pues, hay un «existe» luz, un ser de la luz o un ser-luz, como también hay un ser-lenguaje. Cada uno es un absoluto, y no obstante histórico, puesto que es inseparable de la manera en que cae sobre una formación, sobre un corpus. Uno hace visibles o perceptibles las visibilidades, de la misma manera que el otro hacía los enunciados enunciables, decibles o legibles. Por eso las visibilidades no son ni los actos de un sujeto que ve, ni los datos de

13. *RR*, 140.

un sentido visual (Foucault denuncia el subtítulo «arqueología de la mirada»). De la misma manera que lo visible no se reduce a una cosa o cualidad sensible, el ser-luz no se reduce a un medio físico: Foucault está más cerca de Goethe que de Newton. El ser-luz es una condición estrictamente indivisible, el único apriori capaz de relacionar las visibilidades con la vista y, como consecuencia, con los otros sentidos, siempre según combinaciones a su vez visibles: por ejemplo, lo tangible es la manera que tiene lo visible de ocultar otro visible. *El nacimiento de la clínica* descubría ya una «mirada absoluta», una «visibilidad virtual, una «visibilidad fuera de la mirada», que dominaba todas las experiencias perceptivas y no convocaba a la vista sin convocar también a los demás campos sensoriales, el oído y el tacto.[14] Las visibilidades no se definen por la vista sino que son complejos de acciones y de pasiones, de acciones y de reacciones, complejos multi-sensoriales que salen a la luz. Como dice Magritte en una carta a Foucault, el que ve y puede ser descrito visiblemente es el pensamiento. ¿Se podría, pues, comparar esta luz primordial en Foucault con la *Lichtung* de Heidegger, de Merleau-Ponty, con lo libre o lo abierto que sólo secundariamente se dirige a la vista? Habría que indicar dos diferencias: por un lado, para Foucault el ser-luz es inseparable de tal y tal modo, y, a pesar de ser un apriori, no por ello es menos histórico y epistemológico que fenomenológico; por otro, no está abierto a la palabra, ni tampoco a la vista, puesto que la palabra en tanto que enunciado encuentra una condición de apertura completamente distinta en el ser-lenguaje y sus modos históricos. Así pues, puede concluirse que cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede, en función de sus condiciones de visibilidad, al igual que dice todo lo que puede, en función de sus condiciones de enunciado. Nunca hay secreto, a pesar de que nada sea inmediatamente visible, ni directamente legible. Y, en los dos

14. *NC*, 167 (y, «cuando Corvisart escucha un corazón que funciona mal, Laënnec una voz aguda que tiembla, lo que ven es una hipertrofia, una expansión de esa mirada que habita secretamente su audición y que más allá de ella la anima»).

casos, las condiciones no se reúnen en la interioridad de una conciencia o de un sujeto, ni tampoco componen un Mismo: son dos formas de exterioridad en las que se dispersan, se diseminan, aquí los enunciados, allí las visibilidades. El lenguaje «contiene» las palabras, las frases y las proposiciones, pero no contiene los enunciados que se diseminan según distancias irreductibles. Los enunciados se dispersan según su umbral, según su familia. Y lo mismo ocurre con la luz que contiene los objetos, pero no las visibilidades. Por otra parte, como ya hemos visto, es todo un error creer que Foucault se interesa por los medios de reclusión como tales: el hospital, la prisión, son fundamentalmente lugares de visibilidad dispersados en una forma de exterioridad, y que remiten a una función extrínseca, apartar, controlar.

No se trata de una historia de las mentalidades, ni de los comportamientos. Hablar y ver, o más bien los enunciados y las visibilidades son Elementos puros, condiciones *a priori* bajo las cuales todas las ideas se formulan y los comportamientos se manifiestan en un momento determinado. Esta búsqueda de las condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault. Existen, sin embargo, diferencias esenciales con Kant: las condiciones son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible (los enunciados, por ejemplo, suponen un corpus determinado); están del lado del «objeto», del lado de la formación histórica, y no del lado de un sujeto universal (el propio apriori es histórico); y tanto unas como otras son formas de exterioridad.[15] Pero si puede hablarse de neokantismo, es porque las visibilidades forman con sus condiciones una Receptividad, y los enunciados, con las suyas, una Espontaneidad. Espontaneidad del lenguaje y receptividad de la luz. Así pues, no bastaba con identificar receptivo con pasivo y espontáneo con activo. Receptivo no quiere decir pasivo, puesto que hay tanta acción como pasión en lo que la luz hace ver. Espontáneo

15. *MC*, 257; *AS*, 167 (y sobre la «forma de exterioridad», 158-161).

no quiere decir activo, sino más bien la actividad de «Otro» que se ejerce sobre la forma receptiva. Ya era así en Kant, en el que la espontaneidad del Yo pienso se ejercía sobre seres receptivos que se la representaban necesariamente como otra.[16] En Foucault, la espontaneidad del entendimiento, *Cogito*, es sustituida por la del lenguaje (el «existe» lenguaje), mientras que la receptividad de la intuición es sustituida por la de la luz (nueva forma del espacio-tiempo). A partir de ahí se explica fácilmente que exista una primacía del enunciado sobre lo visible: *La arqueología del saber* puede reivindicar un papel *determinante* de los enunciados como formaciones discursivas. Pero las visibilidades no son menos irreductibles, puesto que remiten a una forma de lo *determinable* que no se deja en absoluto reducir a la de la determinación. Esa era la gran ruptura de Kant con Descartes: la forma de la determinación (yo pienso) no se basa en un indeterminado (yo soy), sino en la forma de un puro determinable (espacio-tiempo). El problema fundamental es el de la coadaptación de las dos formas, o de los dos tipos de condiciones, que tienen distinta naturaleza. Ese problema transformado lo volvemos a encontrar en Foucault: la relación entre los dos «existe», entre la luz y el lenguaje, entre las visibilidades determinables y los enunciados determinantes.

Desde el principio, una de las tesis esenciales de Foucault es la siguiente: la diferencia de naturaleza entre la forma de contenido y la forma de expresión, entre lo visible y lo enunciable (aunque se inserten uno en otro y no cesen de penetrarse para componer cada estrato o cada saber). Quizá sea ése el aspecto, el primer aspecto en el que Foucault coincide con Blanchot: «hablar no es ver». Pero mientras que Blanchot insistía en la primacía de hablar como determinante, Foucault, a pesar de las apariencias demasiado rápidas, mantiene la especificidad del ver, la irreductibilidad de lo visible como determinable.[17] Entre

16. Lo que la primera edición de la *Crítica de la Razón pura* llama «paradoja del sentido íntimo»: especialmente 136, P.U.F. (trad. cast. ed. Alfaguara).

17. Véase Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, «hablar no es ver». Es el texto más decisivo de Blanchot sobre un tema que está

los dos no existe isomorfismo, ni conformidad, aunque exista presuposición recíproca y primacía del enunciado. Incluso *La arqueología del saber*, que insiste sobre la primacía, dirá: ni causalidad entre uno y otro, ni simbolización entre los dos; si el enunciado tiene un objeto, es un objeto discursivo específico de él, que no es isomorfo con el objeto visible. Naturalmente, siempre se puede *soñar* con un isomorfismo: ya sea un sueño epistemológico, como cuando la clínica plantea una identidad estructural «entre lo visible y lo enunciable», el síntoma y el signo, el espectáculo y la palabra; ya sea un sueño estético, cuando un «caligrama» da una misma forma al texto y al dibujo, a lo lingüístico y a lo plástico, al enunciado y a la imagen.[18] En su comentario sobre Magritte, Foucault señala que siempre renace «la pequeña franja delgada, incolora y neutra» que separa el texto y la figura, el dibujo de la pipa y el enunciado «esto es una pipa», hasta el extremo de que el enunciado deviene «esto *no es* una pipa», puesto que ni el dibujo ni el enunciado, ni el esto como forma supuestamente común son una pipa...: «ni en el encerado ni encima de él, el dibujo de la pipa y el texto que debería nombrarla hallan un punto de coincidencia», se trata de una «no relación».[19] Quizá sea la versión humorística de un camino que Foucault había instaurado en sus estudios de historia. Pues «*La historia de la locura*» mostraba lo siguiente: el hospital general como forma de contenido o lugar de visibilidad de la locura no tenía en modo alguno

---

presente en toda su obra. Sin duda, este texto concede un estatuto particular al «ver» o a la imagen visual (42; asimismo, *L'espace littéraire*, 266-277. Trad. cast. ed. Paidós). Pero ese estatuto sigue siendo ambiguo, y así lo dice el propio Blanchot, puesto que, más que plantear a su vez que ver no es hablar, confirma que hablar no es ver. En cierto sentido Blanchot sigue siendo cartesiano: pone en relación (o en «no relación»), la determinación y lo indeterminado puro. Foucault, por el contrario, es más kantiano: la relación o no relación se produce entre dos formas, la determinación y lo determinable.

18. Sobre el «sueño» de isomorfismo que atraviesa la clínica, *NC*, 108-117; sobre el caligrama, *CNP*, 19-25.

19. *CNP*, 47, donde Foucault recoge la expresión de Blanchot, «la no relación».

su origen en la medicina, sino en la policía; y la medicina como forma de expresión, agente de producción de los enunciados de «desvarío», desplegaba su régimen discursivo, sus diagnósticos y sus tratamientos, fuera del hospital. Comentando a Foucault, Maurice Blanchot dirá: diferencia, enfrentamiento entre el desvarío y la locura. «*Vigilar y castigar*» recogerá un tema próximo, profundizándolo: la prisión como visibilidad del crimen no deriva del derecho penal como forma de expresión; procede de un horizonte completamente distinto, «disciplinario» y no jurídico; y el derecho penal produce sus enunciados de «delincuencia» independientemente de la prisión, como si siempre se viera obligado a decir, de alguna manera, esto *no es* una prisión... Las dos formas no tienen la misma formación, la misma génesis o genealogía, en el sentido arqueológico de *Gestaltung*. Y, sin embargo, existe coincidencia, incluso si ésta se produce gracias a un malabarismo: diríase que la prisión sustituye al delincuente penal por otro personaje, y, gracias a esta sustitución, produce o reproduce delincuencia, al mismo tiempo que el derecho produce y reproduce presos.[20] Entre los dos se establecen y se rompen alianzas, se hacen y se deshacen cruzamientos, en tal estrato y en tal umbral. ¿Cómo explicar que, tanto para Foucault como Blanchot, la no relación siga siendo una relación, e incluso una relación más profunda?

En efecto, diríase que existen «juegos de verdad», o más bien procedimientos de lo verdadero. La verdad es inseparable de un procedimiento que la establece («*Vigilar y castigar*» comparará la «investigación inquisitorial», modelo de las ciencias de la naturaleza al final de la Edad Media, con el «examen disciplinario», modelo de las ciencias humanas a finales del siglo XVIII). Pero, ¿en qué consiste un

20. Ciertos textos de *SP* sitúan la delincuencia en el campo de la prisión. Pero, de hecho, existen dos delincuencias, la «delincuencia ilegalismo», que remite a los enunciados, y la «delincuencia objeto», que remite a la prisión. Lo fundamental es que *SP* señala la heterogeneidad entre la evolución del derecho penal y la aparición de la prisión en el siglo XVIII, tan firmemente como *HF* señalaba una heterogeneidad radical entre la aparición del manicomio y el estado de la medicina en el siglo XVII.

procedimiento? En líneas generales puede que consista en un proceso y en un método, pragmatismo. El proceso es el del ver, y plantea al saber una serie de preguntas: ¿qué se ve en tal estrato, en tal y tal umbral? No sólo se pregunta de qué objeto se parte, qué cualidades se siguen, en qué estado de cosas uno se instala (corpus sensible), sino: ¿cómo extraer de esos objetos cualidades y cosas, visibilidades? ¿De qué manera centellean, reflejan, y bajo qué luz, cómo se concentra la luz en un estrato? Y también, ¿cuáles son las posiciones de sujeto como variables de esas visibilidades? ¿Quién las ocupa y ve? Por otro lado, están los métodos del lenguaje, tan diferentes de un estrato a otro como entre dos autores insólitos (por ejemplo, el «método» de Roussel y el de Brisset).[21] ¿Cuál es el corpus de palabras, de frases y de proposiciones? ¿Cómo se extraen de ellas «enunciados» que las atraviesan? ¿Bajo qué agrupamiento del lenguaje esos enunciados se dispersan según familias y umbrales? Y, ¿quién habla, es decir, cuáles son los sujetos del enunciado como variables, y quién viene a ocupar ese emplazamiento? En resumen, existen métodos enunciativos y procesos maquínicos. Se plantean, pues, toda una serie de preguntas que constituyen en cada caso el problema de la verdad. *El uso de los placeres* saca la conclusión de todos los libros precedentes cuando muestra que lo verdadero sólo se presenta al saber a través de las «problematizaciones», y que las problematizaciones sólo se hacen a partir de «prácticas», prácticas de ver y prácticas de decir.[22] Esas prácticas, el proceso y el método, constituyen los procedimientos de lo verdadero, «una historia de la verdad». Pero es imprescindible que las dos mitades de lo verdadero entren en relación, problemáticamente, en el mismo momento en que el problema de la verdad excluye su correspondencia o su conformidad. Pongamos un ejemplo muy elemental, de psiquiatría: ¿el hombre que podemos ver en un manicomio es el mismo que podemos enunciar como loco? Por ejemplo, resulta fácil «ver» la

21. Véase *GL*, XVI: comparación de tres «métodos», Roussel, Briset y Wolfson.
22. *UP*, 17.

locura paranoica del presidente Schreber, y meterlo en el manicomio, pero a continuación hay que sacarlo porque es mucho más difícil «enunciar» su locura. Y a la inversa, en el caso de un monomaníaco es fácil enunciar su locura, pero es muy difícil verla a tiempo e internarlo en el momento oportuno.[23] Muchos de los que están en el manicomio no deberían estar en él, pero también muchos que no están deberían estarlo: la psiquiatría del siglo XIX se elaboró a partir de esta constatación que lejos de crear un concepto unívoco y determinado de locura, la «problematiza».

Lo verdadero no se define por una conformidad o una forma común, ni por una correspondencia entre las dos formas. Existe disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable: *lo que se ve nunca aparece en lo que se dice*, y a la inversa. La conjunción es imposible por dos razones: el enunciado tiene su propio objeto correlativo, y no es una proposición que designaría un estado de cosas o un objeto visible, como desearía la lógica; pero lo visible tampoco es un sentido mudo, un significado de potencia que se actualizaría en el lenguaje, como desearía la fenomenología. El archivo, lo audiovisual es disyuntivo. Por eso no debe extrañarnos que los ejemplos más complejos de la disyunción ver-hablar aparezcan en el cine. En los Straub, en Syberberg, en Marguerite Duras, las voces van por un lado, como una «historia» que ya no tiene lugar, y lo visible por otro, como un lugar vacío que ya no tiene historia.[24] En *India Song*, de Marguerite Duras, las voces evocan

23. Véase *MPR*: caso de monomanía criminal, que plantea un problema esencial a la psiquiatría del siglo XIX.

24. Véanse los comentarios de Ishaghpour, especialmente sobre Marguerite Duras, *D'une image à l'autre*, Mediations. Y el análisis de «*Détruire dit-elle*» (trad. cast. ed. Barral) por Blanchot, *L'amitie*, Gallimard. Foucault se ha interesado mucho por el film de René Allio sobre *MPR*. Pues existía un problema concerniente a la relación entre los actos de Pierre Rivière y el texto que había escrito (véanse las observaciones de Foucault: «El texto no relata el gesto, pero entre uno y otro existe toda una trama de relaciones», 266); el film debía, pues, enfrentarse a ese problema y resolverlo a su manera. Y en efecto, Allio no se contenta con una voz en *off*, sino que utiliza varios medios para hacer sensibles los desfases e

o descubren un viejo baile que nunca se mostrará, mientras que la imagen visual muestra otro baile, mudo, sin que ningún *flash-back* establezca una unión visible, ninguna voz en *off* una unión sonora; *La femme du Gange* se presentaba ya como la concomitancia de dos films, «el film de la imagen y el film de las voces», cuyo único «factor de unión», a la vez articulación e intersticio, era un vacío. Entre ambas existe constantemente un corte irracional. Y, sin embargo, no son unas voces cualesquiera sobre unas imágenes cualesquiera. Por supuesto, no existe un encadenamiento que iría de lo visible al enunciado, o del enunciado a lo visible. Pero sí existe un constante reencadenamiento, sobre el corte irracional o por encima del intersticio. En ese sentido, lo visible y el enunciado forman un estrato, pero que siempre está atravesado, constituido por una fisura central arqueológica (Straub). Mientras que uno se limite a las cosas y a las palabras, se puede pensar que se habla de lo que se ve, que se ve aquello de lo que se habla, y que las dos cosas se encadenan: uno se está limitando a un ejercicio empírico. Pero, desde el momento en que se abren las palabras y las cosas, desde el momento en que se descubren los enunciados y las visibilidades, la palabra y la vista se elevan a un ejercicio superior, *a priori*, de tal manera que cada una alcanza su propio límite que la separa de la otra, un visible que sólo puede ser visto, un enunciable que sólo puede ser hablado. Y, sin embargo, una vez más, el límite propio que separa cada una también es el límite común que las pone en relación, y que tendría dos caras disimétricas, palabra ciega y visión muda. La problemática de Foucault está muy cerca de la del cine contemporáneo.

Así pues, ¿de qué forma la no relación es una relación? O acaso hay una contradicción entre esas dos declaraciones de Foucault: por un lado, «por más que se diga lo que se ve, lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y por

---

incluso las disyunciones entre lo *visto* y lo *enunciado*, la imagen visual y la imagen sonora (desde el primer plano vemos un árbol en la desierta campiña, mientras oímos los ruidos y las fórmulas de la sala del Tribunal).

más que se haga ver, mediante imágenes, metáforas, comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que resplandecen no es el que despliegan los ojos, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis»; por otro «entre la figura y el texto hay que admitir toda una serie de entrecruzamientos, o más bien ataques lanzados entre una y otro, flechas dirigidas contra el blanco adverso, labores de zapa y de destrucción, lanzazos y heridas, una batalla...», «cataratas de imágenes en medio de las palabras, relámpagos verbales que jalonan los dibujos...», «incisiones del discurso en la forma de las cosas», y a la inversa.[25] Los dos tipos de textos no se contradicen en nada. El primero dice que no existe isomorfismo u homología, ni forma común a ver y a hablar, a lo visible y a lo enunciable. El segundo dice que las dos formas se insinúan una en otra, como en una batalla. La invocación de una batalla significa precisamente que no existe isomorfismo. Pues las dos formas heterogéneas suponen una condición y un condicionado, la luz y las visibilidades, el lenguaje y los enunciados; pero la condición no «contiene» lo condicionado, lo produce en un espacio de diseminación, y se manifiesta en una forma de exterioridad. Así pues, entre lo visible y su condición circulan enunciados, como entre las dos pipas de Magritte. Entre el enunciado y su condición se insinúan visibilidades, como en Roussel, que no abre las palabras sin que surja lo visible (y que tampoco abre las cosas sin que surja enunciado). Anteriormente hemos intentado mostrar cómo la forma de visibilidad «prisión» engendraba enunciados secundarios que prorrogaban la delincuencia, sin perjuicio de que los enunciados penales engendren visibles secundarios que refuerzan la prisión. Es más, los enunciados y las visibilidades se enlazan directamente como luchadores, se fuerzan o se capturan, constituyendo cada vez la «verdad». De ahí la fórmula de Foucault: «hablar y hacer ver es un mismo movimiento..., prodigioso entrecruzamiento».[26] Hablar y ver *al mismo tiempo*, aun-

25. *MC*, 25; *CNP*, 30, 48, 50. *CNP* presenta los dos tipos de textos, y los hace intervenir al máximo.
26. *RR*, 147.

que no sea lo mismo, aunque no se hable de lo que se ve, aunque no se vea aquello de lo que se habla. Ambos componen el estrato, y, de un estrato a otro, se transforman al mismo tiempo (aunque no sea según las mismas reglas).

