

# Nota sobre un ensayo de Deleuze titulado *Foucault*.\*

## I

(Marco enunciativo). En noviembre de 1970, la revista *Critique* publica un artículo de Michel Foucault sobre Gilles Deleuze. Se titula «Theatrum philosophicum» y comienza expresando la necesidad de hablar de dos libros de Deleuze: *Différence et répétition* y *Logique du sens*: «dos libros que considero grandes entre los grandes... tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos, y muy pocos así lo han hecho. Creo que durante mucho tiempo esta obra girará por encima de nuestras cabezas... tal vez un día el siglo será deleuziano.»<sup>2</sup>.

(Marco visible). En el patio del hospital en el que acaba de morir Foucault, en junio de 1984, los rostros de un grupo de filósofos y escritores se contemplan desconcertados. Gilles Deleuze es invitado a decir unas palabras y, antes de leer el prefacio de *L'usage des plaisirs*, se limita a decir: «entendamos que ha muerto uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos. Su obra, sin embargo, permanecerá muchos años por encima de nuestras cabezas».<sup>3</sup>.

A la hora de enfrentarnos al libro que comentamos, escrito por el uno sobre el otro, este exceso<sup>4</sup> con que ambos se regalan ¿nos exige quizá

---

\* DELEUZE, Gilles: *Foucault*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1986, 141 páginas.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Aprovechemos esta primera nota para indicar que, aunque hayamos titulado este trabajo como «Nota sobre un ensayo de Deleuze titulado Foucault», este ensayo que comentamos está constituido, en realidad, por varios estudios (seis), relativamente independientes, tal y como Deleuze mismo expone en la primera página de su libro. Al final de esta exposición comentaremos brevemente esta decisión.

<sup>2</sup> Foucault. «Theatrum philosophicum», Anagrama, p. 7.

<sup>3</sup> Noticia recogida de Garabito, Edgar, «De "la Parrhesia" o el arte de decir-verdad». Texto y Contexto, n.º 8, Bogotá, Colombia, mayo-agosto 1986.

<sup>4</sup> Las resonancias nietzscheanas de este aparente juego mutuo nos parecen claras. Véase, por ejemplo, el capítulo dedicado a *Also sprach Zarathustra* en *Ecce Homo*.

respeto, rigor, lupa, prudencia?, ¿quizá más bien pie ligero, irreverencia? No creemos posible, para llevar a cabo la tarea de leerlo, sino correr el riesgo de poner en juego todos esos ingredientes.

Su lectura nos situará, en una fluctuación constante, ante el problema de la compleja relación de fuerzas que entraña este libro: un escrito minucioso que nos ofrece un fragmento de pensamiento foucaultiano firmado por Deleuze; ante el problema, pues, del complejo juego de entrelazamientos, de capturas mutuas, que ha de producirse entre dos discursos vigorosos: el de Deleuze, el de Foucault. ¿O quizá hemos de pensar, más bien, que sus discursos se repiten, buscando incesantemente la diferencia que los relaciona, lanzados hacia un mismo nuevo pensamiento —problematizador, acatégorico, afirmativo—? «Theatrum philosophicum»).

Ahora bien, ¿cómo podríamos abrir una brecha que nos sitúe en el núcleo de este libro, en el centro de este pensamiento? Quisiéramos poder encontrar esa puerta que nos condujera a lo esencial, pero basta continuar leyendo ese *Theatrum philosophicum* que dedica a Deleuze Foucault para truncar la expectativa: «una tras otra, me gustaría pobrar varias vías de acceso al corazón de esta obra temible. La metáfora no vale nada, Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema... ningún centro, sino siempre descentramientos... fibrillas, bifurcación». Así pues no hay corazón; en su lugar: un hueco, incertidumbre, un problema.

En «*La poussière et le nuage*» Foucault establece una diferencia de procedimiento entre el análisis de un problema y el estudio de un período. Analizar un problema exige elegir el material en función de las características de aquél, focalizar el estudio sobre los datos susceptibles de resolverlo y establecer las relaciones que permitan su solución. Por lo tanto, indiferencia hacia la obligación de decirlo todo, de tratar exhaustivamente todo el material, de distribuir el examen de un modo equitativo. Se trata, pues, de dos modos distintos de trabajar. Uno de ellos se atribuye un objeto e intenta resolver los problemas que este pueda plantear. El otro, sin embargo, trata un problema y determina, a partir de él, el ámbito del objeto que hay que recorrer para resolverlo.

El libro que reseñamos constituye un ejemplo singular de esta última actividad distintiva del filósofo. Deleuze rehuye la simplificación, evita un análisis cronológico o secuencial. Lejos de llevar a cabo la configuración de un índice comentado de lo que Foucault ha escrito a lo largo de su vida, Deleuze se sitúa ante un problema y localiza sus singularidades.

Pero quizá ya sea hora de decir en qué consiste este problema, quizá ya sea hora de definirlo y acotarlo para, abandonando de una vez por todas este lenguaje introductorio, ambiguo y abstracto, fijar por fin su identidad<sup>5</sup>. ¿Cuál es, pues, el problema? Pues bien, así buscado, así asediado, se desvanece como humo entre las manos que lo intentan atrapar.

<sup>5</sup> Véase Foucault. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 24-25.

Por una parte, como ya hemos apuntado, el problema no es remisible a un foco desde el que se pudiera rastrear su origen y su desarrollo. Pero por otra parte, tampoco puede constituirse él mismo en un centro que aglutine nítidamente en torno a sí el discurrir de todo discurso. (El de Deleuze, el de Foucault...)<sup>6</sup>. El problema, desde luego, se puede decir de muchas maneras. Pero además, y precisamente porque no podemos de un solo golpe situarnos en su núcleo —no lo hay—, solo diciendo los límites de lo decible y recorriendo así los contornos del hueco en que consiste y que lo aloja, es posible ir perfilando el problema.

Se trata, pues, de hacer un mapa. En el libro reseñado, Deleuze nos ofrece, en efecto, un mapa del discurso foucaultiano, un plano de ese «pensar de otro modo» que se va insinuando, perfilando, constituyendo en los escritos de Foucault. «Topología» es pues no solo el término más general con que caracteriza el pensamiento de Foucault, sino también el modo según el cual acomete Deleuze la tarea de repensarlo<sup>7</sup>.

## II

Así es como se nos presenta el estudio que comentamos. Para indicar uno de los posibles recorridos por las sendas que este mapa localiza replanteémonos aquí una pregunta que lo abra y que, una vez pertrechados como estamos, permita que nos pongamos en camino.

«En realidad, una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, ¿qué significa pensar?, ¿a que se llama pensar?, la pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, flecha por excelencia... Pensar es experimentar, problematizar. El saber, el poder y el sí mismo (soi) son la triple raíz de una problematización del pensamiento» (p. 124) las tres figuras del ser, las tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación, que definen el espacio de la topología foucaultiana.

A) En primer lugar, el saber. Tal y como Foucault lo define, nada hay bajo él ni previo a él. El saber consiste en una cierta combinación de lo visible y de lo enunciable, en un determinado modo de disponerse cada uno de ellos en su propio campo (campo de decibilidad, marco de visibilidad) y el uno con respecto al otro, que caracteriza a cada estrato. Cada estrato es así un apriori histórico definido por un entrelazamiento específico de modos de decir y de maneras de ver. Decir y ver, ahora bien, ¿qué tipo de combinación se establece entre ellos?, ¿cómo hemos de entender ese «y» que separa «decir» de «ver»?

<sup>6</sup> Dicho de otro modo, y de acuerdo con la metáfora antes citada («no hay corazón sino un problema»), hay que cuidarse de no convertir en un corazón al problema.

<sup>7</sup> Ese es, de hecho, el título de la parte central del libro que comentamos: *Topologie: «penser autrement»*.