No obstante, esta primera respuesta (la lucha, el enlazamiento, la batalla, la doble insinuación) aún no es suficiente. No tiene en cuenta la primacía del enunciado. El enunciado tiene la primacía en virtud de la espontaneidad de su condición (lenguaje) que le proporciona una forma determinante. Lo visible, por el contrario, en virtud de la receptividad de la suya (luz), sólo tiene la forma de lo determinable. Se puede, pues, considerar que la determinación procede siempre del enunciado, aunque las dos formas difieren en naturaleza. Por eso Foucault distingue un nuevo aspecto en la obra de Roussel: no sólo se trata de abrir las cosas para inducir enunciados, ni de abrir las palabras para canalizar visibilidades, sino también de hacer brotar y proliferar los enunciados, en virtud de su espontaneidad, de tal manera que ejerzan sobre lo visible una determinación infinita.[27] En resumen, ésta es una segunda respuesta al problema de la relación entre las dos formas: sólo los enunciados son determinantes y hacen ver, aunque hagan ver algo distinto de lo que dicen. No puede, pues, sorprendernos que en *La arqueología del saber* lo visible, en última instancia, ya sólo sea designado negativamente, como lo no discursivo, razón de más para que lo discursivo tenga relaciones discursivas con lo no discursivo. Entre lo visible y lo enunciable debemos mantener todos esos aspectos a la vez: heterogeneidad de las dos formas, diferencia de naturaleza o anisomorfía; presuposición recíproca entre ambas, presiones y capturas mutuas; primacía bien determinada de una sobre otra.

27. Por eso Foucault distingue finalmente tres tipos de obras en Roussel: no sólo las obras de máquinas, en las que las visibilidades captan o suscitan enunciados (por ejemplo, *La vue*) y las obras de método, en las que los enunciados provocan visibilidades (por ejemplo, *Impressions d'Afrique*), pero también la obra infinita (*Nouvelles impressions d'Afrique*), en la que el enunciado prolifera en paréntesis de paréntesis y prosigue hasta el infinito la determinación de lo visible. Véase *RR*, capít. 7.

Pero esta segunda respuesta es insuficiente. Si la determinación es infinita, ¿cómo lo determinable no iba a ser inagotable, si tiene otra forma que la de la determinación? ¿Cómo no iba a ocultarse lo visible, eternamente determinable, si los enunciados lo determinan infinitamente? ¿Cómo impedir que el objeto huya? ¿No encalla finalmente la obra de Roussel en este punto, no en el sentido de fracaso, sino en el sentido marítimo? «Aquí el lenguaje está puesto circularmente en el interior de sí mismo, ocultando lo que hace ver, privando a la mirada de lo que se proponía ofrecerle, deslizándose a una velocidad vertiginosa hacia una cavidad invisible en la que las cosas son inaccesibles y en la que desaparece en su loca persecución.»[28] Kant había pasado ya por una aventura semejante: la espontaneidad del entendimiento no ejercía su determinación sobre la receptividad de la intuición sin que ésta no continuase oponiendo su forma de lo determinable a la determinación. Kant debía, pues, invocar una tercera instancia más allá de las dos formas, esencialmente «misteriosa» y capaz de explicar su coadaptación como Verdad. Ese era el *esquema* de la imaginación. La palabra «enigmático» en Foucault corresponde al misterio de Kant, aunque sea en un conjunto totalmente distinto y bajo otras distribuciones. Pero también en Foucault hace falta que una tercera instancia coadapte lo determinable y la determinación, lo visible y lo enunciable, la receptividad de la luz y la espontaneidad del lenguaje, actuando más allá de las dos formas, o más acá. En ese sentido, Foucault decía que el enlazamiento implica una *distancia* a través de la cual los adversarios «intercambiaban sus amenazas y sus palabras», y que el lugar de enfrentamiento implica un «no lugar» que muestra que los adversarios no pertenecen al mismo espacio o no dependen de la misma forma.[29] Igualmente, analizando a Paul Klee, Foucault dice que las figuras visibles y los signos de escritura se combinan, *pero en otra dimensión que la de sus formas respectivas*.[30] Así pues, tenemos

28. *RR*, 172.
29. *NGH*, 156.
30. *CNP*, 40-42.

que pasar a otra dimensión que la del estrato y sus dos formas, tercera dimensión informal que explicará la composición estratificada de las dos formas y la primacía de una sobre otra. ¿En qué consiste esta dimensión, este nuevo eje?

LAS ESTRATEGIAS O LO NO ESTRATIFICADO: EL PENSAMIENTO DEL AFUERA (PODER)

¿Qué es el Poder? La definición de Foucault parece muy simple, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una «relación de poder». Eso quiere decir, en primer lugar, que el poder no es una forma, por ejemplo la forma-Estado; y que la relación de poder no se produce entre dos formas, como el saber. En segundo lugar, eso quiere decir que la fuerza nunca está en singular, que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza. Ahora bien, esto no significa un retorno al derecho natural, puesto que el derecho ya es de por sí una forma de expresión, la Naturaleza una forma de visibilidad, *y la violencia algo concomitante o consecuente a la fuerza, no algo constituyente.* Foucault está más cerca de Nietzsche (y también de Marx), para quien la relación de fuerzas excede singularmente la violencia y no puede definirse por ella. Pues la violencia tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser la relación: es «una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes», «un conjunto de acciones sobre acciones posibles». Se puede, pues, concebir una lista, necesariamente abierta, de variables que expresan una relación de fuerzas o de poder y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más

o menos probable...[1] Esas son las categorías de poder. En ese sentido, *Vigilar y castigar* había establecido una lista más detallada de los valores que la relación de fuerzas adquiría a lo largo del siglo XVIII: *distribuir en el espacio* (que se traducía en encerrar, controlar, ordenar, serializar...), *ordenar en el tiempo* (subdividir el tiempo, programar el acto, descomponer el gesto...), *componer en el espacio-tiempo* (todas las formas de «constituir una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales que la componen»)... Por eso las grandes tesis de Foucault sobre el poder, tal y como las hemos visto precedentemente, se desarrollan en tres apartados: el poder no es esencialmente represivo (puesto que «incita, suscita, produce»); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheísmo.

Uno no pregunta, «¿qué es el poder, de dónde viene?». Uno pregunta, ¿cómo se ejerce? Un ejercicio de poder aparece como un afecto, puesto que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Incitar, suscitar, producir (o bien todos los términos de listas análogas) constituyen afectos activos, y ser incitado, ser suscitado, ser obligado a producir, tener un efecto «útil», constituyen afectos reactivos. Estos no son simplemente la «consecuencia» o el «reverso pasivo» de aquéllos, sino más bien el «irreductible opuesto», sobre todo si se considera que la fuerza afectada no deja de tener una capacidad de resistencia.[2] Cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectada (por otras), por eso implica relaciones de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones. Espontaneidad y receptividad adquieren ahora un nuevo sentido: afectar, ser afectado.

El poder de ser afectado es como una *materia* de la

1. «*Deux essais sur le sujet et le pouvoir*», en Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 313.
2. *VS*, 126-127.

fuerza, y el poder de afectar es como una *función* de la fuerza. Ahora bien, se trata de una pura función, es decir, de una función no formalizada, considerada independientemente de las formas concretas en las que se encarna, de los fines que sirve y de los medios que emplea: física de la acción, una física de la acción abstracta. Y se trata de una pura materia, no formada, considerada independientemente de las sustancias formadas, de los seres u objetos cualificados de los que forma parte: una física de la materia primera o pura. Las categorías de poder son, pues, las determinaciones propias de las acciones consideradas como «cualesquiera» y de cualesquiera soportes. Así, *Vigilar y castigar* define el Panóptico por la pura función de imponer una tarea o una conducta cualquiera a una multiplicidad de individuos cualesquiera, bajo la única condición de que la multiplicidad sea poco numerosa y el espacio delimitado poco extenso. No se tiene, pues, en cuenta ni las formas que proporcionan fines y medios a la función (educar, cuidar, castigar, hacer producir), ni las sustancias formadas que son el objeto de la función («presos, enfermos, escolares, locos, obreros, soldados...»). En efecto, el Panóptico, a finales del siglo XVIII, atraviesa todas esas formas y se aplica a todas esas sustancias: en ese sentido, es una categoría de poder, una pura función disciplinaria. Foucault lo llamará *diagrama*, función a la que «hay que liberar de todo uso específico», como también de toda sustancia concreta.[3] *La voluntad de saber* considerará otra función que surge al mismo tiempo: gestionar y controlar la vida en una multiplicidad cualquiera, a condición de que la multiplicidad sea numerosa (población) y el espacio extenso o abierto. Ahí es donde «hacer probable» adquiere todo su sentido entre las categorías de poder y donde se introducen los métodos probabilísticos. En resumen, en las sociedades modernas las dos funciones puras serán la «anátomopolítica» y la «biopolítica», y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera.[4] El dia-

3. *SP*, 207 (y 229: «¿Debe sorprendernos que la prisión se parezca a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, que todos ellos se parezcan a las prisiones?»)
4. *VS*, 183-188.

grama se podrá, pues, definir de varias maneras que se encadenan: es la presentación de las relaciones de fuerzas propias de una formación; la distribución de los poderes de afectar y de los poderes de ser afectado; la mezcla de las puras funciones no formalizadas y de las puras materias no formadas.

Para las relaciones de fuerza que constituyen el Poder y las relaciones de formas que constituyen el Saber, ¿no habría que decir lo mismo que decíamos para las dos formas, los dos elementos formales del saber? Entre el poder y el saber existen diferencias de naturaleza, existe heterogeneidad; pero también existe presuposición recíproca y capturas mutuas; por último, existe primacía de uno sobre otro. Diferencia de naturaleza, en primer lugar, puesto que el poder no pasa por formas, sino solamente por fuerzas. El saber concierne a materias formadas (sustancias) y a funciones formalizadas, distribuidas segmento a segmento, bajo las dos grandes condiciones formales, ver y hablar, luz y lenguaje: está, pues, estratificado, archivado, dotado de una segmentaridad relativamente dura. El poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materias y funciones no estratificadas, utiliza una segmentaridad muy flexible. En efecto, no pasa por formas, sino por *puntos*, puntos singulares que siempre indican la aplicación de una fuerza, la acción o la reacción de una fuerza con relación a otras, es decir, un afecto como «estado de poder siempre local e inestable». De ahí una cuarta definición del diagrama: es una emisión, una distribución de singularidades. A la vez locales, inestables y difusas, las relaciones de poder no emanan de un punto central o de un núcleo único de soberanía, sino que constantemente van «de un punto a otro» en un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, resistencias. Por eso no son «localizables» en tal y tal instancia. Como ejercicio de lo no estratificado, constituyen una estrategia, y «las estrategias anónimas» son casi mudas y ciegas, puesto que escapan a las formas estables de lo visible y lo enunciable.[5]

5. Texto esencial, *VS*, 122-127 (sobre los puntos, las estrategias, su inestabilidad; y, a propósito de las resistencias, Foucault utili-

Las estrategias se distinguen de las estratificaciones, de la misma manera que los diagramas se distinguen de los archivos. La inestabilidad de las relaciones de poder define un medio estratégico o no estratificado. Por otro lado, las relaciones de poder no son *conocidas*. Una vez más, en Foucault ocurre más o menos como en Kant, en quien la determinación puramente práctica es irreductible a toda determinación teórica o de conocimiento. Es cierto que, según Foucault, todo es práctica; pero la práctica de poder sigue siendo irreductible a toda práctica de saber. Para señalar esta diferencia de naturaleza, Foucault dirá que el poder remite a una «microfísica». A condición de que «micro» no se entienda como una miniaturización de las formas visibles o enunciables, sino como otro dominio, un nuevo tipo de relaciones, una dimensión de pensamiento irreductible al saber: conexiones móviles y no localizables.[6]

Resumiendo el pragmatismo de Foucault, François Châtelet dice: «el poder como ejercicio, el saber como reglamento».[7] El estudio de las relaciones estratificadas de saber culminaba en *La arqueología*. El de las relaciones estratégicas de poder comienza con *Vigilar y castigar* y culmina paradójicamente en *La voluntad de saber*. Pues la diferencia de naturaleza entre poder y saber no impide que haya presuposición y capturas recíprocas, mutua inmanencia. Las ciencias humanas son inseparables de las relaciones de

---

zará explícitamente el lenguaje de los puntos singulares en matemáticas, «nudos, núcleos...»).

6. Sobre la «microfísica del poder», *SP*, 140. Sobre la irreductibilidad de lo micro, *VS*, 132. Habría que confrontar el pensamiento de Foucault y la sociología de las «estrategias» de Pierre Bourdieu: en qué sentido ésta constituye una microsociología. Quizá también habría que referir ambas a la microsociología de Tarde. Esta tenía por objeto las relaciones difusas, infinitesimales, no los grandes conjuntos ni los grandes hombres, sino las pequeñas ideas de los pequeños hombres, una rúbrica de funcionario, una nueva costumbre local, una desviación lingüística, una torsión visual que se propaga. Todo esto está relacionado con lo que Foucault llama un «corpus». Sobre el papel de las «minúsculas invenciones», texto muy próximo de Tarde, *SP*, 222.

7. Françoise Châtelet y Evelyne Pisier, *Las concepciones políticas del siglo XX*, PUF, 1.085 (trad. cast. ed. Espasa-Calpe).

poder que las posibilitan y que suscitan saberes más o menos capaces de franquear un umbral epistemológico o de formar un conocimiento: por ejemplo, en el caso de una *scientia sexualis*, la relación penitente-confesor, fiel-director espiritual; o en el caso de la psicología, las relaciones disciplinarias. No queremos decir que las ciencias humanas proceden de la prisión, sino que suponen el diagrama de las fuerzas del que también la prisión depende. Y a la inversa, las relaciones de fuerzas seguirían siendo transitivas, inestables, evanescentes, casi virtuales, en cualquier caso no conocidas, si no se efectuasen en las relaciones formadas o estratificadas que componen saberes. Incluso el saber de la Naturaleza, y sobre todo la superación de un umbral de cientificidad, remiten a relaciones de fuerza entre los hombres, pero que se actualizan bajo esa forma: el conocimiento nunca remite a un sujeto que sería libre con relación a un diagrama de poder, y éste nunca es libre con relación a los saberes que lo actualizan. De ahí la afirmación de un complejo *poder-saber* que engloba el diagrama y el archivo, y que los articula a partir de su diferencia de naturaleza. «Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe ninguna exterioridad, incluso si cada una de ellas tiene su papel específico y se articulan una sobre otra *a partir de su diferencia*.»[8]

Las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (afectos). La actualización que las estabiliza, que las estratifica, es una integración: operación que consiste en trazar «una línea de fuerza general», conectar las singularidades, alinearlas, homogeneizarlas, serializarlas, hacer que converjan.[9] Pero la integración total no se produce inmediatamente. Más bien se producen una multiplicidad de integraciones locales, parciales, cada una en afinidad con tales relaciones, tales puntos singulares. Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones: el Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral... Las instituciones no son fuentes o esencias, no son

8. *VS*, 130.
9. *VS*, 124.

ni esencia ni interioridad. Son prácticas, mecanismos operatorios que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con «fijarlas»; su función es reproductora, no productora. El Estado no existe, lo único que existe es un estatismo, y lo mismo se diría en los demás casos. En cada formación histórica habrá, pues, que preguntar qué es lo que corresponde a cada una de las instituciones que existen en ese estrato, es decir, qué relaciones de poder integra, qué relaciones mantiene con otras instituciones, y cómo cambian esas distribuciones de un estrato a otro. Una vez más, estamos ante problemas de capturas muy variables, horizontales y verticales. Si la forma Estado, en nuestras formaciones históricas, ha capturado tantas relaciones de poder, no es porque esas relaciones deriven de ella, sino, al contrario, porque una operación de «estatismo continuo», por lo demás muy variable según los casos, se ha producido en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar, sexual, que tiene por objetivo una integración global. En cualquier caso, lejos de ser el origen, el Estado supone las relaciones de poder. Foucault lo expresa diciendo que el gobierno es anterior con relación al Estado, si se entiende por «gobierno» *el poder de afectar bajo todos sus aspectos* (gobernar niños, almas, enfermos, una familia...).[10] Si en función de lo anterior tratamos de definir la característica más general de cualquier institución, Estado u otra, diríamos que consiste en organizar las supuestas delaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o «microfísicas», en torno a una instancia molar: «el» Soberano, o «la» Ley; en el caso del Estado, el Padre en el caso de la familia, el Dinero, el Oro o el Dólar en el caso del mercado, el Dios en el caso de la religión, «el» Sexo en el caso de la institución sexual. *La voluntad de saber* analizará esos dos ejemplos privilegiados, la Ley, el Sexo, y toda la conclusión del libro muestra cómo las relaciones diferenciales de una «sexualidad sin sexo» se integran en el elemento especulativo del sexo «como significante único y significado

10. Véase el texto de Foucault sobre los «gobiernos», en Dreyfus et Rabinow, 314. Y, sobre las instituciones, 315.

universal», que normaliza el deseo al proceder a una «histerización» de la sexualidad. Pero bajo los sexos integrados siempre se agita o ruge una sexualidad molecular, algo parecido a lo que ya ocurría en Proust.

Esas integraciones, esas instancias molares constituyen saberes (por ejemplo, una *scientia sexualis*). Pero, ¿por qué a ese nivel aparece una fisura? Foucault señala que toda institución tiene necesariamente dos polos o dos elementos: «aparatos» y «reglas». En efecto, organiza grandes visibilidades, campos de visibilidad, y grandes enunciabilidades, regímenes de enunciados. La institución es biforme, bifaz (el sexo, por ejemplo, es a la vez el sexo que habla y que hace ver, lenguaje y luz).[11] De una forma más general, volvemos a encontrar el resultado de los análisis precedentes: la integración sólo actualiza o actúa creando vías de actualización *divergentes* entre las cuales se divide. O más bien, la actualización sólo integra creando un *sistema de diferenciación* formal. En cada formación existe una forma de receptividad que constituye lo visible y una forma de espontaneidad que constituye lo enunciable. Por supuesto, esas dos formas no coinciden con los dos aspectos de la fuerza o los dos tipos de afectos, receptividad del poder de ser afectado y espontaneidad del poder de afectar. Derivan de ellos, encuentran en ellos sus «condiciones internas». Pues la relación de poder no tiene forma en sí misma; pone en contacto materias no formadas (receptividad) y funciones no formalizadas (espontaneidad). Las relaciones de saber, por el contrario, tienen que ver en ambos lados con sustancias formadas y funciones formalizadas, unas veces bajo el tipo receptivo de lo visible, otras bajo el tipo espontáneo de lo enunciable. Las sustancias formadas se distinguen por la visibilidad, y las funciones formalizadas, finalizadas, se distinguen por el enunciado. No hay, pues, que confundir las categorías afectivas de poder (del tipo «incitar», «suscitar», etc.) con las categorías formales de saber («educar», «cuidar», «castigar»...) que pasan por ver y hablar, a fin de actualizar las primeras. Precisamente por

11. *VS* analiza esas dos formas, el sexo que habla (101) y el sexo luz (207).

eso, en virtud de ese desplazamiento que excluye la coincidencia, la institución tiene la capacidad de integrar relaciones de fuerza al constituir saberes que las actualizan y las modifican, las *redistribuyen*. Y, según la naturaleza de la institución considerada, o más bien según la naturaleza de su actuación, las visibilidades por un lado y los enunciados por otro alcanzarán tal y tal umbral que los transformará en políticos, económicos, estéticos... (Evidentemente, un «problema» sería saber si un enunciado puede alcanzar un umbral, por ejemplo científico, cuando la visibilidad se mantiene por debajo de ese umbral. O a la inversa. Eso es lo que convierte a la verdad en un problema. Existen tantas visibilidades de Estado, de arte, de ciencias, como enunciados, siempre variables.)