Quizá el lazo más importante para nuestro pensamiento sea el lazo de la verdad, el que une lo que decimos con lo que vemos, el puente de las palabras a las cosas, el acceso de nuestro lenguaje a la realidad, el vínculo, en fin, entre cultura y naturaleza. Pero en la ironía del título «las palabras y las cosas» se sugiere el empeño de Foucault por tambalear ese lazo necesario: entre las palabras y las cosas: un abismo infranqueable. En todo este juego cotidiano que lleva a cada cosa su palabra, Foucault quiere situar puntos de interrogación insidiosos dirigidos hacia lo más evidente, hacia lo que para nosotros es más familiar, más cotidiano, más inmediatamente admitido. «No puede verse aquéllo de que se habla», «no puede hablarse de aquéllo que se ve».

Deleuze nos advierte, en efecto, que el título «Las palabras y las cosas» (p. 59) ha de entenderse irónicamente, y ello a causa de su vaguedad. Palabras y cosas designan los dos polos del saber, pero éstos son, precisamente, los términos más familiares. Entre ellos se puntea, sin pensarlo, esa relación de significación que va de lo formal a lo informe como de lo determinante a lo indeterminado<sup>8</sup> y que, a la vez, conforma y consuela. Se trata, sin embargo, de todo lo contrario. Se trata de pensar la herida, el hiato, la brecha (pensar, dice Foucault, ni consuela ni hace feliz). «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» (p. 124).

Cada uno de los estratos que Foucault analiza son, pues, formaciones históricas constituidas por un campo de decibilidad y un marco de visibilidad entre los cuales no existe relación. El campo de decibilidad está constituido por enunciados que han de ser cuidadosamente diferenciados de las frases y de las proposiciones<sup>9</sup>.

Es pues preciso extraer de las palabras y de la lengua los enunciados correspondientes a cada estrato y a sus umbrales, ya que aunque los enunciados no están ocultos<sup>10</sup>, tampoco son, sin embargo, directamente legibles o decibles.

<sup>8</sup> Lo enunciable no es una forma determinante que se imprima sobre el marco indeterminado de las visibilidades (p. 67-68). Tanto en lo enunciable cuanto en lo visible pueden distinguirse una forma y una sustancia. Tenemos, así, una forma de expresión (por ejemplo, el derecho penal) que define un campo de decibilidad (los enunciados de delincuencia) y una forma de contenido (por ejemplo, la prisión) que define un marco de visibilidad (el panóptico, en una de sus acepciones). Cada una de estas formas tiene su sustancia propia (en estos ejemplos, la delincuencia y los prisioneros, respectivamente).

<sup>9</sup> Propositiones formalizables, frases interpretables. En el primer capítulo de este libro —Un nouvel archviste. («L'archéologie du savoir») — se diferencia cuidadosamente el enunciado respecto de las frases y de las proposiciones. Frente a la formalización y a la interpretación (y también frente al estructuralismo y a la fenomenología) se sitúa la arqueología. En torno al enunciado se delimita un espacio adyacente, un espacio correlativo y un espacio complementario que lo constituyen como una multiplicidad repetible.

<sup>10</sup> En esto consiste, según Deleuze, el gran principio histórico de Foucault, en que siempre se dice todo, en cada época, según sus condiciones de enunciability. (Véase p. 61).

Es preciso, del mismo modo, extraer de las cosas, de los objetos, de las cualidades sensibles, las visibilidades de cada formación histórica, ya que éstas, aún cuando jamás estén ocultas, tampoco son inmediatamente visibles.

El sujeto que habla, el sujeto que ve, no son sino funciones derivadas de la enunciabilidad y de la visibilidad, en modo alguno puede recurrirse a la interioridad de una conciencia para fundar las condiciones de lo enunciable y de lo visible. Estas condiciones se encontrarán en un «ser-lenguaje» y en un «ser-luz», dos «apriori históricos» que varían en cada estrato y que, como si se tratara de un lenguaje o una «luz primera» (p. 65), abren uno las frases y las proposiciones para hacer surgir enunciados y otro las cosas y sus propiedades sensibles para hacer surgir las visibilidades como «resplandores que constituyen una “luz segunda”» (p. 65). De este modo, estos «apriori históricos» hacen decibles o legibles a los enunciados y perceptibles a las visibilidades, respectivamente. El «ser-lenguaje» y el «ser-luz», en tanto condiciones de lo enunciable y de lo visible, son formas de exterioridad en las que se dispersan los enunciados y las visibilidades de acuerdo con ciertos umbrales propios de cada estrato.

En resumen, el saber es, pues, la primera figura del ser, pero el ser está entre dos formas entre las que no hay relación posible: lo enunciable, lo visible. Entre ambas, entre «el logos» y «lo ente» por decirlo así, se da heterogeneidad, diferencia de naturaleza. La ontología se vuelve problematización radical.

Pero a pesar de esta su diferencia de naturaleza, ambas, en su entrelazamiento, componen cada estrato y, aunque de acuerdo a ritmos y leyes diferentes, las dos se transforman al mismo tiempo de un estrato a otro. ¿No sugiere esto que, aún no estando relacionadas estas formas heterogéneas del saber, haya de existir un elemento distinto, un afuera, con el que ambas estén, de algún modo, vinculadas y que dé cuenta tanto de su mutación sincrónica cuanto de su entrelazamiento? Porque, en efecto, entre ellas se establece sin cesar una batalla que las entrecruza —«catarras de imágenes en medio de las palabras, resplandores verbales que surcan los dibujos»<sup>11</sup>— y que se resuelve en un primado bien determinado de la forma de expresión sobre la de contenido que no implica, sin embargo, la reducción de la segunda a la primera.

¿Cómo entonces se establece una relación entre lo entre sí irrelacionable? Es en este sentido en el que decíamos que la ontología se vuelve problematización radical. La misma palabra (onto-logía) sugiere los dos polos y el abismo que los hiere abriendo el problema que la constituye. Pensar «es inventar cada vez el entrelazamiento, lanzar cada vez una flecha desde uno contra la diana del otro, hacer que destelle un relámpago

---

<sup>11</sup> Foucault. *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, 1973, p. 48.

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, separándolos, relaciona al uno con el otro». (p. 124).

B) «¿Cómo, pues, la no relación es ella misma una relación?» (p. 72)<sup>12</sup>.

Una auténtica paradoja sólo es superable transgrediendo los límites entre los que se dé; y, en este caso, no será de otro modo: para comprender adecuadamente cómo puede establecerse el vínculo entre lo visible y lo enunciado será preciso apelar a un tercer eje informal. Surge así una nueva dimensión que constituye una nueva figura del ser: el «ser-poder».

Según el poder como problema, pensar es una emisión de singularidades que viene siempre del afuera (p. 125). En efecto, el ser-poder está determinado en relaciones de fuerzas que pasan por singularidades variables en cada época. Estas singularidades pertenecen a un afuera respecto del saber<sup>13</sup> a un elemento informal que permitirá el entrelazamiento de lo visible y lo enunciado. Este elemento informal constituye el dominio estratégico del poder, condición de posibilidad del dominio estratificado del saber.

Las fuerzas en relación se definen por su poder de afectar o de ser afectadas por otras fuerzas. El poder, como relación de fuerzas, no es pues esencialmente represivo sino que lo caracteriza su capacidad de incitar, de producir: el poder no se posee, se ejerce<sup>14</sup>.

El archivo se definía como el entrecruzamiento de las dos formas del saber que caracterizan a cada estrato (archivo audio-visual). En el dominio del poder, la figura correspondiente será el diagrama. Este se define de varios modos encadenados: como la representación de las relaciones de fuerza propias de una formación; como la repartición de los poderes de afectar y los de ser afectado; como el abrazo de las puras funciones no-formalizadas y las puras materias no-formadas y por fin, como una emisión, una distribución de singularidades (p. 79-80).

Ahora bien, entre el saber y el poder, entre el archivo y el diagrama, entre las relaciones de formas (formas de exterioridad) y las relaciones de

<sup>12</sup> Deleuze ensaya tres respuestas a esta cuestión, sólo la tercera de las cuales será suficiente. (p. 72-75).

<sup>13</sup> En realidad, son su afuera (p. 90).

<sup>14</sup> En el segundo capítulo del libro —Un nouveau cartographe. («*Surveiller et punir*»)— Deleuze nos dice que de lo que se trata en *Surveiller et punir*, si bien Foucault sólo emplea unas páginas para decirlo, es de ofrecer una nueva concepción del poder. Al comienzo de este capítulo, Deleuze resume los postulados sobre el poder que habían marcado la posición tradicional de «la izquierda» y que Foucault sugiere abandonar. Que el poder no se posee sino que se ejerce, es lo que defiende Foucault al combatir el postulado de la propiedad. Además de éste encontramos otros seis postulados que han de ser abandonados para revitalizar un pensamiento «de izquierda» que ponga en juego «otra teoría», otra práctica de lucha, otra organización estratégica» (p. 38).

fuerzas (que remiten necesariamente a un afuera)<sup>15</sup> se da, de modo análogo a lo que ocurría entre lo visible y lo enunciable, heterogeneidad o diferencia de naturaleza (p. 80-81). Se da, también, presuposición recíproca entre ambas (p. 81-88), y se da por último, primado (sin reductibilidad) de la una sobre la otra. (p. 88 y ss.).

Con esta segunda figura del ser nos encontramos, así, ante un segundo modo de problematización en el tránsito abierto por aquella pregunta —¿qué significa pensar?— que situaba, decíamos, a la ontología como problematicidad radical.

Si entre el saber y el poder existe diferencia de naturaleza, ¿cómo será posible esta vez que ambas esferas encuentren relación? Al igual que en el estrato se entrelazaban lo visible y lo enunciable, ha de existir un complejo poder-saber (p. 82 y ss.) que articule el diagrama y el archivo a partir de su diferencia de naturaleza. «Las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración, y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o de su no relación, en condiciones que no pertenecen sino a las fuerzas». (Y de aquí también el primado del poder sobre el saber). Una integración es, en efecto, la actualización que estabiliza y estratifica las relaciones del poder. Pero la actualización no integra sino creando un sistema de diferenciación formal; escindiéndose, por así decirlo, al formarse (por una parte, se formalizan las funciones y, por otra, se organizan y forman las materias. En esta actualización se configura lo enunciable y lo visible). Los factores de integración son las instituciones, no como fuentes o esencias, sino como prácticas, como agentes de estratificación que fijan las relaciones de poder. La institución tiene así la capacidad de integrar las relaciones de poder constituyendo saberes que las actualizan y las modifican, las redistribuyen.

Resumiendo, «si ver y hablar son formas de exterioridad, pensar se dirige a un afuera que no tiene forma. Pensar es llegar a lo no estratificado», y es así como ha de entenderse que «ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción entre ver y hablar» (p. 92). Es, pues, necesaria la remisión a un afuera que, a través de su integración-actualización, dé cuenta de la paradójica relación entre las formas heterogéneas del saber (ver, hablar); del primado de la una (lo enunciable) sobre la otra (lo visible) que no implica la reducción de ésta a aquélla; de la necesidad de apelar a una nueva dimensión (poder) informal (relación de fuerzas esta vez, y no de formas), heterogénea a su vez con respecto a la primera (saber), sobre la cual ejerce, asimismo, un primado sin reducción y con la que también se da una presuposición recíproca que exige explicar otra vez (segundo modo del problema) como puede darse esta nueva relación (saber-poder).

En este segundo nivel, el proceso será análogo al que tenía lugar en el

<sup>15</sup> Sobre la distinción entre exterioridad y afuera, véase p. 92.

primero. A partir, ahora, del saber y del poder, al igual que antes desde el ser-luz y el ser-lenguaje, será necesario apelar a una nueva dimensión que apuntará hacia una nueva figura del ser. En el primer nivel, respecto del espacio estratificado y formal del saber, el problema consistía en explicarse la relación de las formas irrelacionables. Para ello era necesario apelar a un afuera que nos abría al espacio del poder. Pasábamos así de la primera a la segunda figura del ser: del ser-saber al ser-poder. En el segundo nivel, respecto, ahora, del dominio estratégico informal del poder, el problema consiste en explicarse la relación de las fuerzas y en saber como éstas pueden integrarse y actualizarse en los estratos. Para ello, a partir de su «poder de afectar» y de su «poder de ser afectada», será necesario apelar a un tercer poder de la fuerza que nos abrirá al dominio de la subjetividad. Este tercer poder consiste en su capacidad de resistencia. Pasaremos así de la segunda a la tercera figura del ser: del ser-poder al ser-si mismo.

En efecto, gracias a esta su capacidad de resistencia, la fuerza tiene un potencial respecto del diagrama en el que está incluida y, por eso, aún cuando el diagrama proceda del afuera, el afuera no deja de metamorfosear el diagrama (p. 95). Frente a las singularidades del poder se sitúan singularidades de resistencia que, al efectuarse en los estratos, hacen que en ellos el cambio sea posible y sincrónico en las dos formas que lo constituyen.

«El punto más intenso de las vidas, aquel en el que se concentra su energía, está allí en donde éstas se enfrentan al poder, se debaten contra él, intentan utilizar sus fuerzas o escapar a sus lazos»<sup>16</sup>. Y así, cuando en el modelo disciplinario el poder se cierne sobre la vida para controlarla, gestionarla, organizarla; cuando deviene, en fin, biopoder, entonces, gracias al poder de resistencia de la fuerza, la vida deviene resistencia al poder y la resistencia se hace poder de la vida, poder-vital. Por eso se enoja Deleuze contra quienes no comprenden que el «antihumanismo» de Foucault es totalmente coherente con su participación en las luchas políticas. (p. 96).

Tal y como ya mantenían en aquella interesante conversación o entrevista mutua que tuvo lugar entre Deleuze y Foucault en 1972 y fue recogida en *L'Arc*, n.º 48, páginas 3-10, las luchas contra el poder no pueden encontrar su generalidad en la forma de una totalización teórica, sino en el sistema mismo de poder, en todas las formas de ejercicio y de aplicación del mismo, siempre y cuando «todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, puedan comprometerse en la lucha allí donde se encuentren y a partir de su actividad (o pasividad) propias. Comprometiéndose en esa lucha que

---

<sup>16</sup> Foucault. «La vie des hommes infames». *Les cahiers du chemin*, 1977, p. 16.

es la suya... entran en el proceso revolucionario<sup>17</sup>... a condición de que estas luchas sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas de modelar el mismo poder consiguiendo, como máximo, un cambio de titular». <sup>18</sup>.

C) Hemos visto cómo con las relaciones entre el saber y el poder se reproduce de algún modo, y multiplicándose su complejidad, la problemática que se daba entre las dos formas del saber. Nos encontramos al final, de nuevo, ante una paradoja sólo superable rompiendo los límites del espacio en el que se da, ante un «callejón sin salida en el que nos mete el propio poder, en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros, que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades» (p. 103). La salida de este atolladero pasa por la remisión a una nueva dimensión, heterogénea a su vez respecto a las anteriores (del saber, del poder) y que, en realidad, ya estaba presente desde el principio en el pensamiento de Foucault (igual que en realidad el poder está ya presente desde el principio en el saber). (p. 103).

Será preciso, no obstante, remodelar este espacio una vez aumentada su dimensionalidad. Nos enfrentaremos así a la tercera figura del ser, el ser-sí mismo (soi).

Con el mundo griego se produce, desde luego, una transformación del estrato y del diagrama, es decir, cambia el espacio del saber (la manera de ver, el modo de decir) y el dominio del poder. Estas transformaciones, de tan diversos modos y tan frecuentemente puestas de relieve, no constituyen, sin embargo, el cambio más fundamental que tiene lugar en el mundo griego. La mayor novedad que se produce con los griegos consiste en el surgimiento de una nueva dimensión a partir de estas otras dos (del saber y del poder).