¿Cómo se realiza la actualización-integración? Lo comprenderemos, al menos en parte, a partir de *La arqueología del saber*. Foucault invoca la «regularidad» como propiedad del enunciado. Ahora bien, la regularidad, para Foucault, tiene un sentido muy preciso: es la curva que une puntos singulares (regla). Las relaciones de fuerzas determinan precisamente puntos singulares, por eso un diagrama siempre es una emisión de singularidades. Muy distinta es la curva que une esos puntos al pasar por su entorno. Albert Lautman demostraba que existen «dos realidades absolutamente distintas» en matemáticas, en la teoría de las ecuaciones diferenciales, aunque sean necesariamente complementarias: la existencia y la distribución de los puntos singulares en un campo de vectores, y la forma de las curvas integrales en su entorno.[12] De donde se deduce un método invocado por *La arqueología*: una serie se prolonga hasta el entorno de otro punto singular del que parte una nueva serie, que unas veces converge con la primera (enunciados de la misma «familia»), y otras diverge (enunciados de otra familia). En ese sentido, una curva efectúa las relaciones de fuerza regularizándolas, alineándolas, haciendo que las series converjan, trazando una «línea de fuerza general»: para Foucault, no sólo las curvas y los gráficos son enunciados, sino que los enunciados son tipos de curvas

12. Lautman, *Le problème du temps*, Hermann, 41-42.

o de gráficos. O bien, para mejor mostrar que los enunciados no se reducen a frases ni a proposiciones, Foucault dice que las letras que trazo al azar en una hoja de papel forman un enunciado, «el enunciado de una serie alfabética que no tiene otra ley que el azar»; de igual forma, las letras que transcribo de acuerdo con el teclado de una máquina de escribir francesa forman un enunciado, A, Z, E, R, T, (aunque el teclado y las letras indicadas en él no sean de por *sí enunciados, puesto que son visibilidades*). Si reunimos los textos más difíciles y misteriosos de Foucault relacionados con este tema, vemos que Foucault añade que el enunciado tiene una relación específica con un afuera, con «otra cosa que puede serle extrañamente semejante y casi idéntica». ¿Quiere eso decir que el enunciado tiene una relación con la visibilidad, con las letras del teclado? Realmente no, pues lo que está en entredicho es precisamente esa relación entre lo visible y lo enunciable. El enunciado no se define en modo alguno por lo que designa o significa. Nos parece que las cosas deben entenderse de otro modo: *el enunciado es la curva que une puntos singulares*, es decir, que efectúa o actualiza relaciones de fuerzas, tal y como existen en francés entre las letras y los dedos, según órdenes de frecuencia y de proximidad (o, en el otro ejemplo, según el azar). Pero, *los propios puntos singulares*, con sus relaciones de fuerzas, todavía no son un enunciado: son el afuera del enunciado al que éste puede ser extrañamente semejante y casi idéntico.[13] Las visibilidades, por su parte, por ejemplo las letras del teclado, son exteriores al enunciado, pero no constituyen en modo alguno su afuera.

Las visibilidades están, pues, en la misma situación que los enunciados, es decir, en una situación específica que deben resolver a su manera. Las visibilidades también deben estar en relación con el afuera que ellas actualizan, con las singularidades o las relaciones de fuerzas que a su vez

13. *AS*: sobre el enunciado, la curva o el gráfico, 109; sobre la distribución de azar o de frecuencia, 114; sobre la diferencia entre el teclado y el enunciado, las letras en el teclado y en el enunciado, 114; sobre «la otra cosa» o el afuera, 117. Sobre el conjunto de estos problemas, el texto de Foucault es, pues, muy denso y conciso.

integran, aunque de otra manera y según otro modo que los enunciados, puesto que esas visibilidades son exteriores a ellos.

La curva-enunciado integra en el lenguaje la intensidad de los afectos, las relaciones diferenciales de fuerzas, las singularidades de poder (potencialidades). Pero también las visibilidades deben integrarlos de otra manera, en la luz. Por eso la luz, como forma receptiva de integración, debe hacer a su vez un camino comparable, aunque no correspondiente, al del lenguaje como forma de espontaneidad. Y la relación entre las dos formas en el seno de su «no relación» será sus dos maneras de fijar relaciones de fuerzas inestables, de localizar y globalizar difusiones, de regularizar puntos singulares. Pues las visibilidades, bajo la luz de las formaciones históricas, constituyen cuadros que son a lo visible lo que el enunciado es a lo decible o a lo legible. El «cuadro» siempre ha obsesionado a Foucault, y a menudo emplea esa palabra en un sentido muy general que engloba también los enunciados. Pero es porque Foucault confiere en ese caso a los enunciados una dimensión descriptiva general, que no les corresponde en sentido estricto. En sentido estricto, el cuadro-descripción y la curva-enunciado son las dos potencias heterogéneas de formalización, de integración. Foucault se inscribe en una ya larga tradición lógica que invoca una diferencia de naturaleza entre los enunciados y las descripciones (por ejemplo Russell). Este problema, que surge en la lógica, ha podido encontrar desarrollos inesperados en la novela, en el «*nouveau roman*», luego en el cine. Lo que confiere todavía mayor importancia a la nueva solución propuesta por Foucault: el cuadro-descripción es la regulación propia de las visibilidades, del mismo modo que la curva-enunciado es la regulación propia de las legibilidades. De ahí la pasión de Foucault por describir cuadros, o, mejor todavía, por hacer descripciones que tienen el valor de cuadros: descripciones de las Meninas, pero también de Manet, de Magritte, y también las admirables descripciones de la cadena de los condenados a trabajos forzados, o bien del manicomio, de la prisión, del furgón penitenciario, como si fueran cuadros, y Foucault un pintor. Esa es sin duda su afinidad,

presente en toda su obra, con el *nouveau roman* y con Raymond Roussel. Pero volvamos a la descripción de las Meninas de Velázquez: el camino de la luz forma «una concha helicoidal» que hace visibles las singularidades y las convierte en otros tantos brillos y reflejos en un «ciclo» completo de la representación.[14] Así como los enunciados son curvas antes de ser frases y proposiciones, los cuadros son líneas de luz antes de ser contornos y colores. En esa forma de receptividad el cuadro efectúa las singularidades de una relación de fuerzas, en este caso la relación entre el pintor y el soberano tal y como se «alternan en un centelleo sin límites». El diagrama de las fuerzas se actualiza al mismo tiempo en los cuadros-descripciones y en curvas-enunciados.

Ese triángulo de Foucault es válido tanto para los análisis epistemológicos como para los estéticos. Es más, de la misma manera que las visibilidades implican enunciados de captura, los enunciados también implican visibilidades de captura, que continúan distinguiéndose de ellos incluso cuando actúan con palabras. En ese sentido, el análisis específicamente literario sirve para que volvamos a encontrar en su propio seno la distinción entre cuadros y curvas: las descripciones pueden ser verbales, pero no por ello dejan de distinguirse de los enunciados. Cuando decimos esto, estamos pensando en una obra como la de Faulkner: los enunciados trazan curvas fantásticas que pasan por objetos discursivos y posiciones de sujetos móviles (un mismo nombre para varias personas, dos nombres para una misma persona), y que se inscriben en un ser-lenguaje, en una concentración de toda la lengua específica de Faulkner. Las descripciones dibujan otros tantos cuadros que hacen surgir los reflejos, los brillos, los destellos, visibilidades variables según las horas y las estaciones, y que los distribuyen en un ser-luz, en una concentración de toda la luz cuyo secreto posee Faulkner (Faulkner, el «pintor de la luz» más grande de la literatura...). Y, por encima de esos dos elementos, está el tercero, los núcleos de poder no conocidos, no vistos, no dichos, núcleos devoradores o

14. *MC*, 27 (y 319).

devorados que se invierten y degeneran en la familia del Sur, todo un devenir negro.

¿En qué sentido existe primacía del poder sobre el saber, de las relaciones de poder sobre las relaciones de saber? Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar si no existiesen las relaciones diferenciales de poder. Bien es verdad que éstas serían evanescentes, embrionarias o virtuales, sin las operaciones que las integran; de ahí las presuposiciones recíprocas. Si existe primacía, es porque las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o su «no relación», en condiciones que sólo corresponden a las fuerzas. Al mismo tiempo, la relación indirecta entre las dos formas del saber no implica ninguna forma común, ni siquiera una correspondencia, sino únicamente el elemento informal de las fuerzas en el que ambas están inmersas. El diagramatismo de Foucault, es decir, la presentación de las puras relaciones de fuerzas o la emisión de las puras singularidades es, pues, análogo al esquematismo kantiano: asegura la relación, de la que deriva el saber, entre las dos formas irreductibles de espontaneidad y de receptividad. Y eso es así en la medida en que la propia fuerza goza de una espontaneidad y una receptividad específicas, aunque no formales, o precisamente por ser no formales. Indudablemente, el poder, considerado abstractamente, ni ve ni habla. Es un topo que sólo se puede reconocer por su red de galerías, su madriguera múltiple: «se ejerce a partir de innumerables puntos», «viene de abajo». Pero precisamente porque ni habla ni ve, hace ver y hablar. ¿Cómo se presenta el proyecto de Foucault relativo «a la vida de los hombres infames»? No se trata de hombres célebres que ya disponían de la palabra y de la luz, y que se han distinguido en el mal. Se trata de existencias criminales, pero oscuras y mudas, que sólo al encontrarse con el poder, al enfrentarse a él, salen a la luz y hablan durante un instante. Diríase incluso que si bajo el saber no existe una experiencia originaria libre y salvaje, como desearía la fenomenología, es porque el Ver y el Hablar siempre están ya totalmente inmersos en rela-

ciones de poder que ellos suponen y actualizan.[15] Por ejemplo, si tratamos de determinar un corpus de frases y de textos para extraer de ellos enunciados, vemos que sólo podemos realizarlo asignando los núcleos de poder (y de resistencia) de los que ese corpus depende. Eso es lo esencial: si las relaciones de poder implican las relaciones de saber, éstas, por el contrario, suponen aquéllas. Si los enunciados sólo existen dispersados en una forma de exterioridad, si las visibilidades sólo existen diseminadas en otra forma de exterioridad, es precisamente porque las relaciones de poder son difusas, multipuntuales, en un medio que ya ni siquiera tiene forma. Las relaciones de poder designan «la otra cosa» a la que remiten los enunciados (y también las visibilidades), incluso si estas últimas se distinguen muy poco de ellos, como consecuencia de la operación insensible y continua de los integradores: como dice *La arqueología*, la emisión de números al azar no es un enunciado, pero su reproducción vocal o en una hoja de papel sí lo es. Si el poder no es una simple violencia, no sólo es porque en sí mismo pasa por categorías que expresan la relación de la fuerza con la fuerza (incitar, inducir, producir un efecto útil, etc.), sino también porque, con relación al saber, produce verdad, en la medida en que hace ver y hace hablar.[16] Produce lo verdadero como problema.

El estudio precedente nos ponía en presencia de un dualismo muy particular de Foucault, en lo que se refiere al saber, entre lo visible y lo enunciable. Pero hay que señalar que el dualismo en general tiene por lo menos tres sentidos: unas veces se trata de un verdadero dualismo que indica una diferencia irreductible entre dos sustancias, como en Descartes, o entre dos facultades, como en Kant; otras se trata de una etapa provisional que se supera con un monismo, como en Spinoza o en Bergson; y otra se trata de una distribución preparatoria que actúa en el seno de un pluralismo. Ese es el caso de Foucault. Entre lo visible y lo enunciable sólo existe un dualismo en la medida en

15. *VHI*, 16 (y, sobre la forma en que el poder hace ver y hace hablar, saca a la luz y obliga a hablar, 15-17, 27).
16. *VS*, 76, 98.

que las formas respectivas, como formas de exterioridad, de dispersión o de diseminación, los convierten en dos tipos de «multiplicidad», ninguno de los cuales puede ser reducido a una unidad: los enunciados sólo existen en una multiplicidad discursiva, y las visibilidades en una multiplicidad no discursiva. Y esas dos multiplicidades se abren a una tercera, multiplicidad de las relaciones de fuerzas, multiplicidad de difusión que ya no pasa por dos y se ha liberado de toda forma dualizable. *Vigilar y castigar* no cesa de mostrar que los dualismos son efectos molares o masivos que se producen en «las multiplicidades». El dualismo de la fuerza, afectar-ser afectado, sólo es en cada una el índice de la multiplicidad de las fuerzas, el ser múltiple de esas fuerzas. Así, Syberberg llega a decir que la división en dos es la tentativa de distribuir una multiplicidad que no es representable en una sola forma.[17] Pero esta distribución sólo puede distinguir multiplicidades de multiplicidades. Toda la filosofía de Foucault es una pragmática de lo múltiple.

Si las combinaciones variables de las dos formas, lo visible y lo enunciable, constituyen los estratos o formaciones históricas, la microfísica del poder expone, por el contrario, las relaciones de fuerzas en un medio formal y no estratificado. El diagrama suprasensible no se confunde con el archivo audiovisual: es como el apriori que la formación histórica supone. No obstante, no hay nada bajo los estratos, ni encima, ni siquiera fuera de ellos. Las relaciones de fuerzas, móviles, evanescentes, difusas, no están fuera de los estratos, sino que son su afuera. Por eso los apriori de la historia son a su vez históricos. A primera vista se podría pensar que el diagrama está reservado a las sociedades modernas: *Vigilar y castigar* analiza el diagrama disciplinario en la medida en que sustituye los efectos de la antigua soberanía por un control inmanente al campo social. Pero no es así: cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas, que es como

17. Syberberg, *Parsifal*, Cahiers du cinema-Gallimard, 46. Syberberg es uno de los cineastas que han desarrollado particularmente la disyunción ver-hablar.

su afuera. Nuestras sociedades disciplinarias pasan por categorías de poder (acciones sobre las acciones) que pueden definirse así: imponer una tarea cualquiera o producir un efecto útil, controlar una población cualquiera o gestionar la vida. Pero las antiguas sociedades de soberanía se definían por otras categorías no menos diagramáticas: extraer (acción de extraer de acciones o productos, fuerza de extraer de fuerzas), decidir sobre la muerte («matar o dejar vivir», lo que es muy diferente de gestionar la vida).[18] Tanto en un caso como en el otro existe diagrama. Foucault todavía señalaba otro diagrama al que remitía la comunidad de Iglesia más bien que la sociedad de Estado, diagrama «pastoral», del que detallaba las categorías: apacentar un rebaño..., como relación de fuerzas o acción sobre la acción.[19] También se puede hablar de un diagrama griego, lo veremos más adelante, de un diagrama romano, de un *diagrama feudal... La lista es infinita, como la de las categorías* de poder (el diagrama disciplinario no es en modo alguno la última palabra). En cierto sentido, diríase que los diagramas comunican por encima, por debajo o entre los estratos respectivos (así, podemos definir un diagrama «napoleónico» como interestrático, intermedio entre la antigua sociedad de soberanía y la nueva sociedad de disciplina que él prefigura).[20] En ese sentido, el diagrama se distingue de los estratos: sólo la formación estratificada le proporciona una estabilidad que de por sí no posee, en sí mismo el diagrama es inestable, agitado, cambiante. Ese es el carácter paradójico del apriori, una microagitación. Pues las fuerzas en relación son inseparables de las variaciones de sus distancias o de sus relaciones. En resumen, las fuerzas están en constante devenir, *existe un devenir de las fuerzas que subyace a la historia*, o más bien la engloba, según una concepción nietzscheana. Por eso el diagrama, en la medida en que expone un conjunto de relaciones de fuerzas, no es un lugar, sino más bien «un no lugar»: sólo gracias a

18. *VS*, 178-179.
19. Véanse las cuatro categorías del poder pastoral, en Dreyfus et Rabinow, 305.
20. *SP*, 219.

mutaciones es un lugar. De repente, las cosas ya no son percibidas, ni las proposiciones enunciadas de la misma manera...[21] Por supuesto, el diagrama comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fija; pero, según otro eje, también comunica con el otro diagrama, con los otros estados inestables de diagrama, a través de los cuales las fuerzas prosiguen su devenir mutante. Por eso el diagrama siempre es el afuera de los estratos. El diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerzas sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares. Eso no significa que cualquier cosa se encadene con cualquier cosa. Más bien se trata de tiradas sucesivas, cada una de las cuales actúa al azar, pero en las condiciones extrínsecas determinadas por la tirada precedente. El diagrama, un estado de diagrama, siempre es una combinación de aleatorio y de dependiente, como en una cadena de Markov. «La mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar», dice Nietzsche invocado por Foucault. No existe, pues, encadenamiento por continuidad ni interiorización, sino reencadenamiento por encima de los cortes y de las discontinuidades (mutación).

Hay que distinguir la exterioridad y el afuera. La exterioridad sigue siendo una forma, como en *La arqueología del saber*, e incluso dos formas exteriores una a otra, puesto que el saber está hecho de esos dos medios, luz y lenguaje, ver y hablar. Pero el afuera concierne a la fuerza: si la fuerza siempre está en relación con otras fuerzas, las fuerzas remiten necesariamente a un afuera irreductible, que ya ni siquiera tiene formas, que está hecho de distancias indescomponibles gracias a las cuales una fuerza actúa sobre otra u otra actúa sobre ella. Una fuerza siempre confiere a otras, o recibe de otras, desde afuera, la afectación variable que sólo existe a tal distancia o bajo tal relación. Existe, pues, un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que ac-

21. Sobre la relación de fuerzas, el devenir y el «no lugar», véase *NGH*, 156. Sobre la mutación, que hace que «de pronto» las cosas ya no sean percibidas ni enunciadas de la misma forma, véase *MC*, 229. Y *VS*, 131: «Las relaciones de poder-saber no son formas dadas de distribución, son matrices de transformación.»

túa en otra dimensión. *Un afuera más lejano* que todo mundo exterior e incluso que toda forma de exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo. Pero, ¿cómo podrían las dos formas de exterioridad ser exteriores una a otra si no existiese ese afuera, más próximo y más lejano? «La otra cosa», invocada ya por *La arqueología*... Si los dos elementos formales del saber, exteriores en tanto que heterogéneos, encuentran acuerdos históricos que son otras tantas soluciones para el «problema» de la verdad, es, ya lo hemos visto, porque las fuerzas actúan en un espacio distinto del de las formas, el espacio del Afuera, precisamente ahí donde la relación es una «no relación», el lugar un «no lugar», la historia un devenir. En la obra de Foucault, el artículo sobre Nietzsche y el artículo sobre Blanchot se encadenan, o se reencadenan. Si ver y hablar son formas de exterioridad, pensar se dirige a un afuera que no tiene forma.[22] Pensar es llegar a lo no estratificado. Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción entre ver y hablar. Es el segundo encuentro de Foucault con Blanchot: pensar pertenece al afuera, en la medida en que éste, «tempestad abstracta», se precipita en el intersticio entre ver y hablar. La invocación del afuera es un tema constante de Foucault, y significa que pensar no es el ejercicio innato de una facultad, sino que debe advenir al pensamiento. Pensar no depende de una bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la injerencia de un afuera que abre el intervalo y fuerza, desmembra el interior. «Cuando el afuera se abre y atrae la interioridad...» Pues el interior supone un principio y un fin, un origen y un destino capaces de coincidir, de hacer «todo». Pero, cuando sólo existen medios y entre-dos, cuando las palabras y las cosas se abren por el medio sin coincidir jamás, es para liberar fuerzas que proceden del afuera, y que sólo existen en estado de agitación, de mezcolanza y de transformación,

22. Véase el artículo en homenaje a Blanchot, *PDD*. Los dos puntos de encuentro con Blanchot son, pues, la exterioridad (hablar y ver), y el afuera (pensar). Y, sobre el afuera de las fuerzas como otra dimensión que la de las formas exteriores, «otro espacio», *CNP*, 41-42.

de mutación. Tiradas de dados, en verdad, pues pensar es emitir una tirada de dados.

Las fuerzas del afuera nos dicen lo siguiente: lo que se transforma nunca es el compuesto, histórico y estratificado, arqueológico, sino las fuerzas componentes, cuando entran en relación con otras fuerzas que producen del afuera (estrategias). El devenir, el cambio, la mutación, conciernen a las fuerzas componentes y no a las formas compuestas. ¿Por qué esta idea, tan simple en apariencia, es tan difícil de comprender, hasta el extremo de que «la muerte del hombre» ha suscitado tantos malentendidos? Unas veces se ha objetado que no se trataba del hombre existente, sino de un concepto de hombre. Otras se ha pensado, tanto en el caso de Foucault como en el de Nietzsche, que era el hombre existente el que se superaba a sí mismo, hacia un superhombre, eso espero. Los dos casos suponen una incomprensión tanto de Foucault como de Nietzsche (por ahora no planteamos el problema de la malevolencia y de la estupidez que en ocasiones animan los comentarios sobre Foucault, como también ocurrió con Nietzsche). De hecho, el problema no es el del compuesto humano, conceptual o existente, perceptible o enunciable. El problema es el de las fuerzas componentes del hombre: ¿con qué otras fuerzas se combinan, cuál es el compuesto resultante? Pues bien, en la época clásica, todas las fuerzas del hombre están relacionadas con una fuerza de «representación» que pretende extraer de ellas lo que tienen de positivo o de *elevable al infinito*: de ahí que el conjunto de las fuerzas compongan a Dios y no al hombre, y que el hombre sólo pueda aparecer entre órdenes de infinito. Por eso Merleau-Ponty definía el pensamiento clásico por su manera inocente de pensar el infinito: no sólo el infinito era primero con relación a lo finito, sino que las cualidades del hombre, llevadas al infinito, servían para componer la insondable unidad de Dios. Para que el hombre aparezca como compuesto específico es necesario que sus fuerzas componentes entren en relación con nuevas fuerzas que eluden la de la representación, e incluso la excluyen. Esas nuevas fuerzas son las de la vida, del trabajo y del lenguaje, en la medida en que la vida descubre una «orga-

nización», el trabajo una «producción», el lenguaje una «filiación», que las sitúan fuera de la representación. *Esas fuerzas oscuras de la finitud no son fundamentalmente humanas*, pero entran en relación con las del hombre para plegarlo a su propia finitud y comunicarle una historia que sólo en un segundo tiempo hace suya.[23] Así pues, en esta nueva formación histórica del siglo XIX, el que está compuesto por el conjunto de las fuerzas componentes «extraídas» es el hombre. Pero si imaginamos una tercera tirada, las fuerzas del hombre todavía entrarán en relación con otras fuerzas, a fin de componer una nueva cosa, que ya no será ni Dios ni el hombre: diríase que la muerte del hombre está ligada a la de Dios, en beneficio de nuevos compuestos. En resumen, la relación de las fuerzas componentes con el afuera no cesa de hacer variar la forma compuesta, bajo otras relaciones, a merced de las nuevas composiciones. Que el hombre sea una figura de arena entre dos mareas debe entenderse literalmente: una composición que sólo aparece entre otras dos, la de un pasado clásico que la ignoraba y la de un futuro que ya no la conocerá.[24] No cabe alegrarse ni llorar. ¿No se dice habitualmente que las fuerzas del hombre han entrado ya en relación con otras fuerzas, las de la información, que componen con ellas otra cosa que el hombre, sistemas indivisibles «hombre máquina», con las máquinas de tercer tipo? ¿Una unión con el silicio más bien que con el carbono?

Una fuerza siempre es afectada desde afuera por otras, o afecta a otras. Poder de afectar, o de ser afectado, el poder es ocupado de manera variable según las fuerzas en relación. El diagrama como determinación de un conjunto de relaciones de fuerza jamás agota la fuerza, que puede

23. Eso es lo esencial en *MC*: Foucault no dice que la vida, el trabajo y el lenguaje sean fuerzas del hombre de las que éste toma conciencia como de su propia finitud. Al contrario, la vida, el trabajo, el lenguaje surgen en *primer lugar* como fuerzas finitas exteriores al hombre, que le imponen una historia que no es la suya. Sólo en un segundo momento el hombre se apropia de esa historia, convierte su propia finitud en un fundamento. Véanse págs. 380-381, donde Foucault resume los dos momentos de ese análisis.

24. La última frase de *MC*. En el Anexo proponemos un análisis más detallado de la muerte del hombre.

entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de «extraer» de ellos otros nuevos. De esa forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosea. En ese sentido, la fuerza dispone de un potencial con relación al diagrama en el que está incluida, o de un tercer poder que se presenta como capacidad de «resistencia». En efecto, un diagrama de las fuerzas presenta, al lado (o más bien «frente a frente») de las singularidades de poder que corresponden a esas relaciones, las singularidades de resistencia, esos «puntos, nudos, núcleos» que se efectúan a su vez en los estratos, a fin de hacer que en ellos el cambio sea posible.[25] Es más, la última palabra del poder es que *la resistencia es primera*, en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas.[26] Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia.

Hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre. Contra Foucault, invocan una conciencia universal y eterna de los derechos humanos, que debe estar por encima de cualquier análisis. No es la primera vez que el recurso a lo eterno es la máscara de un pensa-

25. *VS*, 126-127 («multiplicidad de puntos de resistencia» que se integran o se estratifican para hacer «posible una revolución»).

26. En Dreyfus et Rabinow, 300. Y, sobre las seis singularidades presentadas por las formas de resistencias contemporáneas, 301-302 (especialmente la «transversalidad» de las luchas actuales, noción común a Michel Foucault y a Félix Guattari). En Foucault hay un eco de las tesis de Mario Tronti en su interpretación del marxismo (*Ouvriers et capital*, ed. Bourgois): la idea de una resistencia «obrera» que sería *anterior* con relación a la estrategia del capital.

miento demasiado débil y sumario, ignorante incluso de aquello que debería alimentarlo (las transformaciones del derecho moderno desde el siglo XIX). Es cierto que Foucault nunca ha dado gran importancia a lo universal y a lo eterno: ésos sólo son efectos masivos o globales que proceden de ciertas distribuciones de singularidades, en tal formación histórica, y bajo tal proceso de formalización. Bajo lo universal existen juegos de singularidades, emisiones de singularidades, y la universalidad o la eternidad del hombre sólo son la sombra de una combinación singular y transitoria contenida en un estrato histórico. El único caso en el que el universal se dice al mismo tiempo que aparece el enunciado, es en las matemáticas, puesto que en ellas el «umbral de formalización» coincide con el umbral de aparición. Pero, en todo lo demás, el universal es posterior.[27] Foucault puede denunciar «el movimiento de un logos que eleva las singularidades hasta el concepto», porque «ese logos sólo es de hecho un discurso ya pronunciado», estereotipado, que surge cuando todo ha sido dicho, cuando todo está ya muerto, reintegrado en «la interioridad silenciosa de la conciencia de sí».[28] El sujeto de derecho, en la medida en que se crea, es la vida, como portadora de singularidades, «plenitud de lo posible», y no el hombre, como forma de eternidad. Y, ciertamente, el hombre sustituye a la vida, al sujeto de derecho, cuando las fuerzas vitales compusieron un instante su figura, en la época política de las Constituciones. Pero, en la actualidad, el derecho ha cambiado una vez más de sujeto porque, incluso *en el hombre*, las fuerzas vitales entran en otras combinaciones y componen otras figuras: «Lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida... La vida, mucho más que el derecho, es lo que ahora está en juego en las luchas políticas,

27. *AS*, 246: «la misma posibilidad de la existencia [de las matemáticas] implicaba que se diese, desde el principio, aquello que en cualquier otro dominio permanece dispersado a lo largo de la historia... Cuando se considera la instauración del discurso matemático como prototipo del nacimiento y del devenir de todas las demás ciencias, se corre el riesgo de homogeneizar todas las formas singulares de historicidad...».

28. *OD*, 50-51.

incluso si éstas se formulan a través de las afirmaciones de derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades..., ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico...»[29]

Idéntica mutación se observa en el estatuto del «intelectual». En numerosas entrevistas publicadas, Foucault explica que el intelectual ha podido reivindicar lo universal durante un largo período que va del siglo XVIII a la segunda guerra mundial (quizá hasta Sartre, pasando por Zola, Rolland...): eso era así en la medida en que la singularidad del escritor coincidía con la posición de un «jurista notable» capaz de resistir a los profesionales del derecho, y por lo tanto, de producir un efecto de universalidad. Si la figura del intelectual ha cambiado (y también la función de la escritura), es porque su posición ha cambiado, y ahora va más bien de un lugar específico a otro, de un punto singular a otro, «atomista, genetista, informático, farmacólogo...», produciendo de ese modo efectos de transversalidad y ya no de universalidad, funcionando como un intercambiador o cruce privilegiado.[30] En ese sentido, el intelectual e incluso el escritor pueden participar tanto mejor en las luchas, en las resistencias actuales, en la medida en que éstas han devenido «transversales». El intelectual o el escritor devienen, pues, capaces de hablar el lenguaje de la vida, más bien que el del derecho.

¿Qué quiere decir Foucault, en las páginas más bellas de *La voluntad de saber*? Cuando el diagrama de poder abandona el modelo de soberanía para proporcionar un modelo disciplinario, cuando deviene «biopoder», «biopolítica» de las poblaciones, responsabilidad y gestión de la vida, la vida surge como nuevo objeto del poder. A partir de ese momento, el derecho renuncia cada vez más a lo que cons-

29. *VS*, 191 (y todo el párrafo 197-191). Sobre la evolución del derecho, que toma como objeto humano la vida (derecho social) más bien que la persona (derecho civil), los análisis de François Ewald invocan a Foucault: véase *L'Etat providence*, Grasset, sobre todo 24-27.

30. El intelectual «universal» y el intelectual «específico»: *L'arc*, n. 70 (entrevista con Fontana).

tituía el privilegio del soberano, el derecho de matar (pena de muerte), pero permite con mayor motivo hecatombes y genocidios: no mediante un retorno al viejo derecho de matar, sino, al contrario, en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de vida y de supervivencia de una población que se considera mejor y que trata a su enemigo no ya como el enemigo jurídico del antiguo soberano, sino como el agente tóxico o infeccioso, una especie de «peligro biológico». Como consecuencia, «por las mismas razones» que la pena de muerte tiende a abolirse, los holocaustos aumentan, dan aún mayor testimonio de la muerte del hombre. Ahora bien, cuando el poder toma así la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. «La vida como objeto político ha sido en cierto sentido tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.» Contrariamente a lo que decía el discurso preconcebido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es *en el propio hombre* donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida. Una vez más, las dos operaciones pertenecen al mismo horizonte (se ve con toda claridad en los problemas del aborto, cuando los poderes más reaccionarios invocan un «derecho a la vida»...). Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza? Desde *El nacimiento de la clínica*, Foucault admiraba a Bichat por haber inventado un nuevo vitalismo al definir la vida por el conjunto de funciones que resisten a la muerte.[31] Y es en el hombre

31. *NC*, 146: «Bichat ha relativizado el concepto de muerte, ha-

donde hay que buscar, tanto en el caso de Foucault como en el de Nietzsche, el conjunto de las fuerzas y funciones que resisten... a la muerte del hombre. Spinoza decía: no se sabe lo que puede un cuerpo humano cuando se libera de las disciplinas del hombre. Y Foucault: no se sabe lo que puede el hombre «en tanto que está vivo», como conjunto de «fuerzas que resisten».[32]

---

ciéndole perder ese absoluto en el que aparecía como un acontecimiento indivisible, decisivo e irrecuperable: la ha volatilizado y distribuido en la vida, bajo la forma de muertes pormenorizadas, muertes parciales, progresivas y tan lentas que terminan más allá de la propia muerte. De esa forma la convertía en una estructura esencial del pensamiento y de la percepción médicas; aquello a lo que se opone la vida y a lo que se expone; aquello con relación a lo cual es oposición viviente y, por tanto, vida; aquello con relación a lo cual es analíticamente expuesta, y, por tanto, verdadera... El vitalismo aparece en el fondo de ese mortalismo.»

32. *VS*, 190.

LOS PLIEGUES
O EL ADENTRO DEL PENSAMIENTO
(SUBJETIVACION)

¿Qué ha pasado durante el largo silencio que ha seguido a *La voluntad de saber*? Quizá Foucault tiene la sensación de que ese libro va unido a un cierto malentendido: ¿no se ha encerrado en las relaciones de poder? A sí mismo se hace la objeción siguiente: «Aquí estamos, siempre con la misma *incapacidad para franquear la línea*, para pasar del otro lado... Siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que dice o hace decir...»[1] Y sin duda se responde que «el punto más intenso de las vidas, aquel en el que se concentra su energía, se sitúa allí donde éstas se enfrentan al poder, forcejean con él, intentan utilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas». Podría igualmente recordar que, según él, los centros difusos de poder no existen sin puntos de resistencia en cierto modo anteriores; el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que le resiste; por último, que la fuerza del afuera no cesa de trastocar y de invertir los diagramas. Y a la inversa, ¿qué sucede si las relaciones transversales de resistencia no cesan de reestratificarse, de encontrar o incluso fabricar nudos de poder? El fracaso final del movimiento de las prisiones, después de 1970, ya había entristecido a Foucault; otros acontecimientos posteriores, a escala mundial, habían aumentado esa tristeza. Si el poder es constitutivo de verdad, ¿cómo concebir un «poder de la verdad» que ya no fuese verdad de poder, una verdad

1. *VHI*, 16.

que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las líneas integrales de poder? ¿Cómo «franquear la línea»? Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»? Ni siquiera se puede decir que la muerte transforme la vida en destino, en un acontecimiento «indivisible y decisivo», sino más bien que se multiplica y se diferencia para dar a la vida las singularidades, por lo tanto, las verdades que ésta cree recibir de su resistencia. ¿Qué nos queda, pues, sino pasar por todas esas muertes que preceden al gran límite de la muerte propiamente dicha, y que todavía después continúan? La vida ya sólo consiste en ocupar el emplazamiento que nos corresponde, todos los emplazamientos, en el cortejo de un «Se muere». En ese sentido, Bichat rompía con la concepción clásica de la muerte, instante decisivo o acontecimiento indivisible, y lo hacía de dos maneras: planteando la muerte a la vez como coextensiva a la vida y como compuesta de una multiplicidad de muertes parciales y singulares. Cuando Foucault analiza las tesis de Bichat, el tono muestra que se trata de otra cosa que de un análisis epistemológico.[2] Se trata de concebir la muerte, y pocos hombres como Foucault han muerto como la concebían. Esta potencia de la vida característica de Foucault, él siempre la ha pensado, y también vivido, como una muerte múltiple a la manera de Bichat. ¿Qué nos queda, pues, sino esas vidas anónimas que sólo se manifiestan al enfrentarse con el poder, al forcejear con él, al intercambiar con él «palabras breves y estridentes», antes de regresar a la noche, eso que Foucault llamaba «la vida de los hombres infames», y que proponía a nuestra consideración en razón de «su desgracia, de su rabia o de su dudosa locura».[3] Extrañamente, increíblemente, esa in-

2. *NC*, 142-148, 155-156.

3. *VHI*, 16. Se observará que Foucault se opone a otras dos concepciones de la infamia. Una, próxima a la de Bataille, trata de vidas que pasan a la leyenda o al relato por su propio exceso (es una infamia clásica demasiado «notoria», por ejemplo Gilles de Rais, por lo tanto, una falsa infamia). Según la otra concepción,

fama es la que él reclamaba para sí: «Había comenzado por esos tipos de partículas dotadas de una energía tanto más grande cuanto más pequeñas y más difíciles son de discernir.» Hasta llegar a las palabras desgarradoras de *El uso de los placeres*: «liberarse de sí mismo...»[4]

La voluntad de saber se termina explícitamente con una duda. Si al final de *La voluntad de saber* Foucault se encuentra en un callejón sin salida, ello no se debe a su manera de pensar el poder, sino más bien a que ha descubierto el callejón sin salida en el que nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades. Sólo existiría una salida si el afuera entrara en un movimiento que lo arranca al vacío, si en el afuera se produjera un movimiento que lo aparta de la muerte. Sería como un nuevo eje, distinto a la vez del eje del saber y del eje del poder. ¿Un eje en el que se conquista la serenidad? ¿Una verdadera afirmación de vida? En cualquier caso, no un eje que anula a los otros, sino un eje que ya actuaba al mismo tiempo que los otros, impidiéndoles encerrarse en un callejón sin salida. Quizá este tercer eje estaba presente desde el principio en Foucault (igual que el poder estaba presente desde el principio en el saber). Pero sólo podía ponerse de manifiesto distanciándose de los otros dos, sin perjuicio de volver sobre ellos. Foucault sentía la necesidad de efectuar un reordenamiento general para desenmarañar ese camino que, en la medida en que se enmarañaba en los demás, seguía siendo poco perceptible: reordenamiento que Foucault presenta en la introducción general de *El uso de los placeres*.

---

más próxima a la de Borges, una vida pasa a la leyenda porque la complejidad de su empresa, sus rodeos y sus discontinuidades sólo pueden ser inteligibles gracias a un relato capaz de agotar lo posible, de justificar eventualidades incluso contradictorias (una infamia «barroca», de la que Stavisky sería un ejemplo). Pero Foucault concibe una tercera infamia, más exactamente una infamia de rareza, la de los hombres insignificantes, oscuros y simples, que sólo salen a la luz durante un instante gracias a denuncias, a informes de policía. Es una concepción próxima a la de Chejov.

4. *UP*, 14.

¿Cómo la nueva dimensión estaba, no obstante, presente desde el principio? Hasta ahora hemos encontrado tres dimensiones: las relaciones formadas, formalizadas en los estratos (Saber); las relaciones de fuerzas a nivel del diagrama (Poder); y la relación con el afuera, esa relación absoluta, como dice Blanchot, que también es no relación (Pensamiento). ¿Quiere eso decir que no existe adentro? Foucault no cesa de someter la interioridad a una crítica radical. *¿Existe un adentro que sería más profundo que todo mundo interior*, de la misma manera que el afuera es más lejano que todo mundo exterior? El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro *del* afuera. *Las palabras y las cosas* desarrollaba ese tema: si el pensamiento procede del afuera y no cesa de mantenerse afuera, ¿cómo no iba a surgir adentro, como lo que el pensamiento no piensa ni puede pensar? Lo impensado no está en el exterior, sino en el centro del pensamiento, como la imposibilidad de pensar que dobla o ahonda el afuera.[5] Que existe un interior del pensamiento, lo impensado, eso ya lo decía la época clásica cuando invocaba el infinito, los diversos órdenes de infinito. A partir del siglo XIX son más bien las dimensiones de la finitud las que van a plegar el afuera, a constituir una «profundidad», un «espesor alojado en sí mismo», un adentro de la vida, del trabajo y del lenguaje en el que el hombre se aloja aunque sólo sea para dormir, pero que, inversamente, también se aloja en el hombre despierto «en tanto que ser viviente, individuo trabajador o sujeto hablante».[6] Una veces es el pliegue del infinito, otras son los repliegues de la finitud los que dan una curvatura al afuera y constituyen el adentro. *El nacimiento de la clínica* ya había mostrado cómo la clínica efectuaba una superficialización del cuerpo, pero también cómo después la anatomía patológica iba a introducir en él profundos pliegues, que no resucitarían la vieja interioridad, sino

5. *MC*, 333-339: «el *cogito* y lo impensado». Y *PDD*.
6. *MC*, 263, 324, 328, 335.

que más bien constituirían el nuevo adentro *de* ese afuera.[7] El adentro como operación del afuera: a lo largo de toda su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, como si el navío fuese un pliegue del mar. A propósito del loco abandonado en su nave, en el Renacimiento, Foucault decía: «se lo ha puesto *en el interior del exterior*, e inversamente... prisionero en medio del más libre, del más abierto de los caminos, sólidamente encadenado a la infinita encrucijada, es el Pasajero por excelencia, es decir, el prisionero de la travesía».[8] El ser del pensamiento es ese loco. «Encerrar el afuera, es decir, constituirlo en la interioridad de espera o de excepción», dice Blanchot a propósito de Foucault.[9]

El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un YO, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí («se trata de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano, también es lo más Próximo y lo Mismo»).[10] Exactamente como la invaginación de un tejido de embriología, o la operación de doblez en costura: torcer, replegar, coser... En sus páginas más paradójicas, *La arqueología del saber* mostraba cómo una frase repetía otra, y sobre todo cómo un enunciado repetía, doblaba «otra cosa» que apenas se distinguía de él (la emisión de las letras en el teclado francés, AZERT). También los libros sobre el poder mostraban cómo las formas estratificadas repetían relaciones de fuerzas que apenas se distinguían entre sí, cómo la historia era el doblez de un de-

7. *NC*, 132-133, 138, 164.
8. *HF*, 22.
9. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 292.
10. *MC*, 350 (y sobre el hombre según Kant, como «doblete empírico-transcendente», «redoblamiento empírico-crítico»).

venir. Este tema, constante en Foucault, ya había sido objeto de un análisis en profundidad, al inspirar *Raymond Roussel*. Pues Raymond Roussel había descubierto lo siguiente: la frase del afuera; su repetición en una segunda frase; la minúscula diferencia entre ambas (el «desgarro»); la torsión, el doblez o el redoblamiento entre una y otra. El desgarro ya no es un accidente en el tejido, sino la nueva regla según la cual el tejido externo se tuerce, se invagina y se dobla. La regla «facultativa» o la emisión del azar, una tirada de dados. Los juegos de la repetición, de la diferencia y del doblez los «cosen», dice Foucault. Esa no es la única vez que Foucault hace una presentación literaria, y de forma humorística, de lo que puede ser demostrado por la epistemología, la lingüística, todas las disciplinas serias. El *Raymond Roussel* ha unido, cosido, todos los sentidos de la palabra doblez, a fin de mostrar cómo el adentro siempre era el plegamiento de un supuesto afuera.[11] Y el último método de Roussel, la proliferación de los paréntesis interiores unos a otros, multiplica los plegamientos en la frase. De ahí la importancia de este liro de Foucault. Naturalmente, el camino que traza es a su vez doble. No es que se pueda invertir la primacía: el adentro siempre será el doblez *del* afuera. Pero unas veces, como Raymond Roussel imprudente y buscando la muerte, se querrá deshacer el doblez, separar los pliegues «con un gesto premeditado», a fin de encontrar el afuera y su «vacío irrespirable». Otras, más sabio y prudente como Leiris, y a pesar de todo en la cumbre de otra audacia, se seguirán los pliegues, se reforzarán los dobleces, de desgarro en desgarro, uno se rodeará de plegamientos que forman una «absoluta memoria», a fin de convertir el afuera en un elemento vital y renaciente.[12] *La historia de*

11. Son los temas constantes de *RR* (especialmente capít. II, en el que se recapitulan todos los sentidos de doblez, a propósito del texto de Roussel *Chiquenaude*, «los versos del doblez en la pieza de Forban talón rojo», 37-38).