«¿Cómo se puede gobernar a los demás si uno no se gobierna a sí mismo?». Cuando en Grecia se plantea por primera vez este problema, comienza a derivar una «relación consigo mismo» (rapport à soi) a partir de la «relación con los otros» (rapport avec les autres), y una «constitución de sí mismo» a partir del código moral como regla de virtud. Se produce, así, «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»

<sup>17</sup> En «Más allá del bien y del mal», recogido en *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980, p. 39-40. Foucault opone la acción revolucionaria al reformismo y al humanismo en tanto que el primero intenta cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico y el segundo quiere cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución. La acción revolucionaria se define, por el contrario, como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, el armazón, la armadura.

<sup>18</sup> Foucault. «Los intelectuales y el poder», entrevista con Deleuze recogida en *Microfísica del poder*, loc. cit., p. 86.

(p. 107). De este modo se crea una nueva dimensión cuando la relación consigo mismo adquiere independencia. Pero si esta nueva dimensión surgiera tal y como lo había hecho la del poder respecto de la del saber (esto es, si surgiera como un tercer eje heterogéneo con respecto al saber y al poder como lo hacía el poder con respecto al ser-luz y al ser-lenguaje, las dos formas, a su vez heterogéneas, del saber) nos veríamos empeñados en una remisión al infinito. En efecto, si así fuera sería preciso crear un nuevo eje para superar cada nueva paradoja que se formaría al preguntarse por la relación de los ejes anteriores (los cuales se presentarían como heterogéneos e irrelacionables en el propio espacio, en el espacio que ellos formarían).

Por ello es necesario apelar a la figura del pliegue, o del doble, para que la nueva dimensión se forme a partir de las anteriores y no surja el problema que acabamos de comentar. Esto es lo que pasa con la relación consigo mismo. En efecto, «es como si las relaciones del afuera (*rappports du dehors*) se plegaran, se curvasen para hacer un doblez, para dejar que surja una relación consigo mismo, que se constituya un adentro que se abra y se desarrolle siguiendo una dimensión propia: la “enkrateia”, la relación consigo mismo como dominio, señorío (*maîtrise*), “es un poder que se ejerce sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los otros»». «... pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera» (p. 107 y 104 respectivamente). Este pliegue puede realizarse porque, estando la fuerza definida por su «poder afectar» y su «poder ser afectada», hace posible la aparición de una relación de sí consigo misma. Y también por ello era preciso esperar hasta este punto, remontarse hasta este segundo nivel, para encontrar el pliegue, ya que son las fuerzas, y no las formas, las que pueden volverse sobre sí mismas haciéndolo surgir (por eso no es posible encontrar el pliegue entre lo enunciado y lo visible. Las formas de exterioridad no pueden constituirlo porque no tienen esa capacidad de autoafectarse).

Lo importante es, pues, que una relación consigo mismo<sup>19</sup> se arranque a los dominios del saber y del poder. Gracias a ello es posible cultivar una «existencia estética» (p. 108), un arte de autoconstituirse, mediante la cual puede formarse un sujeto que es el producto, ya no de un asujetaamiento o una sujeción (*assujettissement*) sino de una subjetivación (*subjectivation*) como constitución de sí mismo (p. 108-109 y 113).

La dimensión de la subjetividad se vuelve así independiente del saber y del poder aunque, como hemos visto, deriva de ellos (que ambas cosas sean posibles a la vez es lo que el pliegue hace posible).

<sup>19</sup> Esta insistencia en el sí-mismo no debe conducirnos a ciertos equívocos. Nada más lejos, desde luego, de esta «estética de la existencia» que una ética individualista del egoísmo, o del amor propio, entendido éste como ansia de perduración, satisfacción respecto de sí mismo, apetencia de mantenerse a sí mismo en lo que uno mismo es.

Ahora bien, las relaciones de saber y las relaciones de poder tienden a reintegrar en sus espacios aquello que de ellos había derivado (la relación consigo mismo), tienden, pues, a desplegar el pliegue. Es decir, la subjetivación del hombre libre, el arte de autoconstituirse, vuelve a transformarse en asujetamiento o sujeción. Este proceso tiene dos caras, se produce en dos frentes, por así decirlo: en dirección al saber y en dirección al poder.

Por la primera, se constituye un sujeto mediante la atadura de cada uno a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí. Este es el proceso que llevan a cabo las ciencias humanas contras las que dirige Foucault su ataque<sup>20</sup>. Su «antihumanismo» se encamina precisamente a destruir este modo de sujeto (*assujettissement*) en aras de preservar la posibilidad de un arte de autoconstituirse (*subjetivation*).

Por la segunda, se constituye un sujeto mediante la sumisión a los demás gracias al control y la dependencia. Este es el proceso que lleva a cabo el bio-poder, como gestor de la vida, controlador, disciplinador, mediante la invasión de la vida cotidiana<sup>21</sup>.

Ahora bien, la nueva dimensión no llega a desaparecer, no llega a ser totalmente asumida por los dominios del saber y del poder. A pesar de ser continuamente «recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no cesa de renacer, en otro lugar y de otro modo» (p. 111)<sup>22</sup>.

Por ello la lucha por una subjetividad (*subjetivité*) ha de pasar hoy por una resistencia contra las dos formas actuales de asujetamiento (*assujettissement*) —las exigencias del poder, las fijaciones del saber— para que pueda así presentarse como subjetivación (*subjetivation*), como una «existencia estética», como «un derecho a la diferencia y a la variación, a la metamorfosis». Es decir, frente a un sujeto fijado en su identidad y en su dependencia (asujetao), un sujeto en incesante transformación, en incesante autoconstitución. Frente a un sujeto como identidad (*assujettissement*), un sujeto como libertad (*subjetivation*). Frente al reintegro de la relación consigo mismo en los dominios del saber y del poder, el continuo renacer de la subjetividad. Esto es, frente al despliegue del pliegue, el incesante volver a plegar. (Ver sobre ello p. 113.)

<sup>20</sup> Especialmente en *Les Mots et les choses*.

<sup>21</sup> Véase, acerca de estos dos modos de sujeción, p. 110-113 y también Foucault: «The subject and power», recogido en Dreyfus & Rabinow, *M. Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Harvester Press, 1982, p. 210.

<sup>22</sup> La relación consigo mismo es, por ello, uno de los orígenes de los puntos de resistencia antes mencionados.

## III

Pero detengamos aquí esta exposición. Hemos querido presentar un problema (quizá el problema más radical al que Deleuze se enfrenta en este libro) porque Deleuze nos lo muestra como un problema fundamental del pensamiento foucaultiano, (y podríamos incluso pensar que lo es también del pensamiento en nuestro siglo): ¿que significa pensar?

Hemos pretendido, pues, comentar un problema, más que un libro; o si se quiere, un libro, pero desde un vacío: la pregunta que lo exige y de la cuál procede.

Para ello hemos intentado mostrar en esquema el mapa que Deleuze diseña del espacio que abre Foucault para encarar aquel problema desde el cual, decíamos, se volvía la ontología problematicidad radical. Hemos pretendido, asimismo, mostrar la complicación progresiva de que aquel espacio era objeto al ir ganando sucesivamente nuevas dimensiones. Y hemos, por último, querido seguir mínimamente el modo en que este mapa se iba tejiendo para situar argumentativamente las relaciones y dependencias entre cada uno de sus puntos (topología).

Pero no podemos, no obstante, concluir esta nota sin seleccionar y apuntar al menos tres reflexiones presentes en el texto de Deleuze y que merecerían cada una de ellas un tratamiento cuidadoso y extenso que no podremos, desde luego, iniciar aquí. Sólo en la primera de ellas, a modo de ejemplo, indicaremos los distintos niveles de complejidad que la componen.

1. Esta primera reflexión consiste en el modo —quizá polémico—de entender Deleuze lo que él denomina un cierto «neokantismo propio de Foucault» (p. 67). Una analogía quizá en varios niveles discutible, pero que nos limitaremos aquí a comentar.