12. Hay que citar el texto completo sobre Roussel y Leiris, pues aventura algo, creemos, que concierne a toda la vida de Foucault: «De tantos estados civiles fantásticos, [Leiris] compone lentamente su propia identidad, como si en los *pliegues* de las palabras dur-

la locura decía: ser puesto en el interior del exterior, e inversamente... Quizá Foucault no ha cesado de oscilar entre esas dos vías del doble, tal y como muy pronto las había descubierto: la opción entre la muerte y la memoria. Quizás escogió la muerte, como Roussel, pero no sin haber pasado por los meandros o pliegues de la memoria.

Quizá, incluso, había que retroceder hasta los griegos... De esa forma, el problema más pasional encontraría unas condiciones capaces de enfriarlo o calmarlo. Si el plegamiento, si el redoblamiento es una constante en toda la obra de Foucault, pero sólo tardíamente encuentra su sitio, es porque apelaba a una nueva dimensión que debía distinguirse a la vez de las relaciones de fuerzas o de poder y de las formas estratificadas de saber: la «absoluta memoria». La formación griega presenta nuevas relaciones de poder, muy diferentes de las viejas formaciones imperiales, que se actualizan en la luz griega como régimen de visibilidad, en el logos griego como régimen de enunciados. Se puede, pues, hablar de un diagrama de poder que se extiende a través de los saberes cualificados: «asegurar la dirección de sí mismo, ejercer la gestión de su casa, participar en el gobierno de la ciudad son tres prácticas del mismo tipo»; y Jenofonte «muestra perfectamente, entre esas tres artes, continuidad, isomorfismo, así como sucesión cronológica de su práctica en la existencia de un individuo».[13] No obstante, ahí todavía no aparece la mayor novedad de los griegos. Aparece ulteriormente como consecuencia de una doble «ruptura»: cuando los ejercicios que permiten gobernarse a sí mismo *se separan* a la vez del poder como relación de fuerzas y del saber como forma estratificada, como «código» de virtud. Por un lado, existe una «relación consigo mismo» que empieza a derivar

---

miese, con quimeras nunca muertas del todo, la absoluta memoria. Esos mismos pliegues, Roussel los rechaza con un gesto reflexivo, a fin de encontrar en ellos un vacío irrespirable, una rigurosa ausencia de ser de la que podrá disponer con toda soberanía, a fin de modelar figuras sin parentesco ni especie» (28-29).

13. *UP*, 88.

de la relación con los otros; por otro, también existe una «constitución de sí mismo» que empieza a derivar del código moral como regla de saber.[14] Esta derivación, esta ruptura, debe entenderse en el sentido de que la *relación consigo mismo* adquiere independencia. Es como si las relaciones del afuera se plegasen, se curvasen para hacer un doblez, y dejar que surja una relación consigo mismo, que se constituya un adentro que se abre y se desarrolla según una dimensión propia: la «*enkrateia*», la relación consigo mismo como control «es un poder que se ejerce sobre sí mismo *en* el poder que se ejerce sobre los otros» (¿cómo se puede pretender gobernar a los demás si uno no se gobierna a sí mismo?), hasta el extremo de que la relación consigo mismo deviene «principio de regulación interna» con relación a los poderes constituyentes de la política, de la familia, de la elocuencia y de los juegos, incluso de la virtud.[15] Es la versión griega del desgarro y del doblez: la ruptura que efectúa, que lleva a cabo un plegamiento, una reflexión.

Al menos ésa es la versión de Foucault sobre la novedad de los griegos. Versión que nos parece de una gran importancia, tanto por su minuciosidad como por su aparente modestia. Lo que los griegos han hecho no ha sido revelar el Ser, o desplegar lo Abierto, en un gesto históricomundial. Han hecho mucho menos, pero también mucho más, diría Foucault.[16] Han plegado el afuera, con ejercicios prácticos. Los griegos son el primer doblez. Lo propio del afuera es la fuerza, puesto que la fuerza es esencialmente relación con otras fuerzas: en sí misma es inseparable del poder de afectar a otras fuerzas (espontaneidad) y de ser, a su vez, afectada por otras (receptividad). De ahí que surja *una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por*

14. *UP*, 90 (los dos aspectos de la «ruptura» tras la época clásica).

15. *UP*, 93-94.

16. De ahí un cierto tono de Foucault, que señala una distancia con relación a Heidegger (no, los griegos no son «célebres...», véase Entrevista con Barbedette y Scala, en *Les Nouvelles Littéraires*, 28 de junio de 1984).

sí misma. Según el diagrama griego, sólo hombres libres pueden dominar a los otros («agentes libres», y «relaciones agonísticas» entre ellos, son rasgos diagramáticos).[17] Pero, ¿cómo podrían dominar a los otros si no se dominan a sí mismos? Es necesario que la dominación de los otros se doble de un dominio de sí mismo. Es necesario que la relación con los otros se doble de una relación consigo mismo. Es necesario que las reglas obligatorias del poder se doblen de reglas facultativas del hombre libre que lo ejerce. Es necesario que de los códigos morales que efectúan el diagrama aquí y allá (en la ciudad, la familia, los tribunales, los juegos, etc.) se libere un «sujeto», que rompe, que ya no depende del código en su parte interior. Eso es lo que han hecho los griegos: han plegado la fuerza, sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de una «subjetivación». Han descubierto la «existencia estética», es decir, el doblez, la relación consigo mismo, la regla facultativa del hombre libre.[18] (Si no se entiende esa derivada como una nueva dimensión, se dirá que la subjetividad no existe entre los griegos, sobre todo si se busca entre las reglas obligatorias...)[19] La idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de

17. El diagrama de las fuerzas o de las relaciones de poder característico de los griegos no es directamente analizado por Foucault. Pues estima que los historiadores contemporáneos, como Detienne, Vernant y Vidal-Naquet, lo han hecho. Su originalidad radica precisamente en haber definido el espacio físico y mental griego en función del nuevo tipo de relaciones de poder. Desde ese punto de vista, es importante mostrar que la relación «agonística», a la que Foucault hace constantemente alusión, es una función original (que aparece sobre todo en el comportamiento amoroso).

18. Sobre la constitución de un sujeto o la «subjetivación», como irreductible al código, *UP*, 33-37; sobre la esfera de existencia estética, 103-105. «Reglas facultativas» no es una palabra de Foucault, sino de Labov, que, sin embargo, nos ha parecido perfectamente adecuada al estatuto del enunciado, pues designa funciones de variación interna y ya no constantes. Ahora adquiere un sentido más general, al designar funciones reguladoras que se distinguen de los códigos.

19. *UP*, 73.

la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos.

En otro sentido, *El uso de los placeres* representa, en muchos aspectos, una especie de ruptura con relación a los libros precedentes. Por un lado, invoca un período histórico largo que comienza con los griegos y que, pasando por el cristianismo, continuará hasta nuestros días; los libros precedentes, por el contrario, consideraban períodos cortos, entre los siglos XVII y XIX. Por otro lado, descubre la relación consigo mismo, como nueva dimensión irreductible a las relaciones de poder y a las relaciones de saber que eran el objeto de los libros precedentes: se necesita, pues, una reorganización del conjunto. Por último, rompe con *La voluntad de saber*, que estudiaba la sexualidad desde el doble punto de vista del poder y del saber; ahora se descubre la relación consigo mismo, pero su vínculo con la sexualidad sigue siendo poco claro.[20] Un primer paso en esa reorganización del conjunto se produce ya a ese nivel: ¿cómo la relación consigo mismo tiene un vínculo electivo con la sexualidad, hasta el punto de renovar el proyecto de una «historia de la sexualidad»? La respuesta es muy rigurosa: al igual que las relaciones de poder sólo se afirman al efectuarse, la relación consigo mismo, que las pliega, sólo se establece al efectuarse. Y es en la sexualidad donde se establece o se efectúa. Quizá no inmediatamente, pues la constitución de un adentro, de una interioridad, es primero alimentaria más que sexual.[21] Ahora bien, una vez más, ¿qué hace que la sexualidad «se separe» progresivamente de la alimentación, devenga el lugar de efectuación de la relación consigo mismo? Pues la sexualidad, tal y como es vivida por los griegos, personifica en la hembra el elemento receptivo de la fuerza, y en el macho

20. Foucault dice que había comenzado escribiendo un libro sobre la sexualidad (la continuación de *La voluntad de saber*, en la misma línea); «luego he escrito un libro sobre la noción de sí mismo y sobre las técnicas de sí mismo, en el que la sexualidad había desaparecido, y me he visto obligado a reescribir por tercera vez un libro en el que he tratado de mantener un equilibrio entre una cosa y otra». Véase Dreyfus et Rabinow, 323.

21. *UP*, 61-62.

el elemento activo o espontáneo.[22] Como consecuencia, la relación consigo mismo del hombre libre como autodeterminación va a afectar a la sexualidad de tres maneras: bajo la forma simple de una «Dietética» de los placeres, gobernarse a sí mismo para ser capaz de gobernar activamente su cuerpo; bajo la forma compuesta de una «Economía» de la casa, gobernarse a sí mismo para ser capaz de gobernar a la esposa, y para que ésta llegue a tener una buena receptividad; bajo la forma desdoblada de una «Erótica» de los jóvenes, gobernarse a sí mismo para hacer que el joven también aprenda a gobernarse, a ser activo y a resistir al poder de los otros.[23] Los griegos, además de haber inventado la relación consigo mismo, la han vinculado, compuesto y desdoblado en la sexualidad. En resumen, un encuentro, bien fundado entre los griegos, entre la relación consigo mismo y la sexualidad.

La redistribución, la reorganización se hace por sí sola, al menos en un período histórico largo. Pues la relación consigo mismo no seguirá siendo la zona reservada y replegada del hombre libre, independiente de todo «sistema institucional y social». La relación consigo mismo será incluida en las relaciones de poder, en las relaciones de saber. Se reintegrará en esos sistemas de los que inicialmente había derivado. El individuo interior es codificado, recodificado en un saber «moral», y sobre todo deviene lo que está en juego en el poder, es diagramatizado. El pliegue es algo así como desplegado, la subjetivación del hombre libre se transforma en sujeción: por un lado, la «sumisión al otro mediante el control y la dependencia», con todos los procedimientos de individuación y de modulación que el poder instaura, apoyándose en la vida cotidiana y en la interioridad de los que él llamará sus sujetos; por otro lado, «el apego (de cada uno) a su propia identidad mediante la conciencia y el conocimiento de sí», con todas las técnicas de las ciencias morales y de las ciencias humanas que constituirán un saber del sujeto.[24] Simultáneamente, la se-

22. *UP*, 55-57.
23. *UP*, II, III, IV (sobre «la antinomia del joven», 234).
24. Dreyfus et Rabinow, 302-304. Resumimos aquí diversas indi-

xualidad se organiza en torno a núcleos de poder, da lugar a una *scientia sexualis*, se integra en una instancia de «poder-saber», el Sexo (Foucault vuelve aquí a los análisis de *La voluntad de saber*).

¿Habría, pues, que concluir que la nueva dimensión abierta por los griegos desaparece, se adapta a los dos ejes del saber y del poder? ¿En qué sentido sería necesario un retorno a los griegos para encontrar la relación consigo mismo como libre individualidad? Evidentemente, eso no es así. Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes; la relación consigo mismo es uno de los orígenes de esos puntos de resistencia de los que hablábamos precedentemente. Por ejemplo, sería totalmente equivocado reducir las morales cristianas al esfuerzo de codificación que realizan y al poder pastoral que invocan, sin tener en cuenta «los movimientos espirituales y ascéticos» de subjetivación que no cesan de desarrollarse antes de la Reforma (existen subjetivaciones colectivas).[25] Ni siquiera es suficiente decir que éstos resisten a aquéllas; entre ellos existe una constante comunicación, ya sea para luchar, ya sea también para pactar. Lo que hay, pues, que plantear, es que la subjetivación, la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano. Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no cesa de renacer, en otro sitio y de otra forma.

La fórmula más general de la relación consigo mismo es

---

caciones de Foucault: *a*) la moral tiene dos polos, el código y el modo de subjetivación, pero están en razón inversa, y si uno se intensifica el otro disminuye (*UP*, 35-37); *b*) la subjetivación tiende a volver a situarse en un código, se vacía o se endurece en provecho del código (es un tema general de *SS*); *c*) aparece un nuevo tipo de poder, que se encarga de individualizar, de penetrar el interior: en primer lugar, el poder pastoral de la Iglesia, luego su reanudación en el poder del Estado (Dreyfus et Rabinow, 305-306: ese texto de Foucault coincide con los análisis de *SP* sobre el «poder individualizante y modulador»).

25. *UP*, 37.

el afecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada. La subjetivación se hace por plegamiento. Ahora bien, existen *cuatro plegamientos*, cuatro pliegues de subjetivación, como en el caso de los ríos del infierno. El primero concierne a la parte material de nosotros mismos que va a ser envuelta, incluida en el pliegue: entre los griegos, era el cuerpo y sus placeres, los *aphrodisia;* pero, entre los cristianos, será la carne y sus deseos, el deseo, una modalidad sustancial totalmente distinta. El segundo es el pliegue de la relación de fuerzas, en sentido estricto; pues la relación de fuerzas siempre se pliega según una regla singular a fin de devenir relación consigo mismo; no es lo mismo cuando la regla eficiente es natural, o bien divina, o racional, o estética... El tercero es el pliegue del saber, o pliegue de verdad, en la medida en que constituye una relación de lo verdadero con nuestro ser, y de nuestro ser con la verdad, que servirá de condición formal a todo saber, a todo conocimiento: subjetivación del saber que no se realiza en modo alguno de la misma manera entre los griegos que entre los cristianos, en Platón, en Descartes o en Kant. El cuarto es el pliegue del afuera, el último; constituye lo que Blanchot llamaba una «interioridad de espera», de él el sujeto espera, de modos muy diversos, la inmortalidad, o bien la eternidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia... Los cuatro pliegues son como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material de la subjetividad o de la interioridad como relación consigo mismo.[26] Esos pliegues son eminentemente variables, según ritmos diferentes además, y sus variaciones constituyen modos irreductibles de subjetivación. Actúan «por debajo de los códigos y de las reglas» del saber y del poder, sin perjuicio

26. Nosotros sistematizamos los cuatro aspectos distinguidos por Foucault en *UP*, 32-39 (y en Dreyfus et Rabinow, 333-334). Foucault emplea la palabra «sujeción» para designar el segundo aspecto de la constitución del sujeto; esa palabra adquiere entonces un sentido distinto que el que tiene cuando el sujeto constituido está sometido a relaciones de poder. El tercer aspecto tiene una especial importancia, y permite la convergencia con *Las palabras y las cosas*: en efecto, *MC* mostraba cómo la vida, el trabajo y el lenguaje eran primero objeto de saber, antes de plegarse a fin de constituir una subjetividad más profunda.

de unirse a ellos al desplegarse, pero no sin que se produzcan otros pliegues.

La relación consigo mismo siempre está abocada a encontrar la sexualidad, según una modalidad que corresponde al modo de subjetivación: la espontaneidad y la receptividad de la fuerza ya no se distribuirán según un papel activo o un papel pasivo, como entre los griegos, sino según algo totalmente distinto, según una estructura bisexual, como entre los cristianos. Desde el punto de vista de una confrontación general, ¿qué variaciones existen entre el cuerpo y los placeres de los griegos, y la carne y el deseo de los cristianos? ¿Es posible que Platón se limite al cuerpo y a los placeres según el primer pliegue, pero se eleve ya al Deseo según el tercero, al replegar la verdad en el amante, al liberar un nuevo proceso de subjetivación que conduce a un «sujeto deseante» (y ya no a un sujeto de placeres)?[27] ¿Qué diremos, por último, de nuestros propios modos actuales, de nuestra relación consigo mismo moderna? *¿Cuáles son nuestros cuatro pliegues?* Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante, ¿qué le queda a nuestra subjetividad? Al sujeto nunca le «queda» nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia, según la orientación de los pliegues que sujetivan el saber y doblan el poder. Frente a un deseo demasiado sujeto a la ley ¿vuelve a encontrar el cuerpo y sus placeres la subjetividad moderna? Sin embargo, no se trata de un retorno a los griegos, puesto que nunca existe retorno.[28]

27. *UP*, el capítulo sobre Platón, V.

28. *VS* mostraba ya que el cuerpo y sus placeres, es decir, una «sexualidad sin sexo», era la forma moderna de «resistir» a la instancia del «Sexo», que vincula el deseo a la ley (208). Pero sólo es un retorno a los griegos muy parcial y ambiguo; pues entre los griegos el cuerpo y sus placeres remitían a las relaciones agonísticas entre hombres libres y, por lo tanto, a una «sociedad viril», unisexuada, que excluye a las mujeres; nosotros, por el contrario, buscamos evidentemente otro tipo específico de relaciones de nuestro

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.[29] (Nosotros multiplicamos aquí las preguntas, puesto que manejamos el manuscrito de *Las confesiones de la carne*, e incluso las últimas orientaciones de las investigaciones de Foucault.)

En *El uso de los placeres*, Foucault no descubre el sujeto. En efecto, ya lo había definido como una derivada, una función derivada del enunciado. Pero al definirlo ahora como una derivada del afuera, bajo la condición del pliegue, le da una extensión plena, y a la vez una dimensión irreductible. Así pues, contamos con elementos para responder a la pregunta más general: ¿cómo llamar a esta nueva dimensión, a esta relación consigo mismo que ya no es saber ni poder? ¿Es el afecto de sí por sí mismo el placer, o mejor, el deseo? ¿O bien es «conducta individual», como conducta de placer o de deseo? Sólo encontraremos el término exacto si señalamos hasta qué punto esta tercera dimensión se extiende durante un período histórico largo. La aparición de un plegamiento del afuera puede parecer propio de las formaciones occidentales. Es muy posible que Oriente no presente un fenómeno de este tipo, que en Oriente la línea del afuera permanezca flotante a través de un vacío irrespirable: la ascesis sería una cultura de aniquilamiento, o un esfuerzo por respirar en el vacío, sin producción específica de subjetividad.[30] La con-

---

campo social. Véase el texto de Foucault, en Dreyfus et Rabinow, 322-331, sobre la pseudonoción de retorno.

29. Dreyfus et Rabinow, 302-303.

30. Foucault nunca se ha considerado suficientemente competente para tratar las formaciones orientales. Hace rápidas alusiones al *ars erotica* de los chinos, unas veces como diferente de nuestra *scientia sexualis* (*VS*), otras como diferente de la existencia estética de los griegos (*UP*). El problema sería: ¿existe un Sí mismo o un proceso de subjetivación en las técnicas orientales?

dición para un plegamiento de las fuerzas parece surgir con la relación agonística entre hombres libres: es decir, con los griegos. Ahí es donde la fuerza se pliega sobre sí misma en su relación con la otra fuerza. Pero, si hacemos que el proceso de subjetivación comience con los griegos, hasta llegar a nuestros días ocupa un período histórico largo. Cronología que es tanto más señalable cuanto que Foucault consideraba los diagramas de poder como lugares de mutación, y los archivos de saber, durante períodos históricos cortos.[31] Si uno se pregunta por qué esta introducción repentina de un período histórico largo con *El uso de los placeres*, quizá la razón más simple sea la siguiente: hemos olvidado rápidamente los viejos poderes que ya no se ejercen, los viejos saberes que ya no son útiles, pero, en materia moral, no cesamos de saturarnos de viejas creencias en las que ya ni siquiera creemos, de producirnos como sujeto a partir de viejos modos que no corresponden a nuestros problemas. Por eso el cineasta Antonioni decía: estamos enfermos de Eros... Diríase que los modos de subjetivación tienen una larga vida, y que nosotros continuamos jugando a los griegos, o a los cristianos de ahí nuestra afición por los retornos a...

Pero existe una razón positiva más profunda. Pues el plegamiento, el redoblamiento, es una Memoria: «absoluta memoria» o memoria del afuera, más allá de la memoria corta que se inscribe en los estratos y los archivos, más allá de las inmortalidades todavía incluidas en los diagramas. La existencia estética de los griegos solicita ya esencialmente la memoria del futuro, y los procesos de subjetivación han ido acompañados muy pronto de escrituras que constituían verdaderas memorias, *hypomnemata*.[32] Memoria es el verdadero nombre de la relación consigo mismo

31. Sobre el problema de los períodos largos o cortos en historia, en relación con las series, véase Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion (trad. cast. Alianza Editorial). En *AS*, 15-16, Foucault mostraba que los períodos epistemológicos eran necesariamente cortos.

32. *SS*, 75-84, y Dreyfus et Rabinow, 339-344 (sobre la función muy variable de esta literatura de sí mismo o de esas memorias, según la naturaleza del método de subjetivación considerado).

o del afecto de sí por sí mismo. Según Kant, el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo, al igual que el espacio era la forma bajo la cual el espíritu era afectado por otra cosa: el tiempo era, pues, «autoafección», y constituía la estructura esencial de la subjetividad.[33] Pero el tiempo como sujeto, o más bien subjetivación, se llama memoria. No esa corta memoria que viene después, y que se opone al olvido, sino la «absoluta memoria» que dobla el presente, que redobla el afuera, y que se identifica con el olvido, puesto que ella misma es sin cesar olvidada para ser rehecha: en efecto, su pliegue se confunde con el despliegue, puesto que éste continúa en aquél como lo que está plegado. Sólo el olvido (el despliegue) encuentra lo que está plegado en la memoria (en el propio pliegue). Se produce un redescubrimiento final de Heidegger por Foucault. Lo que se opone a la memoria no es el olvido, sino el olvido del olvido que nos disuelve en el afuera, y que constituye la muerte. Por el contrario, mientras el afuera está plegado, existe un adentro coextensivo a él, como la memoria es coextensiva al olvido. Es esta coextensividad la que es vida, período largo. El tiempo deviene sujeto, puesto que es el plegamiento del afuera, y, como tal, hace pasar todo el presente en el olvido, pero conserva todo el pasado en la memoria, el olvido como imposibilidad del retorno, y la memoria como necesidad de la reanudación. Durante mucho tiempo Foucault había pensado el afuera como última espacialidad más profunda que el tiempo; las últimas obras abren la posibilidad de situar el tiempo afuera, y de pensar el afuera como tiempo, bajo la condición del pliegue.[34]

En este punto se apoya la necesaria confrontación entre Foucault y Heidegger: el «pliegue» ha sido una cons-

33. Es uno de los principales temas de Heidegger en su interpretación de Kant. Sobre las últimas declaraciones de Foucault en las que invoca a Heidegger, véase *Les Nouvelles Littéraires*, 28 de junio de 1984.

34. Los temas del Afuera y de la exterioridad diríase que imponen sobre todo una primacía del espacio sobre el tiempo, como una vez más confirma *MC*, 351.

tante en la obra de Foucault, pero sólo en sus últimas investigaciones encuentra su justa dimensión. ¿Cuáles son las similitudes y las semejanzas con Heidegger? Sólo se pueden evaluar si se parte del presupuesto de que Foucault ha roto con la fenomenología en el sentido «vulgar», es decir, con la intencionalidad. Que la conciencia concierne a la cosa y se significa en el mundo, Foucault lo rechaza. En efecto, la intencionalidad está hecha para superar todo psicologismo y todo naturalismo, pero inventa un nuevo psicologismo y un nuevo naturalismo, hasta el extremo de que, como decía Merleau-Ponty, apenas si se distingue de un *learning*. La intencionalidad restaura un psicologismo de las síntesis de la conciencia y de las significaciones, un naturalismo de la «experiencia salvaje» y de la cosa, del dejar ser de la cosa en el mundo. De ahí la doble recusación de Foucault. Evidentemente, mientras uno se limite a las palabras y a las frases se puede creer en una intencionalidad gracias a la cual la conciencia concierne a algo y se significa (como significante); mientras que uno se limite a las cosas y a los estados de cosas, se puede creer en una experiencia salvaje que deja ser a la cosa a través de la conciencia. Pero la «puesta entre paréntesis» que la fenomenología invoca debería haberla conducido a ir más allá de las palabras y las frases, hacia los *enunciados*, a ir más allá de las cosas y los estados de cosas, hacia las *visibilidades*. Ahora bien, los enunciados no conciernen a nada, puesto que no se relacionan con nada, ni tampoco expresan un sujeto, tan sólo remiten a un lenguaje, a un «ser lenguaje» que les proporciona objetos y sujetos específicos y suficientes como variables inmanentes. Y las visibilidades no se despliegan en un mundo salvaje que se abriría ya a una conciencia primitiva (antipredicativa); tan sólo remiten a una luz, a un «ser luz» que les proporciona formas, proporciones, perspectivas específicamente inmanentes, libres de toda mirada intencional.[35] Ni el lenguaje ni la luz serán considerados en las direcciones que los relacionan entre sí (designación, significación, significancia del lenguaje; medio físico, mundo sensible o inteligible), sino

35. *RR*, 136-140.

en la irreductible dimensión que los produce, cada uno suficiente y separado del otro, «existe» luz y «existe» lenguaje. Toda intencionalidad desaparece en el hiato que existe entre dos mónadas, o en la «no relación» entre ver y hablar. Esa es la transformación más importante de Foucault: convertir la fenomenología en epistemología. Pues ver y hablar es saber, pero no se ve aquello de lo que se habla, y no se habla de aquello que se ve; cuando se ve una pipa, constantemente se dirá (de muchas maneras) «esto no es una pipa», como si la intencionalidad se negase, ella misma se derrumbase. Todo es saber, y ésa es la razón fundamental por la que no existe experiencia salvaje: nada hay previo al saber ni bajo él. Pero el saber es irreductiblemente doble, hablar y ver, lenguaje y luz, y ésa es la razón por la que no existe intencionalidad.

Todo parte de esa constatación, puesto que la misma fenomenología, para conjurar el psicologismo y el naturalismo que continuaban pesando sobre ella, superaba la intencionalidad como relación de la conciencia con su objeto (el ente). En Heidegger, y después en Merleau-Ponty, la superación de la intencionalidad se hacía en la dirección del Ser, el pliegue del Ser. De la intencionalidad al pliegue, del ente al ser, de la fenomenología a la ontología. Los discípulos de Heidegger nos han enseñado hasta qué punto la ontología era inseparable del pliegue, puesto que el Ser era precisamente el pliegue que hacía con el ente, y el desplegamiento del ser, como gesto inaugural de los griegos, no era lo contrario del pliegue, sino el propio pliegue, la articulación de lo Abierto, la unicidad del desvelamiento-velamiento. Ahora bien, no era tan evidente en qué medida este plegado del ser el pliegue del ser y del ente, sustituía a la intencionalidad, aunque sólo fuera para legitimarla. Merleau-Ponty ha sido el que ha mostrado cómo una visibilidad radical, «vertical», se plegaba en un «viéndose», haciendo así posible la relación horizontal de un viendo y de un visto. Un afuera más lejano que todo exterior, «se tuerce», «se pliega», «se dobla» en un Adentro más profundo que todo interior, y él solo hace posible la relación derivada del interior con el exterior. Torsión que define la «Carne», más allá del propio cuerpo y de sus objetos. En

resumen, la intencionalidad del ente va más allá de sí misma hacia el pliegue del ser, hacia el Ser como pliegue (Sartre, por el contrario, se quedaba en la intencionalidad, puesto que se contentaba con hacer «agujeros» en el ente, sin llegar al pliegue del ser). La intencionalidad sigue produciéndose en un espacio euclidiano que le impide comprenderse a sí misma, y debe ser superada hacia otro espacio, «topológico», que pone en contacto el Afuera y el Adentro, lo más lejano y lo más profundo.[36]

Indudablemente, Foucault ha encontrado en Heidegger, en Merleau-Ponty, una fuerte inspiración teórica para el tema que lo obsesionaba: el pliegue, el doblez. Pero también encontraba su ejercicio práctico en Raymond Roussel: éste establecía una Visibilidad ontológica, siempre plegándose en un «viéndose», en otra dimensión que la de la mirada y sus objetos.[37] También se podrían comparar Heidegger y Jarry, en la medida en que la *patafísica* se presenta efectivamente como una superación de la metafísica, basada explícitamente en el ser del fenómeno. Así pues, si consideramos a Jarry o a Roussel como la realización de la filosofía de Heidegger, ¿quiere eso decir que el pliegue es arrastrado y se instala en un paisaje completamente distinto, adquiere otro sentido? No se trata de quitar seriedad a Heidegger, sino de recuperar la imperturbable se-

36. Sobre el Pliegue, el entrelazado o el quiasma, «retorno sobre sí mismo de lo visible», véase Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard (trad. cast. ed. Seix Barral). Las «notas de trabajo» insisten sobre la necesidad de superar la intencionalidad hacia una dimensión vertical que constituye una topología (263-264). En Merleau-Ponty esta topología implica un descubrimiento de la «carne» como lugar de una inversión (ya era así en Heidegger, según Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Ed. de Minuit). Por eso se puede pensar que el análisis de *Aveux de la chair*, tal como lo efectúa Foucault en el manuscrito inédito, concierne a su vez al conjunto del problema del «pliegue» (encarnación), al subrayar el origen cristiano de la carne desde el punto de vista de la historia de la sexualidad.

37. El texto de *RR*, 136, insiste sobre este aspecto, cuando la mirada pasa por la lupa engarzada en el palillero: «Fiesta interna al ser... visibilidad fuera de la mirada, si se accede a ella a través de una lupa o de una viñeta es... para poner la mirada entre paréntesis... el ser se impone en una serenidad pletórica...»

riedad de Roussel (o de Jarry). A la seriedad ontológica le hace falta un humor diabólico o fenomenológico. En efecto, pensamos que en Foucault el pliegue como doblez va a tomar un aspecto totalmente nuevo, sin perder su dimensión ontológica. En primer lugar, el pliegue del ser, según Heidegger o Merleau-Ponty, sólo supera la intencionalidad para instaurarla en la otra dimensión: por eso lo Visible o lo Abierto no hace ver sin hacer también hablar, pues el pliegue no constituirá el viéndose de la vista sin constituir también el hablándose del lenguaje, hasta el extremo de que es el mismo mundo el que se habla en el lenguaje y el que se ve en la vista. En Heidegger y en Merleau-Ponty, la Luz abre tanto un hablar como un ver, como si las significaciones poblaran lo visible y lo visible murmurara el sentido.[38] No puede ser así en Foucault, para quien el Ser-luz sólo remite a las visibilidades, y el Ser-lenguaje a los enunciados: el pliegue no podrá reinstaurar una intencionalidad, puesto que ésta desaparece en la disyunción entre las dos partes de un saber que nunca es intencional.

Si el saber está constituido por dos formas, ¿cómo podría haber intencionalidad de un sujeto hacia un objeto, puesto que cada una de las formas tiene sus objetos y sus sujetos?[39] Y, sin embargo, es necesario que se pueda establecer una relación entre las dos formas, relación que surge de su «no relación». El saber es ser, es la primera figura del ser, pero el ser está entre dos formas. ¿No es eso precisamente lo que decían Heidegger, con el «entre dos», y Merleau-Ponty, con el «entrelazado o el quiasma»? De hecho, no se trata en absoluto de lo mismo. Pues para Merleau-Ponty, el entrelazado, el «entre dos» se confunde

38. Según Heidegger, la *Lichtung* es lo Abierto no sólo por la luz y lo visible, sino por la voz y el sonido. Del mismo modo en Merleau-Ponty, 201-202. Foucault rechaza el conjunto de esos encadenamientos.

39. Por ejemplo, no existe un «objeto», la locura, que sería mirado por una «conciencia». La locura es vista de diversas maneras, y también enunciada, según las épocas, e incluso los umbrales de una época. No se ven los mismos locos, no se enuncian las mismas enfermedades. Véase *AS*, 45-46.

con el pliegue. Pero no para Foucault. Existe un entrelazamiento, un entrecruzamiento de lo visible y de lo enunciable: es el modelo platónico del tejido que sustituye a la intencionalidad. Pero este entrelazamiento es un cuerpo a cuerpo, una batalla entre dos adversarios irreductibles, las dos formas del Ser-saber, o, dicho de otra forma, es una intencionalidad, pero reversible y multiplicada en los dos sentidos, devenida infinitesimal o microscópica. Todavía no es el pliegue del ser, es el entrelazamiento de esas dos formas. Todavía no es una topología del pliegue, es una estrategia del entrelazamiento. Diríase que Foucault reprochaba a Heidegger y a Merleau-Ponty que fueran demasiado rápido. Lo que Foucault encuentra en Roussel, y de otra manera en Brisset, y de otra manera en Magritte, y lo que hubiera podido encontrar en Jarry, es la batalla audiovisual, la doble captura, el ruido de las palabras que conquistan lo visible, el furor de las cosas que conquistan lo enunciable.[40] En Foucault siempre ha existido un tema alucinatario de los Dobles, del doblez, que transforma toda ontología.

Pero esta doble captura, constitutiva del Ser-saber, no podría hacerse entre dos formas irreductibles si el entrelazamiento de los luchadores no derivase de un elemento informal, una pura relación de fuerzas que surge en la irreductible separación de las formas. Ese es el origen de la batalla o la condición de su posibilidad. Ese es el dominio estratégico del poder, por oposición al dominio estratégico del saber. De la epistemología a la estrategia. Una nueva razón por la que no existe experiencia «salvaje», puesto que las batallas implican una estrategia, y toda experiencia está incluida en relaciones de poder. Esa es la segunda figura del ser, el *Possest*, el Ser-poder, por oposición al Ser-saber. Las relaciones de fuerzas o de poder informales instauran las relaciones «entre» las dos formas del saber formado. Las dos formas del Ser-saber son formas

40. Foucault encuentra en Brisset el máximo desarrollo de la batalla: «Trata de restituir las palabras a los ruidos que las han hecho nacer, de poner de nuevo en escena los gestos, los asaltos, las violencias de los que forman algo así como el blasón ahora silencioso» (*GL*, XV).

de exterioridad, puesto que los enunciados se dispersan en una y las visibilidades en la otra; pero el Ser-poder nos introduce en un elemento diferente, un Afuera no formable y no formado, del que proceden las fuerzas y sus combinaciones cambiantes. Esta segunda figura del ser tampoco es el pliegue. Más bien es una línea flotante, que no hace contorno, la única capaz de hacer que comuniquen las dos formas en lucha.

En Foucault siempre ha existido un heraclitismo más profundo que en Heidegger, pues finalmente la fenomenología es demasiado pacificadora, ha bendecido sin duda demasiadas cosas.

Foucault descubre, pues, el elemento que procede del afuera, la fuerza. Foucault, como Blanchot, no hablará tanto de lo Abierto como del Afuera. Pues la fuerza se relaciona con la fuerza, pero desde afuera, de suerte que el afuera «explica» la exterioridad de las formas, de cada una de ellas, y a la vez de su mutua relación. De ahí la importancia de la declaración de Foucault cuando dice que Heidegger siempre le ha fascinado, pero que sólo podía comprenderlo gracias a Nietzsche, con Nietzsche (no a la inversa).[41] Heidegger es la posibilidad de Nietzsche, pero no a la inversa, y Nietzsche no ha esperado su propia posibilidad. Había que volver a descubrir la fuerza, en el sentido nietzscheano, el poder, en el sentido tan particular de «voluntad de poder», para descubrir ese afuera como límite, horizonte último a partir del cual el ser se pliega. Heidegger se precipitó demasiado, plegó demasiado rápido, y eso no era deseable: de ahí el equívoco profundo de su ontología técnica y política, técnica del saber y política del poder. El pliegue del ser sólo podía hacerse a nivel de la tercera figura: ¿puede plegarse *la fuerza* a fin de ser afección de sí sobre sí misma, afecto de sí por sí misma, de suerte que el afuera constituya por sí mismo un adentro coextensivo? Lo que los griegos han hecho no es un milagro. En Heidegger hay un aspecto renaniano, la idea de la

41. «Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que Nietzsche es el que finalmente se ha impuesto...» (*Les Nouvelles Littéraires*, 40).

luz griega, del milagro griego.[42] Foucault dice: los griegos han hecho mucho menos, o mucho más, como queráis. Han plegado la fuerza, han descubierto la fuerza como algo que podía ser plegado, y lo han hecho únicamente por estrategia, porque han inventado una relación de fuerzas que pasaba por una rivalidad entre hombres libres (gobernar a los otros a condición de gobernarse a sí mismo...). Pero, fuerza entre las fuerzas, el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el afuera no se pliegue a su vez, no abra un Sí mismo en el hombre. Eso, el pliegue del ser, aparece como tercera figura, cuando las formas ya están entrelazadas, cuando las batallas ya se han iniciado: en ese caso, el ser ya no forma un *Sciest*, ni un *Possest*, sino un *Se-est*, en la medida en que el pliegue del afuera constituye un Sí mismo, y el propio afuera un adentro coextensivo. Había que pasar por el entrelazamiento estrático-estratégico para llegar al pliegue ontológico.

Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres «ontologías». ¿Por qué Foucault añade que son históricas?[43] Porque no establecen condiciones universales. El ser-saber está delimitado por las dos formas que adquieren lo visible y lo enunciable en tal momento, y la luz y el lenguaje son inseparables de «la existencia singular y limitada» que tienen en tal estrato. El ser-saber está determinado en relaciones de fuerzas que pasan por singularidades variables en cada época. Y el sí mismo, el ser-sí mismo, está determinado por el proceso de subjetivación, es decir, por los lugares por los que pasa el pliegue (el caso de los griegos no es universal). En resumen, las condiciones nunca son más generales que lo condicionado, y tienen valor por su propia singularidad histórica. Al mismo tiempo, las condicio-

42. Lo interesante en Renan es la forma de presentar en la *Prière sur l'Acropole* el «milagro griego» en relación esencial con un recuerdo, y el recuerdo en relación con un olvido no menos fundamental en una estructura temporal de tedio (apartarse). Zeus se define por el repliegue, crea la Sabiduría «después de haberse replegado sobre sí mismo, después de haber respirado profundamente».

43. Véase Dreyfus et Rabinow, 332.

nes no son «apodícticas», sino problemáticas. Al ser condiciones, no varían históricamente, pero varían *con* la historia. En efecto, presentan la manera en que el problema se plantea en tal formación histórica: ¿qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Bajo estas tres preguntas, el «yo» no designa un universal, sino un conjunto de posiciones singulares adoptadas en un Se habla-Se ve, Se hace frente, Se vive.[44] Ninguna solución es transportable de una época a otra, pero puede haber intrusiones o penetraciones de campos problemáticos que hacen que los «datos» de un viejo problema se reactiven en otro. (Quizá aún perdure un griego en Foucault, una cierta confianza en una «problematización» de los placeres...)