Por una parte, entre lo visible y lo enunciable primero, y entre el saber y el poder después, encontrábamos diferencia de naturaleza y, no obstante, mutua presuposición. Y tanto en uno como en otro caso observábamos también que se daba un primado de la segunda sobre la primera parte de la dicotomía sin que ello implicara una reducción de la primera a la segunda.

Por otra parte, surgía una paradoja tanto al preguntarnos por la relación de las formas que componían el archivo audio-visual, el dominio estratificado del saber, cuanto al preguntarnos por la relación de las fuerzas en el diagrama, en el dominio estratégico del poder, y por su integración en el estrato. Para superar tales paradojas pasábamos sucesivamente de la primera a la segunda y de la segunda a la tercera figuras del ser, y esta complicación topológica se daba siempre en una búsqueda de las condiciones.

Pues bien, en todo ello cabe encontrar, según Deleuze, una cierta analogía con el pensamiento kantiano. Existen, eso sí, diferencias esenciales,

ya que en Foucault las condiciones pertenecen a la experiencia real y no a toda experiencia posible, están, además, del lado de una formación histórica y no de un sujeto universal y son, por último, formas de exterioridad. No obstante, cabe hablar de neokantismo: en primer lugar, en tanto que las visibilidades forman con sus condiciones una Receptividad, y los enunciados con las suyas una Espontaneidad. Espontaneidad del lenguaje y Receptividad de la luz que son, de algún modo, análogas a la espontaneidad del entendimiento y a la receptividad de la intuición kantianas (p. 67).

El paralelismo se fortalece al mostrar Deleuze cómo el primado de lo enunciable sobre lo visible se da como el de una forma determinante sobre una forma determinable y no sobre un indeterminado reductible a la forma de determinación. Es el esquema kantiano frente al cartesiano (ver sobre ello p. 67 y 68 y nota 17).

Para explicar, además, esta compleja relación, es necesario, tanto en Kant, como en Foucault, apelar a «una tercera instancia más allá de las dos formas, esencialmente “misteriosa” y capaz de dar cuenta de su coadaptación como verdad» (p. 75). Se trata, en Kant, del esquema de la imaginación; en Foucault —sustituyendo «misteriosa» por «enigmática»— esta nueva dimensión será, como ya hemos visto anteriormente, el diagrama informal, el dominio estratégico del poder, que nos abre a la segunda figura del ser. Esto por lo que respecta a la «relación» entre lo visible y lo enunciable, pero la analogía se puede complicar todavía mucho más.

En cada formación, en cada estrato, hay pues una forma de receptividad y una forma de espontaneidad; pero en el dominio del poder nos encontramos también con una receptividad del poder y una espontaneidad del poder que no coinciden con las primeras (p. 80). Estas últimas constituyen el poder de afectar y el poder de ser afectadas de las fuerzas, y la tercera instancia será, en este nivel, esa capacidad de resistencia de la fuerza (p. 95 y ss.) que nos abre a la tercera figura del ser. Así pues, el diagramatismo de Foucault es paralelo al esquematismo kantiano (p. 88).

Cabe también, respecto de la relación saber-poder (p. 80 y ss.), proseguir con esta relación ya que, tanto en Kant como en Foucault, «la determinación puramente práctica es irreductible a toda determinación teórica o de conocimiento» (p. 80-81).

Pero también en la tercera figura del ser prosigue esta analogía, ya que si la subjetividad surge cuando la fuerza se pliega —debido, como hemos visto, a su capacidad de relacionarse consigo misma, a su poder de afectarse a sí misma (p. 108)— y en ese sentido la memoria es el «verdadero nombre de la relación consigo mismo, o del afecto de sí por sí», también en Kant el tiempo —que no era sino la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo— era autoafección y constituía como tal, «la estructura esencial de la subjetividad». Pero el tiempo como sujeto o, más bien, como subjetivación, se llama «memoria» (p. 115).

Y cabe, por último, aunque de otro modo ya, encontrar un paralelismo entre Kant y Foucault, si bien con un desplazamiento quizá mayor en este caso, respecto de las tres preguntas que derivan de las tres ontologías históricas, y que al final de esta nota indicaremos (ver p. 121 y ss.).

2. La segunda de aquellas reflexiones es la que inicia Deleuze en la pág. 94 y que desarrolla posteriormente en el anexo. Se trata de una reflexión brillante, sugerente y discutible, nacida en torno a un comentario de *Les Mots et les Choses*.

En lo que sigue nos limitaremos a resumir las tesis de Deleuze:

Para Foucault toda forma es un compuesto de relaciones de fuerzas.

Las fuerzas en el hombre se actualizan en distintas formas al entrar en contacto con determinadas fuerzas del exterior (p. 131).

I. Cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito se constituye la forma-Dios.

El despliegue (*dépli*) es el primer aspecto de un pensamiento operatorio (*pensée opératoire*) que se encarna en la formación clásica (p. 131-134).

II. Cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud se constituye la forma-Hombre.

El pliegue (*pli*) es el segundo aspecto del pensamiento operatorio que se encarna en la formación del s. XIX (p. 134-137).

III. Si las fuerzas en el hombre entran en relación con otras fuerzas del exterior se formará una nueva Forma distinta a la forma-Hombre y a la forma-Dios. Este es el problema del «superhombre».

El sobrepliegue (*surpli*) será el mecanismo operatorio del pensamiento por venir (p. 138-141).

3. Nos resta, por fin, apuntar la última, y probablemente la más importante, de las tres reflexiones antes mencionadas. Esta es encarada en la segunda parte de «*Les plissements ou le dedans de la pensée*» (la tercera parte del estudio que constituye el nervio del libro, «*Topologie: "penser autrement"*».) Se trata de «la confrontación necesaria de Foucault con Heidegger» (p. 115). Tampoco entraremos en una polémica respecto de esta tercera reflexión. Limitémonos de nuevo a indicar su alcance y, para ello, remontémonos al lugar en que habíamos dejado la exposición de nuestro problema antes de empezar a comentar estas reflexiones.

Retomemos dos puntos de aquélla.

Por una parte, la ontología se volvía problemática radical al constatar que entre lo visible y lo enunciable, entre «lo ente» y «el logos» existía un corte esencial, heterogeneidad, diferencia de naturaleza. Pero esto ya podíamos encontrarlo expuesto con claridad por Nietzsche (ya, por ejemplo, en «*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*») y, desde luego, en Heidegger.

Ambos polos habían de ser remitidos a sus condiciones y éstas no eran sino dos formas (una forma de contenido y una forma de expresión): el ser-luz y el ser-lenguaje. Pero entre el ver y el hablar se producían constantes entrelazamientos y ambos se transformaban al mismo tiempo de estrato a estrato: ¿cómo era posible una relación de lo entre sí irrelacionable?

Veámos, por otra parte, cómo la topología del ser iba complicándose progresivamente añadiendo nuevas figuras. Estas surgían gracias al esfuerzo por solucionar la paradoja que se daba entre los dos ejes constituyentes del espacio anterior. Y veámos también cómo era necesario acudir a la figura del pliegue para detener esta proliferación de dimensiones. Pues bien, «es indudable que Foucault ha encontrado una fuerte inspiración teórica en Heidegger, en Merleau-Ponty, para el tema que le asediaba: el pliegue, el doblez» (p. 118).

Pero entonces ¿es que acaso Foucault no hace, en lo esencial, sino repetir, aunque de otro modo, aquello que ya Heidegger había pensado y le brindaba? (y ello parece sugerirnos Reiner Schürmann en su notable artículo «On constituting oneself an anarchistic subject»), ¿es que acaso Foucault no hace sino moverse en un espacio abierto ya por Heidegger, volviéndolo, eso sí, más atractivo y como coloreándolo mediante una radicalización práctica (y, si cabe, un desplazamiento de su interés y su lucha políticos)?

Esto no es así en absoluto. Deleuze se preocupa por mostrar la importancia de la transformación llevada a cabo por Foucault respecto de lo que, en efecto, había ganado de Heidegger (y no deja de ser curioso que este avance pase por una vuelta a Nietzsche).