Finalmente, la práctica constituye la única continuidad entre el pasado y el presente, o, a la inversa, la manera en que el presente explica el pasado. Si *las entrevistas de Foucault constituyen una parte importante de su obra*, es porque prolongan la problematización histórica de cada uno de sus libros encaminada a la construcción del problema actual, locura, castigo o sexualidad. ¿Cuáles son los nuevos tipos de luchas, transversales e inmediatas más bien que centralizadas y mediatizadas? ¿Cuáles son las nuevas funciones del «intelectual», específico o «singular» más bien que universal? ¿Cuáles son los nuevos modos de subjetivación sin identidad más bien que creadores de identidad? Esa es la triple raíz actual de las preguntas *¿Qué puedo? ¿Qué sé? ¿Quién soy?* Los acontecimientos que condujeron a 1968 eran como la «repetición» de esas tres preguntas.[45]

44. Sobre los tres «problemas» de Foucault, evidentemente confrontables con los tres problemas kantianos, véase *UP*, 12-19 (y Dreyfus et Rabinow, 307, donde Foucault admira a Kant por haber planteado el problema, no sólo de un sujeto universal, sino «¿qué somos en este preciso momento de la historia?»).

45. Al leer ciertos análisis, podría pensarse que 1968 sucedió en la cabeza de los intelectuales parisienses. Es necesario, pues, recordar que 1968 es el producto de una larga serie de acontecimientos mundiales, y de una serie de corrientes internacionales de pensamiento, que vinculaban ya *la emergencia de nuevas formas de luchas*

¿Cuál es nuestra luz y cuál es nuestro lenguaje, es decir, nuestra «verdad» actual? ¿A qué poderes hay que enfrentarse, y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, hoy que ya no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas no son válidas? Y sobre todo, ¿no asistimos, quizá, no participamos en la «producción de una nueva subjetividad»? ¿No encuentran las mutaciones del capitalismo un «oponente» inesperado en la lenta emergencia de un nuevo Sí mismo como núcleo de resistencia? ¿No se produce un movimiento de reconversión subjetiva, con sus ambigüedades, pero también sus potenciales, cada vez que se produce una mutación social? Estas preguntas pueden ser consideradas como más importantes, incluido el derecho puro, que la referencia a los derechos universales del hombre. En Foucault, todo son variables y variación: las

---

con la producción de una nueva subjetividad, aunque sólo fuera en la crítica del centralismo y en las reivindicaciones cualitativas, relativas a la «cualidad de la vida». En lo que se refiere a los acontecimientos mundiales, habría que hablar brevemente de la experiencia yugoslava con la autogestión, la primavera checoslovaca y su represión, la guerra de Vietnam, la guerra de Argelia y el problema de las redes, pero también los signos de «nueva clase» (la nueva clase obrera), el nuevo sindicalismo, agrícola o estudiantil, los núcleos de psiquiatría y de pedagogía llamados institucionales... En lo que se refiere a las corrientes de pensamiento, habría sin duda que remontarse a Lukacs, cuya *Histoire et conscience de classe* (trad. cast. ed. Grijalbo) planteaba ya el problema de una nueva subjetividad; más tarde la escuela de Francfort, el marxismo italiano y los primeros gérmenes de la «autonomía» (Tronti), en torno a Sartre la reflexión sobre la nueva clase obrera (Gorz), y grupos como «Socialismo y barbarie», el «Situacionismo», la «Vía comunista» (especialmente Félix Guattari y la «micropolítica del deseo»). Corrientes y acontecimientos no han cesado de interferirse. Tras el 68, Foucault encuentra personalmente el problema de las nuevas formas de lucha, con el GIP y la lucha de las prisiones, y con *SP* elabora la «microfísica del poder». A partir de ese momento se ve obligado a pensar y vivir de una manera muy nueva el papel del intelectual. A continuación, llegará por su cuenta al problema de una nueva subjetividad, cuyos presupuestos transforma a partir de *VS*, hasta *UP*, ahora quizás en relación con los movimientos americanos. Sobre el vínculo entre las luchas, el intelectual y la subjetividad, véase el análisis de Foucault en Dreyfus et Rabinow, 301-303. El interés de Foucault por nuevas formas de comunidad fue seguramente esencial.

variables del saber (por ejemplo, los objetos y sujetos como variables inmanentes del enunciado) y la variación de las relaciones de formas; las singularidades variables del poder y las variaciones de las relaciones de fuerzas; las subjetividades variables y la variación del pliegue o de la subjetivación.

Pero, si bien es verdad que las condiciones no son más generales o constantes que lo condicionado, sin embargo, lo que le interesa a Foucault son las condiciones. Por eso dice: investigación histórica y no trabajo de historiador. No hace una historia de las mentalidades, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia mental, los enunciados y el régimen de lenguaje. No hace una historia de los comportamientos, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia visible, bajo un régimen de luz. No hace una historia de las instituciones, sino de las condiciones bajo las cuales éstas integran relaciones diferenciales de fuerzas, en el horizonte de un campo social. No hace una historia de la vida privada, sino de las condiciones bajo las cuales la relación consigo mismo constituye una vida privada. No hace una historia de los sujetos, sino de los procesos de subjetivación, bajo los plegamientos que se efectúan tanto en un campo ontológico como social.[46] En realidad, una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, «¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?» La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la flecha por excelencia. Una historia, pero del pensamiento como tal. Pensar es experimentar, es problematizar. El saber, el poder y el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento. En primer lugar, según el saber como problema, pensar es ver y es hablar, pero pensar se hace en el «entre dos», en el intersticio o la disyunción del ver y del hablar. Pensar es inventar cada vez el entrelazamiento, lanzar cada vez una flecha

46. Véase *UP*, 15. El estudio más profundo sobre Foucault, la historia y las condiciones, es el de Paul Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire, Comment on ecrit l'histoire*, Ed. du Seuil (especialmente sobre el problema de las «invariantes»).

desde uno mismo al blanco que es el otro, hacer que brille un rayo de luz en las palabras, hacer que se oiga un grito en las cosas visibles. Pensar es lograr que ver alcance su propio límite, y hablar el suyo, de tal manera que los dos sean el límite común que al separarlos los pone en relación.

En segundo lugar, en función del poder como problema, pensar es emitir singularidades, lanzar los dados. La tirada de dados expresa que pensar siempre procede del afuera (ese afuera que ya se hundía en el intersticio o constituía el límite común). Pensar no es algo innato ni adquirido. No es el ejercicio innato de una facultad, pero tampoco es un *learning* que se constituye en el mundo exterior. A lo innato y a lo adquirido Artaud oponía lo «genital», la genitalidad del pensamiento como tal, un pensamiento que procede de un afuera más lejano que todo mundo exterior, por lo tanto, más próximo que todo mundo interior. ¿Hay que llamar Azar a ese afuera?[47] En efecto, la tirada de dados expresa la relación de fuerzas o de poder más simple, la que se establece entre singularidades sacadas al azar (los números en las caras). Las relaciones de fuerza, tal y como Foucault las entiende, no sólo conciernen a los hombres, sino a los elementos, a las letras del alfabeto en su emisión al azar, o bien en sus atracciones, en sus frecuencias de agrupamiento según la lengua. El azar sólo es válido para la primera tirada; quizá la segunda tirada se hace en condiciones determinadas parcialmente por la primera, como en una cadena de Markov, una sucesión de reencadenamientos parciales. Eso es el afuera: la línea que no cesa de reencadenar las tiradas al azar en combinaciones de aleatorio y de dependencia. Pensar adquiere, pues, aquí nuevas figuras: sacar singularidades; reencadenar las tiradas; y en cada ocasión inventar las series que van del entorno de una singularidad al entorno de otra. Singularidades, las hay de muchos tipos, pero siempre proceden del afuera: singularidades de poder, incluidas en las relaciones de fuerzas; singularidades de resistencia, que preparan las mutaciones; e incluso sin-

47. La trinidad Nietzsche-Mallarmé-Artaud es invocada especialmente al final de *MC*.

gularidades *salvajes*, que continúan unidas al afuera, sin entrar en relaciones ni dejarse integrar... (sólo a ese nivel lo «salvaje» adquiere sentido, no como una experiencia, sino como lo que todavía no entra en la experiencia).[48]

Todas estas determinaciones del pensamiento son ya figuras originales de su acto. Y durante mucho tiempo Foucault no ha creído que pensar pudiese ser además otra cosa. ¿Cómo pensar podría inventar una moral, si el pensamiento no puede encontrar nada en sí mismo, salvo ese afuera del que procede y que reside en él como «lo impensado»? Ese *¡Fiat!* que excluye de antemano cualquier imperativo.[49] No obstante, Foucault presiente la aparición de una extraña y última figura: si el afuera, más lejano que todo mundo exterior, también está más próximo que todo mundo interior, ¿no es ése el signo de que el pensamiento se afecta a sí mismo al descubrir el afuera como su propio impensado? «No puede descubrir lo impensado sin acercarlo inmediatamente a sí mismo, o quizá también sin alejarlo, en cualquier caso sin que el ser del hombre, puesto que se despliega en esa distancia, no se encuentre por eso mismo alterado.»[50] Esta afección de sí mismo, esta transformación de lo lejano y de lo próximo, va a adquirir cada vez más importancia al constituir un *espacio del adentro*, que estará todo él copresente con el espacio del afuera en la línea del pliegue. Lo impensado problemático es sustituido por un ser pensante que él mismo se problematiza como sujeto ético (en Artaud es lo «genital innato», y en Foucault es la conjunción del sí mismo y de la sexuali-

48. Véase *OD*, 37, donde Foucault invoca una «exterioridad salvaje», poniendo como ejemplo a Mendel, que constituía objetos biológicos, conceptos y métodos inasimilables por la biología de su época. Lo que no es en absoluto contradictorio con la idea de que no existe experiencia salvaje. No existe experiencia salvaje porque toda experiencia supone ya relaciones de saber y relaciones de poderes. Ahora bien, las singularidades salvajes se encuentran precisamente relegadas fuera del saber y del poder, en los «márgenes», por eso la ciencia no puede reconocerlas: 35-37.

49. Husserl invocaba en el pensamiento un «*fiat*» como tirada de dados o posición de punto: *Idées*..., Gallimart, pág. 414.

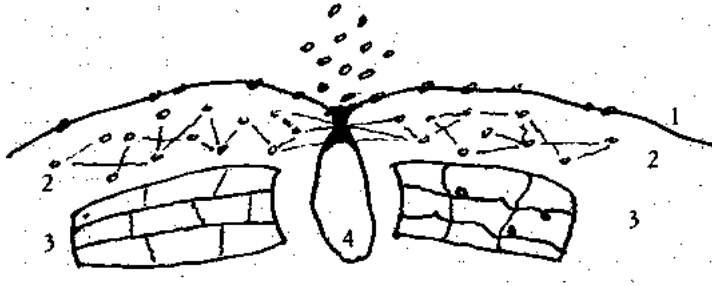
50. *MC*, 338 (y el comentario sobre la fenomenología de Husserl, 336).

dad). Pensar es plegar, es doblar el afuera en un adentro coextensivo a él. La topología general del pensamiento, que ya comenzaba «en el entorno» de las singularidades, se acaba ahora en el plegamiento del afuera en el adentro: «en el interior del exterior, e inversamente», decía *La historia de la locura*. Se ha podido mostrar que toda organización (diferenciación o integración) suponía la estructura topológica fundamental de un afuera y de un adentro absolutos, que induce exterioridades e interioridades relativas intermedias: todo el espacio del adentro está topológicamente en contacto con el espacio del afuera, independientemente de las distancias y en el límite de un «viviente»; y esta topología carnal o vital, lejos de explicarse por el espacio, libera un tiempo que condensa el pasado dentro, hace surgir el futuro fuera, confrontándolos en el límite del presente viviente.[51] Foucault ya no sólo es un archivista como Gogol, un cartógrafo como Chejov, sino que también es un topólogo como Biély en la gran novela *Petersburgo*, que transforma el plegamiento cortical en una metamorfosis del afuera y del adentro: la superposición de la ciudad y del cerebro, que ya sólo son el reverso uno del otro en un espacio derivado. De ese modo, que ya no debe nada a Heidegger, entiende Foucault el doblez o el pliegue. Si el adentro se constituye por el plegamiento del afuera, existe una relación topológica entre los dos: la relación con sí mismo es homóloga de la relación con el afuera, y las dos están en contacto por medio de los estratos, que son medios relativamente exteriores (y por lo tanto, relativamente interiores). Todo el adentro se encuentra activamente presente en el afuera, en el límite de los estratos. El adentro condensa el pasado (período largo), en modos que de ninguna manera son continuos, pero que lo confrontan con un futuro que procede del afuera, lo intercambian y lo recrean. Pensar es alojarse en el estrato en el presente que sirve de límite: ¿qué puedo ver y qué puedo decir hoy en día? Y es pensar el pasado tal y como se condensa adentro, en relación consigo mismo (hay un griego en mí, o

51. Véase Simondon, *L'individu et sa genèse psysico-biologique*, P.U.F., 258-265.

un cristiano...). Pensar el pasado contra el presente, resistir al presente, no para un retorno, sino «en favor, eso espero, de un tiempo futuro» (Nietzsche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo y presente afuera, para que por fin surja algo nuevo, para que pensar, siempre, se produzca en el pensamiento. El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar «de otra forma» (futuro).[52] Es lo que Blanchot llamaba «la pasión del afuera», una fuerza que sólo tiende hacia el afuera porque éste se ha convertido en la «intimidad», la «intrusión».[53] Las tres instancias de la topología son relativamente independientes, y entre ellas se produce un constante intercambio. Los estratos se caracterizan por producir constantemente capas que hacen ver o decir algo nuevo. Pero también la relación con el afuera se caracteriza por poner en tela de juicio las fuerzas establecidas; por último, la relación consigo mismo se caracteriza por invocar y producir nuevos modos de subjetivación. La obra de Foucault está en la línea de las grandes obras que han cambiado para nosotros lo que significaba pensar.

«Yo nunca he escrito más que ficciones...». Pero nunca



1. Línea del afuera 2. Zona estratégica 3. Estratos 4. Pliegue (zona de subjetivación)

DIAGRAMA DE FOUCAULT

52. Véase *UP*, 15.
53. Blanchot, *L'entretien infini*, 64-66.

ficción alguna ha producido tanta verdad y tanta realidad. ¿Cómo se podría contar la gran ficción de Foucault? El mundo está hecho de superficies superpuestas, archivos o estratos. El mundo también es saber. Pero los estratos están atravesados por una fisura que distribuye por un lado los cuadros visuales, y por otro, las curvas sonoras: lo enunciable y lo visible en cada estrato, las dos formas irreductibles del saber, Luz y Lenguaje, dos vastos medios de exterioridad en los que se precipitan respectivamente las visibilidades y los enunciados. Estamos, pues, atrapados en un doble movimiento. Nos hundimos de estrato en estrato, de banda en banda, atravesamos las superficies, los cuadros y las curvas, seguimos la figura para tratar de llegar a un interior del mundo: como dice Melville, buscamos una habitación central y tenemos miedo de que no haya nadie, de que el alma del hombre revele un vacío inmenso y terrorífico (¿quién puede pretender buscar la vida en los archivos?). Pero al mismo tiempo tratamos de pasar por encima de los estratos para alcanzar un afuera, un elemento atmosférico, una «sustancia no estratificada» que sería capaz de explicar cómo las dos formas del saber pueden estrecharse y entrelazarse en cada estrato, entre un borde y otro de la fisura. En caso contrario, ¿cómo iban a comunicar las dos mitades del archivo, a surgir los enunciados bajo los cuadros y los cuadros ilustrar los enunciados?

Ese afuera informal es una batalla, algo así como una zona de turbulencia o de huracán en la que se agitan puntos singulares y relaciones de fuerzas entre esos puntos. Los estratos no hacían más que recoger, solidificar el polvo visual y el eco sonoro de una batalla que se desarrollaba por encima. Pero, por encima, las singularidades no tienen forma, no son ni cuerpos visibles ni personas hablantes. Entramos en el dominio de los dobles aleatorios y de las muertes parciales, de las emergencias y de las desapariciones (zona de Bichat). Es una microfísica. Nos mantenemos por encima, dice Faulkner, ya no como personas, sino como dos falenas o dos plumas, cada una de ellas invisible y sorda para la otra, «en medio de las nubes furiosas y lentamente disipadas del polvo que lanzábamos al gritar ¡Muerte a los canallas! ¡Mata! ¡Mata!». En esa zona, a cada

estado atmosférico le corresponde un diagrama de las fuerzas o de las singularidades incluidas en la relación: una estrategia. Si los estratos son terrestres, la estrategia es aérea, u oceánica. Lo propio de la estrategia es actualizarse en el estrato, lo propio del diagrama es actualizarse en el archivo, lo propio de la sustancia no estratificada es reestratificarse. Actualizarse es a la vez integrarse y diferenciarse. Las relaciones de fuerzas informales se diferencian al crear dos formas heterogéneas, la de las curvas que pasan por el entorno de las singularidades (enunciados) y la de los cuadros que las distribuyen en figuras de luz (visibilidades). Y al mismo tiempo se integran, precisamente en las relaciones formales entre las dos, entre un lado y otro de la diferenciación. Pues las relaciones de fuerzas ignoraban la fisura, que sólo comienza debajo, en los estratos. Las relaciones de fuerzas sirven para abrir la fisura al actualizarse en los estratos, pero también para saltar por encima, en los dos sentidos, al diferenciarse sin dejar de integrarse.

Las fuerzas proceden siempre del afuera, de un afuera más lejano que toda forma de exterioridad. Al mismo tiempo, no sólo existen singularidades de fuerzas sino también singularidades de resistencia, capaces de modificar esas relaciones, trastocarlas, cambiar el diagrama inestable. E incluso existen singularidades salvajes, todavía no ligadas, en la línea del afuera, y que se agitan particularmente justo encima de la fisura. Una terrible línea que mezcla todos los diagramas por encima de los propios huracanes, la línea del Melville, libre por los dos extremos, que rodea toda la embarcación con sus complicados meandros, que se entrega, cuando las condiciones lo requieren, a horribles contorsiones, y que cuando parte siempre existe el riesgo de que arrastre a un hombre; o bien la línea de Michaux, «de mil aberraciones», de velocidad molecular creciente, «liana del látigo de un carretero enfurecido». Pero por terrible que sea esta línea, es una línea de vida que ya no se mide con las relaciones de fuerzas, y que empuja al hombre más allá del terror. Pues en el punto de la fisura, la línea hace un bucle, el «centro de ciclón, justo donde es vivible y donde es por excelencia la Vida». Es como si las veloci-

dades aceleradas, de poca duración, constituyesen «un ser lento» durante un período más largo. Es como si se tratara de una glándula pineal que no cesa de reconstituirse al variar su dirección, al trazar un espacio del adentro, pero coextensivo a toda la línea del afuera. Lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: *la vida en los pliegues*. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior.

ANEXO

SOBRE LA MUERTE DEL HOMBRE Y EL SUPERHOMBRE

El principio general de Foucault es el siguiente: toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza. Dadas unas fuerzas, hay que preguntarse, pues, en primer lugar, con qué fuerzas del afuera esas fuerzas entran en relación, y luego, qué forma deriva de ellas. Consideremos las fuerzas en el hombre: fuerzas de imaginar, de recordar, de concebir, de querer... Se objetará que tales fuerzas ya suponen al hombre; pero, como forma, eso no es cierto. Las fuerzas en el hombre sólo suponen posiciones, puntos de aplicación, una región de lo existente. Y lo mismo podría decirse de las fuerzas en el animal (movilidad, irritabilidad...), que todavía no suponen ninguna forma determinada. Se trata de saber con qué otras fuerzas las fuerzas en el hombre entran en relación, en tal y tal formación histórica, y qué resulta de ese compuesto de fuerzas. Se puede ya prever que las fuerzas en el hombre no entran necesariamente en la composición de la forma-Hombre, sino que pueden investirse de otro modo, en otro compuesto, en otra forma: incluso si consideramos un período histórico corto, el Hombre no siempre ha existido, y no existirá siempre. Para que la forma-Hombre aparezca o se esboce, es necesario que las fuerzas en el hombre entren en relación con fuerzas del afuera muy especiales.