El problema de Heidegger, aquello que Foucault parece reprocharle, consiste en «haber ido demasiado rápido» (p. 119), «Heidegger se ha precipitado, ha plegado demasiado pronto.» (p. 121). Para Heidegger, en efecto, el pliegue del ser (el pliegue del ser y de lo ente) constituye, al mismo tiempo, «lo que-se-ve de la vista» y «lo que-se-habla del lenguaje». «Para Heidegger, la *Lichtung* es lo abierto, no solamente para la luz y lo visible, sino para la voz y el sonido»<sup>23</sup> (p. 119, nota 38) y de este modo, el mundo del que «se habla en el lenguaje» es el mismo que el que «se ve en la vista» hasta el punto de que, así, en Heidegger, «el entre-dos» de lo enunciable y lo visible, el intersticio, «se confunde con el pliegue» (p. 119).

Tomemos, por ejemplo, el momento en el que, ya al comienzo de *Sein und Zeit*, inicia Heidegger su explicitación del concepto de «fenomenolo-

<sup>23</sup> Para Foucault, sin embargo, lo abierto libre de formas es el afuera. Mejor, lo que está libre de formas y de estratificaciones es, no «lo abierto», sino un «afuera». Por eso Foucault «hablará menos de lo abierto que del afuera» (p. 120).

La «*Lichtung*» tampoco puede confundirse con el «ser-luz», tal y como Deleuze muestra en la página 66.

gía» y en el que, para ello, hace lo propio con los conceptos de «fenómeno» y de «logos». «Phainómenon» (das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare, lo que se muestra, lo patente) deriva del verbo «phaínesthai» (mostrarse) que es una forma media de «phaíno» (an den Tag bringen, in die Helle stellen, sacar a la luz) la cuál, a su vez, pertenece al grupo de palabras provenientes de la raíz «pha-» como «phōs» (das Licht, die Helle, la luz), es decir, aquello en que algo puede hacerse visible (sichtbar) en sí mismo<sup>24</sup>. El «lógos» es «phoné» y, en realidad, «phonè metà phantasias» (declaración sonora —stimmliche Verlautbarung— en la que siempre se avista algo —etwas ist gesichtet—)<sup>25</sup>.

Hasta aquí aparecería el mismo problema con el que comenzamos esta exposición, problema que sería común a Heidegger y a Foucault. Lo visible y lo enunciable, cada uno remitiendo a sus condiciones de visibilidad y de enunciabilidad y planteando el problema de su difícil relación en tanto que, a pesar de su heterogeneidad, se producen continuos entrelazamientos entre ellos. Se abre un problema, surge una escisión, la ontología (en este caso como fenomeno-logía) deviene radical problematibilidad. Para dar cuenta de ello será necesario, como veíamos, acudir a la figura del pliegue. Pero Heidegger, ya desde este primer momento introductorio que hemos tomado como ejemplo por su sencillez y claridad, apuntará a una relación entre lo visible y lo enunciable que tendrá lugar en su misma escisión —«el intersticio se confunde con el pliegue»—, sin remontarse a ese nivel intermedio del poder, previo al pliegue, en el que se da cuenta del entrelazamiento, como veíamos, sin clausurar el corte, desplazándolo, eso sí, a una dimensión desde la que ya, esta vez, podrá el pliegue tener lugar. Esto es así, como ya hemos indicado, porque no son las formas (en el primer nivel, en el dominio estratificado del saber) las que pueden plegarse, sino que son las fuerzas (en el segundo nivel, en el dominio estratégico del poder) las que pueden hacerlo gracias a su poder autoafectivo (que constituye la capacidad de resistencia de la fuerza), mediante el cual podía la fuerza volverse sobre sí misma y hacer que surja un sí-mismo, un adentro, como el adentro del afuera.

Heidegger, sin embargo, no esperará a ese nivel, no apelará a ese dominio del poder (complicación que será, en Foucault, necesaria como medición entre la escisión primera y el pliegue) que, por otra parte, ya estaba presente en Nietzsche. Ya en el momento que comentábamos comienza Heidegger a insinuar lo que posteriormente será presentado como el pliegue. El «lógos», en tanto «apophainesthai» (Rede, habla), es un dejar ver (ein Sehenlassen), y permite ver (phaínesthai) partiendo de (apò) aquello mismo de que se habla. Es así que el «lógos», como «apóphansis», hace patente (offenbar) aquello de que se habla en el habla, saca

<sup>24</sup> Heidegger. *Sein und Zeit*, p. 28.

<sup>25</sup> Heidegger. *loc. cit.*, p. 32-33.

<sup>26</sup> Heidegger. *loc. cit.*, págs. cit.

lo que se habla (das, was geredet ist) de aquello acerca de lo cual se habla (aus dem, worüber geredet wird). Y esto puede ser así en tanto que es para el que habla (für den Redenden) para el que el «lógos» permite ver aquello de que se habla; para los que hablan en tanto que hablan los unos con los otros (für die miteinander Redenden)<sup>26</sup>.

El pliegue, en efecto, comienza ya a insinuarse desde el comienzo mismo de *Sein und Zeit*, pero directamente sobre la misma escisión de partida entre ver y hablar.

La cuestión es, en Heidegger, no haría falta decirlo, mucho más compleja pero, en relación con la tesis de Deleuze, nos interesaba, en este momento, resaltar tan sólo los diferentes niveles en los que Heidegger y Foucault van a situar el pliegue. Desde donde lo hace Heidegger será necesario, para Foucault, ganar todavía una nueva dimensión, complicar la topología apelando a un afuera, a un espacio previo al pliegue en el que se dé cuenta del entrecruzamiento de las formas como el entreabrazarse de los luchadores y desde el cual (desde este dominio estratégico que compone un diagrama de fuerzas) se accederá a la posibilidad del pliegue. Pero antes será preciso pensar la presuposición mutua del ver y del hablar, su entrelazamiento, no como pliegue sino como batalla. Y, para ello, Foucault habrá de volverse desde Heidegger a Nietzsche. «Era necesario reencontrar la fuerza, en el sentio 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» (p. 121).

Y es así como ha de entenderse la paradoja que nos presenta Deleuze respecto a la tan importante y compleja relación de estos tres pensadores. Esto es, que Heidegger haya fascinado a Foucault, que Nietzsche haya fascinado a Foucault; pero que lo importante no sea tanto el que Foucault se haya acercado desde Nietzsche a Heidegger para desde Heidegger comprender mejor a Nietzsche, sino más bien al revés, que desde Heidegger se haya tenido que volver Foucault a Nietzsche, para comprender mejor a Heidegger. Y es, creemos, desde este planteamiento (que encuentra, anecdóticamente, un cierto correlato en la biografía foucaultiana), desde el que Deleuze dice que «Heidegger es la posibilidad de Nietzsche, pero no a la inversa, y Nietzsche no ha esperado su propia posibilidad» (loc. cit).

El hecho de que fuera preciso pasar por el entrelazamiento estratégico para alcanzar el pliegue ontológico no es vanal. El no hacerlo, el no remontarse en la reflexión hasta el dominio del poder, conduce, de hecho, a Heidegger al «profundo equívoco de su ontología técnica y política, técnica del saber y política del poder» (loc. cit).

Habíamos dicho ya que, para Foucault, pensar es ver y es hablar, pero que no se piensa sino en el intersticio, en la herida, en el hiato, porque pensar viene del afuera. Podemos ahora concluir que «pensar es plegar, es doblar el afuera» para constituir «un adentro que le es coextensivo». La topología deviene así topología vital, en tanto que el espacio del adentro y el espacio del afuera están topológicamente en contacto sobre los

límites de un «viviente». Y esta topología vital, «lejos de explicarse por el espacio, libera un tiempo que condensa el pasado en el adentro, hace que el futuro acaezca en el afuera y los confronta en el límite del presente viviente»... «Es de esta manera, que ya no debe nada a Heidegger, cómo Foucault comprende el doblez o el pliegue» (p. 126-127). El pliegue está así relacionado con una topología tridimensional en la que el ser-saber, el ser-poder y el ser-sí mismo constituyen tres dimensiones irreductibles pero en constante implicación<sup>27</sup>. A partir de ellas se trata de «analizar las *problematizaciones* a través de las cuales el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquellas»<sup>28</sup>.