I. La formación histórica «clásica»

El pensamiento clásico se reconoce en su manera de pensar el infinito. Pues toda realidad en una fuerza, «igual» a perfección, es elevable al infinito (lo infinitamente perfecto), y el resto es limitación, nada más que limitación. Por ejemplo, la fuerza de concebir es elevable al infinito, de suerte que el entendimiento humano sólo es la limitación de un entendimiento infinito. Naturalmente, existen órdenes de infinitud muy diferentes, pero sólo según la naturaleza de la limitación que pesa sobre tal y tal fuerza. La fuerza de concebir puede ser elevada al infinito directamente, mientras que la de imaginar sólo es capaz de un infinito de orden inferior o derivado. El siglo XVII no ignora la distinción entre infinito e indefinido, pero convierte a lo indefinido en el grado más bajo de infinito. El problema de saber si la extensión se atribuye a Dios, o no, depende de la distribución de lo que en ella es realidad y de lo que es limitación, es decir, del orden de infinito al que se la puede elevar. Los textos más característicos del siglo XVII conciernen, pues, a la distinción entre órdenes de infinitud: el infinito de inmensidad y el infinito de pequeñez, según Pascal; el infinito de por sí, el infinito por su causa y el infinito entre límites, según Spinoza; todos los infinitos de Leibniz... El pensamiento clásico no es realmente un pensamiento sereno y dominador: no cesa de perderse en el infinito; como dice Michel Serres, pierde todo centro y todo territorio, se angustia intentando fijar la posición de lo finito entre todos esos infinitos, quiere establecer un orden en el infinito.[1]

En resumen, las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito. Estas son claramente fuerzas del afuera, puesto que el hombre es limitado y no puede explicar esa potencia más perfecta que lo atraviesa. Al mismo tiempo, el compuesto de las fuerzas en el hombre, por un lado, y de las fuerzas de elevación al infinito que ellas afrontan, por otro, no es una forma-Hombre, sino la forma-Dios. Se objeta que Dios no está com-

1. Serres, *Le système de Leibniz*, P.U.F., II, 648-657.

puesto, que es unidad absoluta, insondable. Es cierto, pero para todos los autores del siglo XVII la forma-Dios es compuesta. Y está compuesta precisamente de todas las fuerzas directamente elevables al infinito (unas veces entendimiento y voluntad, otras pensamiento y extensión, etc.). En cuanto a las demás fuerzas que sólo son elevables al infinito por su causa, o entre límites, están relacionadas con la forma-Dios, no por esencia, sino por consecuencia, hasta el extremo de que de cada una de ellas se puede obtener una prueba de la existencia de Dios (prueba cosmológica, fisicoteológica...). Así, en la formación histórica clásica, las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera de tal naturaleza que el compuesto es la forma-Dios, no una forma-Hombre. Tal es el mundo de la representación infinita.

En los órdenes derivados, se trata de encontrar el elemento que no es infinito de por sí, pero que no por ello deja de ser desarrollable al infinito, pasando así a formar parte de una lista, de una serie ilimitada, de un continuo prolongable. Todavía en el siglo XVII, ése es el signo de las cientificidades clásicas: el «carácter» en el caso de los seres vivos, la «raíz» en el caso de las lenguas, el dinero (o bien la tierra) en el caso de las riquezas.[2] Esas ciencias son generales, indicando lo general un orden de infinitud. Al mismo tiempo, en el siglo XVII no existe una biología, sino una historia natural que no forma un sistema sin organizarse en serie; no existe una economía política, sino un análisis de las riquezas; no existe una filología o lingüística, sino una gramática general. Los análisis de Foucault van a detallar ese triple aspecto, y a encontrar en él el terreno adecuado para un desglose de los enunciados. De acuerdo con su método, Foucault extrae un «terreno arqueológico» del pensamiento clásico, que hace surgir afinidades inesperadas, pero que también rompe filiaciones demasiado esperadas. Se evitará, por ejemplo, convertir a Lamarck en un precursor de Darwin; pues si bien es verdad que el genio de Lamarck consiste en introducir, de varias maneras, una historicidad en los seres vivientes, todavía lo hace desde el

2. *MC*, caps. IV, V, VI.

punto de vista de la serie animal, para salvar esa idea de la serie, amenazada por nuevos factores. A diferencia de Darwin, Lamarck pertenece al «terreno» clásico.[3] Lo que define ese terreno, lo que constituye esa gran familia de enunciados llamados clásicos, funcionalmente, es esa operación de desarrollo al infinito, de formación de continuos, de despliegue de listas: desplegar, desplegar siempre, «explicar». ¿Qué es Dios sino la universal explicación, el despliegue supremo? El *despliegue* aparece aquí como un concepto fundamental, primer aspecto de un pensamiento operatorio que se encarna en la formación clásica. De ahí la frecuencia de la palabra «despliegue» de Foucault. Si la clínica pertenece a esta formación, es porque consiste en desplegar los tejidos en «superficies de dos dimensiones», y en desarrollar los síntomas en una serie cuyas composiciones son infinitas.[4]

II. La formación histórica del siglo XIX

La mutación consiste en lo siguiente: las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera, que son fuerzas de finitud. Estas fuerzas son la Vida, el Trabajo y el Lenguaje: triple raíz de la finitud, que hará nacer la biología, la economía política y la lingüística. Sin duda, estamos habituados a esta mutación arqueológica: a menudo se hace remontar a Kant esa revolución en la que la «finitud constituyente» sustituye al infinito originario.[5] ¿Puede haber algo más ininteligible para la época clásica que la finitud sea constituyente? No obstante, Foucault aporta a ese esquema un elemento muy nuevo: mientras que antes sólo se nos decía que el hombre adquiere conciencia de su propia finitud, bajo causas históricas de-

3. *MC*, 243. Los estudios ejemplares de Daudin, sobre *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*, habían mostrado cómo la clasificación en la época clásica se desarrollaba según series.

4. *NC*, 119, 138.

5. Este tema ha encontrado su expresión más desarrollada en el libro de Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F.

terminables, Foucault insiste en la necesidad de introducir dos momentos bien distintos. Es necesario que la fuerza en el hombre empiece a afrontar y a abrazar las fuerzas de la finitud como fuerzas del afuera: es fuera de sí misma donde debe enfrentarse a la finitud. Después, y sólo después, en un segundo tiempo, la convierte en su propia finitud, toma necesariamente conciencia de ella como de su propia finitud. Lo que equivale a decir que cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del afuera, entonces, y sólo entonces, el conjunto de las fuerzas compone la forma-Hombre (y ya no la forma-Dios). *Incipit Homo.*

Ahí es donde el método de análisis de los enunciados se revela un microanálisis, al distinguir dos tiempos donde sólo se veía uno.[6] El primer tiempo consiste en lo siguiente: algo rompe las series, fractura los continuos, que ya no son desarrollables en superficie. Es algo así como la aparición de una nueva dimensión, una profundidad irreductible que amenaza los órdenes de la representación infinita. Con Jussieu, Vicq d'Azir y Lamarck, la coordinación y la subordinación de los caracteres, en una planta o en un animal, en resumen, una fuerza de organización impone una distribución de organismos que ya no se dejan alinear, sino que tienden a desarrollarse cada uno por su cuenta (la anatomía patológica acentúa esta tendencia al descubrir una profundidad orgánica o un «volumen patológico»). Con Jones, una fuerza de flexión altera el orden de las raíces. Con Adam Smith, una fuerza de trabajo (el trabajo abstracto, el trabajo indeterminado que ya no es captado bajo tal y tal cualidad) altera el orden de las riquezas. No es que la organización, la flexión, el trabajo hayan sido ignorados por la época clásica, sino que desempeñaban el papel de limitaciones que no impedían que las cua-

6. En *MC*, Foucault recuerda constantemente la necesidad de distinguir dos tiempos, pero éstos no siempre son definidos de la misma forma: unas veces, en sentido estricto, son las cosas las que reciben en primer lugar una historicidad propia, y el hombre se apropia de esa historicidad en un segundo tiempo (380-381); otras, en sentido más amplio, primero cambian las «configuraciones», luego su «modo de ser» (233).

lidades correspondientes fuesen elevadas al infinito, o desplegadas al infinito, aunque sólo fuera de derecho. Ahora, por el contrario, se liberan de la cualidad para abrir algo incalificable, imposible de representar, que es la muerte en la vida, pero también la pena y la fatiga en el trabajo, el tartamudeo o la afasia en el lenguaje. Hasta la tierra va a descubrir su esencial avaricia, se priva de su orden aparente de infinitud.[7]

Ahora todo está a punto para el segundo momento, para una biología, para una economía política, para una lingüística. Basta con que las cosas, los vivientes y las palabras *se repliegueu* en esa profundidad como nueva dimensión, *se adapten* a esas fuerzas de finitud. En la vida ya no sólo existe una fuerza de organización, sino planos de organización espacio-temporales, irreductibles entre sí, según los cuales los vivientes se diseminan (Cuvier). En el lenguaje ya no sólo existe una fuerza de flexión, sino planos según los cuales las lenguas afijas o en flexión se distribuyen, y en los que la suficiencia de las palabras y de las letras es sustituida por las interrelaciones sonoras; el lenguaje ya no se define por sus designaciones y significaciones, sino que remite a «voluntades colectivas» (Bopp, Shlegel). En el trabajo ya no sólo existe fuerza de trabajo productor, sino condiciones de producción según las cuales el trabajo se adapta al capital (Ricardo), antes de que aparezca lo inverso, la adaptación del capital al trabajo extorsionado (Marx). En todas partes lo comparado sustituye a lo general característico del siglo XVII: una anatomía comparada, una filología comparada, una economía comparada. Ahora, en todas partes domina el *Pliegue*, según la terminología de Foucault, segundo aspecto del pensamiento operatorio que se encarna en la formación del siglo XIX. Las fuerzas en el hombre se adaptan o se pliegan a esta nueva dimensión de finitud en profundidad, que deviene entonces la finitud del hombre. El pliegue, dice constantemente Foucault, constituye un «espesor» y también un «vacío».

Para comprender mejor cómo el pliegue deviene la ca-

7. *MC*, 268.

tegoría fundamental, basta con interrogar el nacimiento de la biología. Ahí encontramos todo lo que le da la razón a Foucault (y que también es válido para los otros dominios). Cuando Cuvier distingue cuatro grandes ramificaciones, no define generalidades más amplias que los géneros y las clases, sino, por el contrario, fracturas que van a impedir que todo continuo de especies se agrupe en términos cada vez más generales. Las ramificaciones o planos de organización emplean ejes, orientaciones, dinamismos según los cuales lo viviente se pliega de tal y tal manera. Por eso la obra de Cuvier se prolonga en la embriología comparada de Baër, según los pliegues de las capas germinativas. Cuando Geoffroy Saint-Hilaire opone a los planos de organización de Cuvier la idea de un solo y mismo plano de composición, sigue invocando un método de plegado: se pasará del vertebrado al cefalópodo si se aproximan las dos partes de la espina dorsal del vertebrado, si se lleva su cabeza hacia sus pies, su pelvis hacia su nuca...[8] Si Geoffroy pertenece al mismo «terreno arqueológico» que Cuvier (de acuerdo con el método de análisis de los enunciados de Foucault), es porque los dos invocan el pliegue, uno como una tercera dimensión que hace imposible la transformación en superficie de un tipo a otro, el otro como una tercera dimensión que efectúa las transformaciones en profundidad. Cuvier, Geoffroy y Baër tienen además en común su resistencia al evolucionismo. Darwin basará la selección natural en la superioridad de lo viviente, en un medio dado, para hacer diverger los caracteres y ahondar las diferencias. Precisamente porque se pliegan de diversas maneras (tendencia a diverger) un máximo de vivientes podrán sobrevivir en un mismo lugar. Por oposición a Lamarck, Darwin sigue perteneciendo al mismo terreno que Cuvier, en la medida en que basa su evolucionismo en la imposibilidad de hacer converger y en el desmoronamiento de un continuo serial.[9]

8. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique* (que contiene la polémica con Cuvier sobre el plegado).

9. Sobre el gran «corte» efectuado por Cuvier, Lamarck sigue perteneciendo a la historia natural clásica, mientras que Cuvier hace posible una Historia de lo viviente que se manifestará con

Si el pliegue y el despliegue no sólo animan las concepciones de Foucault, sino también su estilo, es porque constituyen una arqueología del pensamiento. Por eso, quizá, no debe extrañarnos que Foucault encuentre a Heidegger precisamente en ese terreno. Se trata de un encuentro más que de una influencia, en la medida en que el pliegue y el despliegue tienen en Foucault un origen, un uso, un destino muy diferentes que en Heidegger. Según Foucault, se trata de una relación de fuerzas, en la que fuerzas regionales afrontan, unas veces, fuerzas de elevación al infinito (despliegue), a fin de constituir una forma-Dios, y otras, fuerzas de finitud (pliegue), a fin de constituir una forma-Hombre. Una historia nietzscheana más que heideggeriana, una historia restituida a Nietzsche, o restituida a la *vida*. «Sólo hay ser porque hay vida... La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres... pero esta ontología no desvela tanto el fundamento de los seres como aquello que hace que durante un instante tenga una forma precaria.»[10]

III. ¿Hacia una formación del futuro?

Que toda forma es precaria, es evidente, puesto que depende de las relaciones de fuerzas y de sus mutaciones. Se desfigura a Nietzsche cuando se lo convierte en el pensador de la muerte de Dios. El último pensador de la muerte de Dios es Feuerbach, cuando muestra que al no haber sido nunca Dios más que el despliegue del hombre, el hombre debe plegar y desplegar a Dios. Pero para Nietzsche ésa es una vieja historia; y como lo característico de las viejas historias es multiplicar sus variantes, Nietzsche multiplica las versiones de la muerte de Dios, todas cómicas o humo-

---

Darwin: *MC*, 287-289, y 307 («el evolucionismo constituye una teoría biológica cuya condición de posibilidad fue una biología sin evolución, la de Cuvier»).

10. *MC*, 291 (este texto, que surge a propósito de la biología del siglo XIX, creemos que tiene mucha importancia, y expresa un aspecto constante del pensamiento de Foucault).

rísticas, como otras tantas variaciones sobre un hecho incontestable. Lo que le interesa es la muerte del hombre. Mientras que Dios exista, es decir, mientras que la forma-Dios funcione, el hombre todavía no existe. Pero cuando la forma-Hombre aparece, sólo lo hace incluyendo ya la muerte del hombre, de tres maneras por lo menos. Por un lado, en ausencia de Dios, ¿dónde podría encontrar el hombre el garante de una identidad?[11] Por otro lado, la forma-Hombre sólo se ha constituido en los pliegues de la finitud: introduce la muerte en el hombre (y, como ya hemos visto, no tanto a la manera de Heidegger como a la manera de Bichat, que pensaba la muerte bajo el modo de una «muerte violenta»).[12] Por último, las propias fuerzas de finitud hacen que el hombre sólo exista a través de la diseminación de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la disparidad de los modos de producción, que implican que la única «crítica del conocimiento» sea una «ontología del aniquilamiento de los seres» (no sólo la paleontología, sino también la etnología).[13] Pero, ¿qué quiere decir Foucault cuando dice que no hay por qué llorar la muerte del hombre?[14] En efecto, ¿ha sido buena esa forma? ¿Ha sabido enriquecer o incluso preservar las fuerzas en el hombre, la fuerza de vivir, la fuerza de hablar, la fuerza de trabajar? ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta? La pregunta que constantemente se repite es, pues, la siguiente: si las fuerzas en el hombre sólo componen una forma al

11. Punto sobre el que insiste Klossowski en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France (trad. cast. ed. Seix-Barral).

12. Bichat, como ya hemos visto, rompe con la concepción clásica de la muerte, como instante decisivo indivisible (la fórmula de Malraux, recogida por Sartre, la muerte es lo que «transforma la vida en destino», pertenece aún a la concepción clásica). Las tres grandes novedades de Bichat son: plantear la muerte como coextensiva a la vida, convertirla en el resultado global de muertes parciales, y sobre todo tomar como modelo la «muerte violenta» en lugar de la «muerte natural» (sobre las razones de este último punto, véase *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Gauthier-Villars, 160-166). El libro de Bichat es el primer acto de una concepción moderna de la muerte.

13. Véase *MC*, 291.

14. *QA*, 101: «contengamos nuestras lágrimas...».

entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nueva forma puede surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? Este es el planeamiento correcto del problema que Nietzsche llamaba «el superhombre».

Problema en el que sólo podemos contentarnos con indicaciones muy discretas, a menos de caer en el cómic. A Foucault le ocurre lo que a Nietzsche, sólo puede indicar esbozos, en sentido embriológico, todavía no funcionales.[15] Nietzsche decía: el hombre ha aprisionado la vida, el superhombre es aquel que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma... Foucault da una indicación muy curiosa: si bien es cierto que la lingüística del humanista siglo XIX se ha constituido a partir de la diseminación de las lenguas, como condición de una «nivelación del lenguaje» a título de objeto, una reacción se esbozó, en la medida en que la literatura adquiría una función completamente nueva que consistía, *por el contrario*, en «agrupar» el lenguaje, en poner de relieve un «ser del lenguaje» más allá de lo que designa o significa, más allá de los propios sonidos.[16] Lo curioso es que Foucault, en su hermoso análisis de la literatura moderna, da al lenguaje un privilegio que niega a la vida y al trabajo: piensa que la vida y el trabajo, a pesar de su dispersión concomitante a la del lenguaje, no habían perdido el agrupamiento de su ser.[17] Sin embargo, nos parece que el trabajo y la vida, en su dispersión respectiva, sólo han podido agruparse gracias a una especie de ruptura con la economía o la biología, del mismo modo que el lenguaje sólo ha podido acceder al agrupamiento gracias a la ruptura de la literatura con la lingüística. Ha sido necesario que la biología se transforme en biología molecular, o que la vida dispersada se agrupe en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo dispersado se agrupe o se reagrupe en las máquinas de

15. *MC*, 397-398.

16. *MC*, 309, 313, 316-318, 395-397 (sobre las características de la literatura moderna como «experiencia de la muerte..., del pensamiento impensable..., de la repetición..., de la finitud...»).

17. Sobre las razones de esta situación especial del lenguaje según Foucault, *MC*, por un lado 306-307, por otro 315-316.

tercer tipo, cibernéticas e informáticas. ¿Qué fuerzas estarían en juego, con las cuales las fuerzas en el hombre entrarían en relación? Ahora ya no se trataría de la elevación al infinito, ni de la finitud, sino de un finito-ilimitado, si denominamos así toda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones. El mecanismo operatorio ya no estaría constituido ni por el pliegue ni por el despliegue, sino por algo así como el *Sobrepliegue*, del que dan testimonio los plegamientos característicos de las cadenas del código genético, las potencialidades del silicio en las máquinas de tercer tipo, así como los meandros de la frase en la literatura moderna, cuando el lenguaje «no tiene más que recurvarse en un eterno retorno sobre sí mismo». Esa literatura moderna que abre una «lengua extranjera en la lengua», y que, a través de un número ilimitado de construcciones gramaticales superpuestas tiende hacia una expresión atípica, agramatical, como hacia la desaparición del lenguaje (entre otros, y como ejemplo, señalaríamos el libro de Mallarmé, las repeticiones de Péguy, las respiraciones de Artaud, las agramaticalidades de Cummings, los plegados de Burroughs, *cut-up* y *fold-in*, pero también las proliferaciones de Roussel, las derivaciones de Brisset, los *collages* de Bada...). Lo finito ilimitado o el sobrepliegue, ¿no es lo que ya trazaba Nietzsche bajo el nombre de eterno retorno?

Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados agramaticales que toman su revancha sobre el significante. Por todas estas razones, habría que estudiar las operaciones de sobrepliegue, cuyo ejemplo más conocido es la «doble hélice». ¿Qué es el superhombre? Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar *en él* la vida, el trabajo y el lenguaje. El superhombre es, según la fórmula de Rimbaud, el hombre cargado incluso de animales (un código que puede capturar fragmentos de otros códigos, como en los nuevos

esquemas de evolución lateral o retrógrada). Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico (allí donde reina el silicio). Es el hombre cargado del ser del lenguaje (de «esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse» incluso de lo que tiene que decir).[18] Como diría Foucault, el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes.

18. *MC*, 395. La carta de Rimbaud no sólo invoca el lenguaje o la literatura, sino los otros dos aspectos: el hombre del futuro está cargado de la nueva lengua, pero también incluso de los animales y de lo informe (A. Paul Demeny, Pléiade, 255).