Pero en este nuevo espacio, ¿como ha de plantearse «la triple raíz de las preguntas ¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué soy?»». Se trata, hoy en día, de llevar a cabo tres problematizaciones. Cuestionarse, en primer lugar, qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar, en las actuales condiciones de luz, de lenguaje, ¿cuáles son las nuevas funciones del intelectual, específico o singular, más bien que universal? En segundo lugar, cuestionarse qué puedo hacer, a qué poder aspirar y que resistencias oponer, ¿cuáles son los nuevos tipos de luchas, transversales e inmediatas más bien que centralizadas y mediatizadas? Y cuestionarse, en tercer lugar, qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto, ¿cuáles son los nuevos modos de subjetivación, sin identidad en vez de productores de identidad? (p. 122-123). O, si se quiere, «¿cuál es nuestra luz y cuál nuestro lenguaje, es decir nuestra “verdad” hoy en día?, ¿a qué poderes hay que enfrentarse, y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, hoy que no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas ya no valen? Y sobre todo ¿acaso no asistimos a la producción de una nueva subjetivi-

<sup>27</sup> Hemos utilizado el término «eje» y el término «dimensión» de un modo peculiar. En realidad, se habla de tres ejes y de tres dimensiones, pero los unos y las otras no son coincidentes. Si seguimos la metáfora geométrica hemos de tener cuidado respecto al empleo del término «dimensión» que hemos venido haciendo. A cada eje, según veíamos, no le corresponde una dimensión; el paso de la segunda a la tercera figura del ser, de la segunda a la tercera dimensión topológica, se realizaba sin añadir un nuevo eje al espacio geométrico de nuestra metáfora. Si seguimos esta metáfora tendríamos, al principio, dos ejes (podemos imaginarnoslos como ejes cartesianos) que definirían el espacio plano (bidimensional, en sentido geométrico) del saber. El espacio del saber cuenta, sin embargo, en el mapa de Deleuze, como la primera dimensión (aunque englobe dos ejes heterogéneos) del espacio topológico que presenta. El tercer eje, el del poder, define la segunda dimensión de esta topología, si bien forma, con los dos ejes de la luz y del lenguaje, un espacio geoméricamente tridimensional. El ser-sí mismo, por último, que supone la tercera dimensión en esta descripción topológica de Deleuze, no constituye, como ya hemos señalado, un nuevo eje, sino que surge como plegamiento del afuera y constituye así —de ello se trataba— una nueva dimensión (topológica), a partir del mismo espacio (geométrico). Tenemos, pues, tres ejes (ser-luz, ser-lenguaje y ser-poder) y tres dimensiones (saber, poder, subjetivación) que no coinciden y cuya importante relación (en ella se juega el funcionamiento de la figura del pliegue) hemos intentado aclarar en esta nota<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> Foucault. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 17.

dad?, ¿no encuentran las mutaciones del capitalismo un oponente inesperado en la lenta emergencia de un nuevo sí-mismo como núcleo de resistencia?» (p. 123).

A través de todas estas problematizaciones, el pensamiento, hoy en día, ha de volverse sobre sí mismo para, al preguntarse ¿qué significa pensar?, «pensar su propia historia (pasado), pero para liberarse de aquello que piensa (presente), y poder por fin pensar de otro modo (futuro)» (p. 127).

Jugando un poco con las palabras podríamos decir quizá que si en Heidegger este «penser autrement» fue ensayado como una «historia del ser» y una «topología de la verdad», en Foucault tendríamos más bien una «topología del ser» y una «historia de la verdad».

Topología del ser, historia de la verdad<sup>29</sup> y ontología del presente<sup>30</sup> son, en efecto, tres modos distintos de caracterizar la tarea llevada a cabo por Foucault.

#### IV

Hemos titulado esta exposición como «Nota sobre un ensayo de Deleuze titulado Foucault», descripción tan aparentemente neutra que en ella sólo extraña, quizá, el término «ensayo», y ésto, sobre todo, porque se ha utilizado en singular. Resaltar el término nos parece, por su importancia, algo positivo, pero ello no basta para no utilizarlo en plural si es que, como parece, este libro está compuesto por varios trabajos en diversos aspectos independientes. Su relativa independencia es, sin embargo, lo más fácilmente perceptible, aunque sólo fuera porque a ella dedica Deleuze las primeras palabras de este libro. Nos pareció, así, más importante adoptar una decisión que apuntara al modo de trabajar que íbamos a seguir. Nuestra descripción no iba a tomar, en realidad, como objeto el propio libro, dividido en sus diferentes capítulos, sino un problema. Íbamos, en todo caso, a describir el libro como un ensayo, como un intento de problematización. Queríamos, por último, y aunque fuese de refilón, mostrar que un ensayo no sólo puede ser plural, sino que en realidad —y a este respecto es indiferente que aparezca bajo uno o bajo varios rótulos— para (hoy en día y en tanto que discurso filosófico) ser considerado como tal, un ensayo ha de experimentarse como un incesante ejercicio de constitución —y para ello de desprendimiento y de transformación— de sí mismo en el pensamiento. Trabajar consiste, así, en emprender un

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, Foucault. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. cast. en Gedisa, Barcelona, 1980, p. 32.

También: Foucault. *L'usage des plaisirs*, ed. cit., p. 14 y ss.

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, Foucault. «The subject and power», recogido en Dreyfus & Rabinow, *loc. cit.*, p. 216.

camino que nos conduzca a pensar algo distinto a lo que pensábamos; en una tentativa por modificar lo que uno mismo piensa e incluso lo que uno mismo es<sup>31</sup>.

No ha sido, pues, nuestra intención en esta nota —aunque ello pueda también ser una tarea a realizar— estudiar la «historia» de este ensayo de Deleuze entendiendo éste y aquélla de manera que tal empresa nos condujera a estudiar el modo en que iba constituyéndose este libro en sus diversos capítulos; las variaciones experimentadas por los textos originalmente escritos en *Critique* en 1969 y 1975 y los dos primeros capítulos de este libro que los retoman; los avances que sobre estos últimos pueden observarse en los tres trabajos siguientes que componen el cuerpo central del libro y cuyo título («Topologie: “penser autrement”») podría valer como emblema del texto en su conjunto. No hemos querido, en fin, comprometernos en un trabajo que diera a cada cosa lo suyo —siendo «cada cosa» lo mismo que cada capítulo, y «lo suyo» un estudio que los resumiera de un modo equitativo, ponderado—. Hemos preferido arriesgarnos a perseguir en este texto un problema: no un problema que nazca del texto, sino del que el texto surge; un problema que no es el de Deleuze, ni el de Foucault, que no es tampoco nuestro problema sino en tanto que nos problematiza a nosotros mismos y que apunta a lo que en cada caso hemos de dejar de ser, a lo que todavía no somos; un problema que no espera escondido en los escritos para ser «interpretado» sino que es, en todo caso, aquello que ha de impulsar la actividad de la escritura.

Este ha sido, pues, nuestro propósito, acompañar el discurso de Deleuze, seguirlo en sus problematizaciones, en sus encadenamientos, en sus ramificaciones. No hemos querido, en realidad, sino llevar a cabo un ejercicio de lectura, un perderse en ese caminar conjunto y dialogante que regalan algunos textos, un perderse para ganarse en el espacio que brindan; aprender a transformarse, propedéutica del pensar.

Como toda preparación, esta nota quedará, pues, esencialmente incompleta, abierta. El regalo de un texto invita, en efecto, a ser recibido hospitalariamente, a que su generosidad se vea correspondida. Y no bas-

---

También Foucault, primer curso del año 1983 sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, recogido en *Magazine Littéraire*, núm. cit., págs. 35-39. En su último párrafo leemos: «Pero existe, en la filosofía moderna y contemporánea, otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: se trata de aquél que vemos aparecer precisamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la Revolución; esta otra tradición crítica plantea la cuestión ¿qué es nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo actual de experiencias posibles? No se trata aquí de una analítica de la verdad, se tratará de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que la elección filosófica frente a la cual nos encontramos actualmente es la siguiente: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tome la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; ésta es la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar».

<sup>31</sup> Foucault. «Le souci de la vérité», en *Magazine Littéraire*, n.º 207, mai 1984, p. 18.

ta, entonces, con empeñarse en una precaución minuciosa, en una exigencia de rigor, es preciso también disponerse a una revisión incesante de las propias tesis, aventurarse en una actividad reflexiva que nos mueva a corregir continuamente el enfoque, a desplazar el centro y a desdibujar, por fin, el centro para mejorar el enfoque. En este proceso, de un modo casi necesario y, desde luego, del todo deseable, han de surgir discrepancias. Corresponder invita así, en este caso, a que nos esforcemos en perfilar nuestra lectura frente y gracias a la que Deleuze nos brinda.

Hemos visto cómo para analizar el problema que nos ha ocupado, Deleuze ha diseñado un mapa y ese es, probablemente, el mejor modo de encararlo. Para nosotros no se tratará ahora tanto de intentar correcciones puntuales sobre el plano deleuziano, cuanto de procurar que su discurso funcione, y para ello es preciso utilizarlo en su conjunto con el fin de, recogiendo, desde luego, aquellas discrepancias parciales, acometer la empresa, no de modificar su plano, sino de intentar construir un nuevo mapa. Tal tarea desborda, ya lo hemos dicho, el cometido de este escrito. Aquella ofrece a éste prosecución y apertura; éste es, respecto a aquella, preparación y comienzo. Pero apuntemos ya desde aquí uno de los interrogantes fundamentales que animarán tal empresa para tender ya así un puente con ella.

Hagámoslo del modo más arriesgado, dirijámonos precisamente al punto de arranque en el estudio del problema, a aquél que, quizá por ser el primero y por parecer que en él se apoya de algún modo el resto del discurso, podría considerarse el mejor asegurado. Nuestra curiosidad parecería encontrar su primer acicate ante la constatación de una heterogeneidad entre lo visible y lo enunciable que no impedía su entrelazamiento ni el primado sin absorción del segundo sobre el primero; en todo ello se encontraba, además, el primer nivel de un cierto paralelismo entre Kant y Foucault.

Ahora bien, ¿es cierto que ese es un presupuesto del pensamiento foucaultiano en tanto «*penser autrement*»? ¿o se trata, más bien, de uno de los más mudos presupuestos de la episteme a través de la cual vemos y hablamos?<sup>32</sup>.

Foucault no dedica un interés especialmente intenso al corte epistémico que se produce en el s. XVII. Lo peculiar es su insistencia en el análisis de una discontinuidad que sitúa entre finales del s. XVIII y principios del XIX. Foucault dedica un gran esfuerzo a estudiar en este período la emergencia de la episteme moderna. ¿Es ésta una elección arbitraria?, ¿carece acaso de importancia este cambio, con respecto a lo usualmente admitido, del momento en el que se cree encontrar el comienzo de la modernidad? En absoluto. Foucault sospecha que la mayoría de los esfuerzos que se han llevado a cabo para salir de nuestro modo moderno de pensar se

---

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, Foucault. *Les mots et les choses*, ed. cit., p. 58. y p. 60.

han realizado tomando en él el punto de partida, bajo sus presupuestos, siguiendo a veces sus mismos designios y lanzando la crítica contra aquello que, desde él, no puede, en realidad, sino ser sometido a crítica. Se creía apuntar contra la episteme moderna, desde su seno los dardos se lanzaban contra lo que se creían sus comienzos, pero el blanco no era en realidad sino la episteme clásica, esto es, aquélla de la que la nuestra surge y respecto de la cual es para nosotros lo propio seguir elevando la misma crítica que diferenciándonos de ella, nos ha hecho ser lo que somos y en ello nos mantiene. Por eso es para Foucault fundamental definir el corte que nos constituye, porque es grande la dificultad para aprehender los presupuestos del propio presente y romper el «cuadrilátero antropológico», el espacio propio de la modernidad. Y en tanto que ello ha de intentarse desde fuera del mismo<sup>33</sup>, es preciso dedicarse a la laboriosa, lenta, minuciosa tarea de descubrir su suelo de positividad, ese espacio subyacente que posibilita nuestro pensamiento; de descubrir, en fin, todo aquello que ya no vemos porque se ha vuelto para nosotros absolutamente transparente en tanto que ya no sabemos mirar si no es a su través.

Ahora bien, adscribirle a Foucault afirmaciones que él hace del pensamiento propio de la episteme moderna es, sin duda, el modo más insidioso, más importante y más frecuente de confundir aquello de que Foucault habla y aquello que dice respecto de ello. Pero volvamos a la pregunta que hace poco nos planteábamos: pensar lo enunciable y lo visible del modo que indicábamos, ¿es algo característico del pensamiento de Foucault como «*penser autrement*», o se trata más bien de una descripción de nuestro modo de pensar en tanto pensamiento moderno? Pero si se trata de esta descripción, el paralelismo con Kant que comentábamos resultaría ser no ya un «peculiar neokantismo» propio de Foucault, sino una confirmación del análisis foucaultiano. En efecto, sería, en este caso, natural que del estudio de lo peculiar de la episteme moderna resultase que ésta guarda una estrecha relación con el pensamiento kantiano, esto es, aquél que, despertando al pensamiento del sueño en que estaba sumido, le proporcionó un nuevo espacio en el que volver a dormirse, no ya el sueño dogmático, sino esta vez con un nuevo sueño, el característico de la modernidad, el sueño antropológico del que es preciso, de nuevo, despertar<sup>34</sup>. Si esto fuera así, podría, desde luego, explorarse la relación de Foucault con Kant en diversos niveles, pero habría que buscarla no en tanto —a menos que quieran estudiarse los escritos de Foucault como representativos del modo moderno de pensar, pero en ese caso no cabría ya referirse a ellos con la expresión «*penser autrement*»— que Kant y Foucault piensen de un modo parecido, o de acuerdo con estructuras análogas, sino en tanto que ambos se esfuerzan por instaurar un nuevo

<sup>33</sup> Foucault. *Loc. cit.*, p. 353.

<sup>34</sup> Foucault. *Loc. cit.*, ps. 351-354.

espacio para el pensar, en que ambos pretenden despertar de un sueño al pensamiento. Pero estos sueños y aquellos espacios son distintos. El problema es, en fin, mucho más complejo, no hemos querido aquí sino insinuarlo.

Pero terminemos ya este trabajo, y hagámoslo como lo comenzamos, con una cita de Foucault: «En cuanto al motivo que me impulsó, ha sido bien simple... Se trata de la curiosidad... no aquella que intenta asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite desprenderse de sí mismo. ¿De qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo debiera asegurar la adquisición de conocimiento y no, de un cierto modo y en tanto se pueda, el extravío de aquél que conoce?... ¿qué es la filosofía hoy en día —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y acaso no consiste, en lugar de en legitimar lo que ya se sabe, en acometer la empresa de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?... El ensayo —que hay que entender como prueba modificadora de sí-mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora de los demás con fines de comunicación— es el cuerpo viviente de la filosofía, al menos si ésta todavía es hoy lo que fue en otro tiempo, es decir, una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento»<sup>35</sup>.

\* \* \*

Acaso queramos, para constituir nuestro «modo de vida» por venir, que esa peculiar relación de cada uno con los otros a través de la que irá cada cuál esculpiéndose a sí mismo no haya de ser otra que la *problematizable* en torno a palabras tan usadas como «amistad» o «amor».

Juan JACOME FEIJÓO

<sup>35</sup> Foucault. *L'usage des plaisirs*, ed. cit. p. 14-15.

<sup>36</sup> Esta nota no se ha escrito sino para jugar con la ambigüedad de la nota a la que anota.